

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

HAYDÉE PAIXÃO FIORINO SOULA

Identidade e Estado democrático de direito na capoeira: uma abordagem ameericana

São Paulo

2022

HAYDÉE PAIXÃO FIORINO SOULA

Identidade e Estado democrático de direito na capoeira: uma abordagem amefricana

Versão original

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. John Dawnsey

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S722i Soula, Haydée Paixão Fiorino
Identidade e Estado democrático de direito na capoeira: uma abordagem amefricana / Haydée Paixão Fiorino Soula; orientador John Dawnsey - São Paulo, 2022.
157 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Identidade. 2. Estado. 3. Capoeira. 4. Amefricanidade. 5. Afro-diáspora. I. Dawnsey, John, orient. II. Título.

SOULA, Haydée Paixão Fiorino. Identidade e Estado democrático de direito na capoeira: uma abordagem amefricana. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Profa. Dra. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

RESUMO

SOULA, Haydée Paixão Fiorino. Identidade e Estado democrático de direito na capoeira: uma abordagem amefricana. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

A capoeira possui um papel irretratável na história do Brasil. De prática criminalizada, passou a ser símbolo nacional e reconhecida como patrimônio imaterial da humanidade. Contribuiu tanto para a consolidação de estruturas institucionais e sociais quanto para a estruturação subjetiva de sujeitos e cidadãos negros e praticantes de outras etnias. Encontramos convergências no interior das teorias identitárias e pós-identitárias, em especial, na contribuição da área denominada como estudos sociais afro-latino-americanos e caribenhos. Assim, promovemos um diálogo entre os conceitos de: amefricanidade cunhado por Lélia Gonzalez (1985) e negritude em Aimé Césaire (1987), intelectuais que se apropriam de forma crítica das tradições de pensamento dos países colonizadores para ressignificá-las, em especial, para a construção da identidade na América e no Caribe. Ademais, encontramos supedâneo na Antropologia da Performance com autores como Victor Turner (1987) para a análise e desenvolvimento do trabalho de campo etnográfico realizado com Mestre Pinguim do Grupo de Capoeira Angola e Dança Afro Guerreiros e Guerreiras de Senzala no Núcleo de Artes Afro-brasileiras na Universidade de São Paulo; nos grupos de Capoeira na cidade de Santo Amaro da Purificação, Salvador e Ilha de Itaparica na Bahia e na trajetória da pesquisadora como capoeirista desde os doze anos de idade, apresentando a Capoeira enquanto dança, luta, música, cultura, ritual e patrimônio. O objetivo central desta pesquisa é, pois, circunscrever a Capoeira enquanto uma prática cultural de resistência de matriz africana, desenvolvida no Brasil, a qual apresentou relevante papel para a atual formação do Estado Democrático de Direito com a Constituição de 1988. Em suma, evidencia-se como as narrativas oficiais para gerar coesão social e compor a estrutura institucional - diante da história social inserida no contexto da colonização e escravização de povos africanos, asiáticos e ameríndios por europeus – conduziu-nos para a formação deste grande Atlântico Negro brasileiro.

Palavras-chave: Identidade. Estado. Capoeira. Amefricanidade. Afro-diáspora.

ABSTRACT

SOULA, Haydée Paixão Fiorino. Identity and Democratic State of Law in capoeira: an amefrican approach. Dissertation (Master's degree in Social Anthropology) – Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2022.

Capoeira has an irretraceable role in the history of Brazil. As criminalized practice, it became a national symbol and recognized as intangible heritage of humanity. It contributed both to the consolidation of institutional and social structures and to the subjective structuring of subjects and black citizens and practitioners of other ethnicities. We found convergences within identity and post-identity theories, especially in the contribution of the area known as African-Latin American and Caribbean social studies. Thus, we promote a dialogue between the concepts of: amefricanidade coined by Lélia Gonzalez (1985) and negritude in Aimé Césaire (1987), intellectuals who critically appropriate the thought traditions of the colonizing countries towered, in particular, for the construction of identity in America and the Caribbean. In addition, we found a supedental in the Anthropology of Performance with authors such as Victor Turner (1987) for the analysis and development of ethnographic fieldwork carried out with Master Penguin of the Angola Capoeira Group and Afro Warriors Dance of Senzala at the Afro-Brazilian Arts Center at the University of São Paulo; in the Capoeira groups in the city of Santo Amaro da Purificação, Salvador and Ilha de Itaparica in Bahia and in the trajectory of the researcher as a capoeirista since the age of twelve, presenting Capoeira as dance, struggle, music, culture, ritual and heritage. The central objective of this research is, therefore, to circumscribe Capoeira as a cultural practice of resistance of African origin, developed in Brazil, which presented a relevant role for the current formation of the Democratic State of Law with the Constitution of 1988. In short, it is evident how the official narratives to generate social cohesion and compose the institutional structure - given the social history inserted in the context of colonization and enslavement of African, Asian and Amerindian peoples by Europeans - led us to the formation of this great Brazilian Black Atlantic.

Keywords: Identity. State. Capoeira. Amefricanity. Afro-diaspora.

RESUMEN

La Capoeira desempeña un papel irrevocable en la historia de Brasil. De práctica criminalizada, pasó a ser símbolo nacional y reconocida como patrimonio inmaterial de la humanidad. Contribuyó tanto a la consolidación de estructuras institucionales y sociales como a la estructuración subjetiva de sujetos y ciudadanos negros y practicantes de otras etnias. Encontramos convergencias en el interior de las teorías identitarias y post-identitarias, en especial, en la contribución del área denominada como estudios sociales afro-latinoamericanos y caribeños. Así, promovemos un diálogo entre los conceptos de: amefricanidad acuñada por Lélia González (1985) y negritud en Aimé Césaire (1987), intelectuales que se apropian de forma crítica de las tradiciones de pensamiento de los países colonizadores para resignificarlas, en especial, para la construcción de la identidad en América y el Caribe. Además, encontramos fundamento en la Antropología de la Performance con autores como Victor Turner (1987) para el análisis y desarrollo del trabajo de campo etnográfico realizado con Maestro Pingüino del Grupo de Capoeira Angola y Danza Afro Guerreros y Guerreras de Senzala en el Núcleo de Artes Afro-brasileñas en la Universidad de São Paulo; en los grupos de Capoeira en la ciudad de Santo Amaro da Purificação, Salvador e Isla de Itaparica en Bahía y en la trayectoria de la investigadora como capoeirista desde los doce años de edad, presentando la Capoeira como danza, lucha, música, cultura, ritual y patrimonio. El objetivo central de esta investigación es, pues, circunscribir la Capoeira como una práctica cultural de resistencia de matriz africana, desarrollada en Brasil, la cual presentó relevante papel para la actual formación del Estado Democrático de Derecho con la Constitución de 1988. En definitiva, se evidencia como las narrativas oficiales para generar cohesión social y componer la estructura institucional - ante la historia social insertada en el contexto de la colonización y esclavización de pueblos africanos, asiáticos y amerindios por europeos - condujo-nos para la formación de este gran Atlántico Negro brasileño.

Palabras claves: Identidad; Estado; Capoeira; Amefricanidad; Afrodiáspora.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, meus agradecimentos destinam-se à minha família. Esse núcleo primeiro e último de relações afetivas, que mesmo com algumas (muitas) dificuldades me possibilitaram ser a pessoa que sou hoje, de caráter e de alma. Mamãe e papai amo vocês com toda força do meu ser e agradeço por terem me dado a vida.

Agradeço ao Mestre Pinguim por todos os ensinamentos passados, pelas escutas quando mais precisei, pelo ombro amigo, pelo acolhimento e também pelas broncas, pelos aprendizados transmitidos somente pelo exemplo de ser. A ele “devo dinheiro, respeito e admiração”. Agradeço também a Mestre Marcos meu primeiro Mestre de Capoeira dos doze aos dezoito anos do grupo Caifazes.

Peço a benção e agradeço a meu Zelador de Santo, Taata Katuvanjeci por esses quatro anos de aprendizados na espiritualidade do Candomblé Angola, bem como toda a minha família do Inzo Tumbansi que amo e admiro demais. Agradeço à minha divindade, às minhas entidades e espíritos protetores de ancestrais que me acompanham.

Agradeço também as minhas irmãs e irmãos mais novos e mais velhos do Núcleo de Artes Afro-brasileiras na USP, que essa arte e saber também possam nos transformar em companheiros de luta contra a discriminação racial e inclusão do negro dentro da Universidade de São Paulo e da sociedade em geral.

Agradeço profundamente a todo apoio e incentivo dos pesquisadores da USP que se solidarizaram ao caso de racismo que vivi na própria PPGAS.

Agradeço a minhas amigas que considero irmãs de alma e jornada por todo apoio, risadas e acolhimento nos momentos mais difíceis. Minha vitória é a de vocês também e vice-versa!

Agradeço, por fim, ao meu orientador, John Dawnsey pela generosidade de acreditar em mim e nessa pesquisa e pelo reconhecimento do trabalho do Núcleo e dos saberes de Mestre Pinguim.

SUMÁRIO

I. MINHA TRAJETÓRIA	07
II. INTRODUÇÃO	10
III. METODOLOGIAS DE PESQUISA	18
IV. OBJETIVO DA PESQUISA	20
A) Objetivo geral	20
B) Objetivos específicos	20
CAPÍTULO 1 – A capoeira na construção do Brasil-nação	22
1. A capoeira na construção da história do Brasil: perseguida e criminalizada	22
2. O racismo científico no século XIX e o projeto de construção da nação: capoeira, de símbolo nacional à patrimonialização	28
3. A presença das mulheres na capoeira	34
4. A capoeira de Mestre Pinguim (Núcleo de Artes Afro-brasileiras na USP)	39
5. Os elementos da capoeira: capoeira como performance do corpo	47
5.1. Dança: mandinga para disfarçar	51
5.2. Luta pela liberdade: a dança da guerra	52
5.3. Música e percussão: ritmos e musicalidade	54
5.4. Cultura que transmite valores civilizatórios: educação	56
5.5. Ritual: influência das religiões de matrizes africanas	57
5.6. Patrimônio: bens culturais	61
CAPÍTULO 2: O papel da identidade e da cultura na construção do sujeito-cidadão	66
1. Teorias da identidade negra e afrodiaspórica	66
2. Amefricanidade, Negritude e Crioulização	73
3. Desmistificando a Miscigenação, o Colorismo e a Apropriação Cultural	100
4. Contribuições das tradições espirituais, artísticas e culturais de matrizes africanas ...	101
CAPÍTULO 3: Estado democrático de Direito forjado sob à égide do racismo e do patriarcalismo	113

1. Direito à identidade? Uma visão a partir do direito sistêmico	113
1.1. Direitos culturais e direito à identidade: reflexões	114
2. De racismo à injúria	117
3. A criminalização das expressões sociais, artísticas, culturais e religiosas afro-brasileiras.....	126
4. Reivindicação de direitos: formação de identidade cultural e política	130
5. De bom escravo à mau cidadão	133
V. À GUIA DE CONCLUSÃO: Desafios para a preservação da capoeira e para a construção da identidade em um Estado democrático de direito	143
VI. REFERÊNCIAS	149

MINHA TRAJETÓRIA¹



Sendo mulher negra nascida e criada na periferia, minha familiaridade com temáticas envolvendo violações de direitos humanos, desigualdades e iniquidades raciais, econômicas, sociais, culturais, regionais e institucionais é imediata. Situações concretas do cotidiano da maioria da população brasileira, como a falta de acesso aos bens públicos, da saúde à educação, e as barreiras estruturais de mobilidade, de permanência e de moradia, bem como a relação seletiva do sistema de justiça criminal, me atravessaram durante minha formação.

Ademais, sinto que cresci entre dois mundos, o mundo da negritude² e o mundo da branquitude, sem, contudo, pertencer a nenhum deles. Filha de pai argentino branco e de mãe baiana negra retinta, minha trajetória está interseccionada com relações de raça, de gênero e de classe, compreendendo aqui o racismo enquanto uma ideologia estruturante da sociedade brasileira.

Cursei o ensino médio em escola particular com bolsa de estudos parcial, junto com meu irmão mais novo, no bairro de Interlagos, na região sul de São Paulo. Sou nascida e criada nessa zona da cidade, mais especificamente no bairro de Jardim São Bernardo, localizado depois do Grajaú e antes de Parelheiros, onde até hoje reside minha mãe. Nós levávamos, todos os dias, cerca de cinquenta minutos no transporte escolar para chegar à escola. No entanto, minha sorte na infância e na adolescência foi ter tido acesso a inúmeras atividades extracurriculares, como balé, ginástica olímpica, xadrez, tênis de mesa, e à prática que permanece até hoje em minha vida e que me permitiu ter crescido no meio artístico e cultural: a capoeira.

Sempre fui incentivada, pelo meu pai, a fazer faculdade, porém, como ele não tinha recursos para custear uma particular, a mim coube estudar para conseguir uma bolsa no cursinho Anglo, onde eu teria uma chance de estudar para passar em uma universidade pública. Sabia que a Universidade de São Paulo (USP) era a melhor universidade do Brasil, e que teria que estudar muito para conseguir passar e realizar este sonho. Estudei, com bolsa, durante quatro

¹ Sankofa é o símbolo da cosmovisão africana constituído por um pássaro olhando para trás, traduzindo uma filosofia que diz que, para um indivíduo, para um povo, só é possível seguir em frente através do conhecimento do passado, a consciência de “onde é que se veio”. Nesse exercício de narrar minha própria trajetória, trago esta simbologia que também pode ser traduzida como “nunca é tarde para olhar e pegar o que ficou para trás”. Sankofa faz parte do sistema de preservação e de transmissão dos valores acumulados pelos Akan, povo presente em Gana, na Costa do Marfim, no Togo e em outros países do oeste da África. Este sistema constitui-se pela utilização de símbolos para transmitir ideias e representar conceitos, ditados ou provérbios.

² Conceito cunhado por Aimé Césaire e Senghor (ANO).

anos no Anglo João Dias, mas não passei na USP, passei na Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

No início, foi uma frustração, porque queria muito estudar em uma universidade pública, em especial a USP. Porém, não aguentava fazer um quinto ano de cursinho. Por incentivo do meu pai, adentrei a PUC-SP em 2009, pleiteando as bolsas de estudos possíveis. No entanto, neste ano, o Programa Universidade para Todos (PROUNI) ainda não aceitava ingressantes que tinham sido bolsistas em escola particular, ao mesmo tempo que a PUC-SP estava em crise e não abria nenhum edital para seleção de bolsas de graduação.

Por um ano e meio, eu fiquei com dívidas na PUC-SP, até que consegui um financiamento estudantil que cobria os mensalidades do meu curso. Do ponto de vista imediato, foi um alívio, na época, conseguir o Fundo de Financiamento Estudantil (Fies), porém, numa perspectiva a longo prazo, tenho até hoje, e pelos próximos anos, o compromisso de devolver esse empréstimo: desde 2016 – e pelos quinze anos que o seguiram e seguirão –, todo mês, tenho que pagar R\$ 750,00 (setecentos e cinquenta reais).

A análise envolvendo a minha trajetória escolar em cotejo com a análise dos conceitos de capital social, de capital cultural e de capital econômico de Pierre Bourdieu (1991) revelam um quadro trágico do *status quo* presente no sistema educacional brasileiro atual. O capital econômico e o cultural, de acordo com Bourdieu, são os “dois princípios de diferenciação fundamentais” do que ele chama de “sociedades diferenciadas” (1991, p.17), sendo que a instituição escolar desempenha um papel determinante na reprodução do capital cultural, e, portanto, na reprodução da estrutura do espaço social. Desse modo, percebe-se como a instituição escolar, na verdade, ocupa a função de atuar como um dos fundamentos da legitimação da dominação.

No meio desta luta por (sobre)vivência, trabalhei durante toda a faculdade, desde o segundo ano do curso de Direito: primeiro como assistente de pesquisa no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), e depois como estagiária na Defensoria Pública de São Paulo. Foram dois anos de atuação no CEBRAP, mas apenas no segundo que consegui uma bolsa de iniciação científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Na Defensoria Pública, atuei em todas as áreas do Sistema de Justiça Criminal, passando dois anos no Fórum Criminal Barra Funda. Lá percorri desde as Varas Singulares, até o Departamento de Inquéritos Policiais (DIPO) e a Vara de Execução Criminal. Trabalhei também seis meses no Núcleo Especializado de Igualdade Racial e Diversidade de Gênero.

Como a PUC-SP se localizava há quase duas horas da minha casa, e eu ficava exausta com essa rotina, durante os últimos três anos de faculdade fui morar no centro de São Paulo, dividindo um quarto de pensionato com mais oito mulheres. O valor da vaga, na época, era de R\$ 300,00 (trezentos reais) mensais. Depois, morei um ano com meu pai, que alugou um apartamento em um bairro perto da minha faculdade.

Em 2011, adentrei o curso de Ciências Sociais na USP. Queria desistir do curso de Direito por me sentir incompreendida e hostilizada em um ambiente elitizado, racista e preconceituoso, frequentado por pessoas com valores ocidentais e burgueses, e que tinham uma realidade muito distinta da qual sou oriunda. Além da decepção em relação ao meio e ao ensino do Direito de forma geral, posicionado enquanto uma ciência burocratizada, técnica e apática à realidade social, eu queria compreender os mecanismos de funcionamento da sociedade, lutar contra o funcionamento do sistema que reproduz desigualdades. Por conta disso, escolhi prestar o vestibular de novo e consegui realizar meu sonho de estudar na USP.

Neste meio tempo, me tornei ativista engajada em demandas de diversos movimentos sociais. Do movimento negro, do movimento feminista, da comunidade LGBTQIA+, dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas, de comunidades quilombolas e indígenas, de imigrantes africanos, caribenhos, asiáticos e árabes. Tive a oportunidade também de trabalhar como pesquisadora do Núcleo de Direito e Democracia (NDD) do CEBRAP, com bolsa FAPESP, durante dois anos (2010-2012), desenvolvendo pesquisas qualitativas e quantitativas sobre as leis nº 7.716/89 e nº 11.340/06. Elas correspondem, respectivamente, à legislação antirracista, e à legislação de combate à violência doméstica. No núcleo, analisávamos as decisões judiciais, os argumentos diferenciadores de racismo e de injúria racial e os requisitos configuradores da violência doméstica, bem como os projetos legislativos da Câmara e do Senado sobre o tema.

Escolhi trancar durante dois anos o bacharelado em Ciências Sociais para me formar no curso de Direito, que concluí em 2013. Passei na Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) em 2014 e, desde então, iniciei minha atuação profissional como advogada autônoma engajada em demandas dos movimentos sociais, especialmente do movimento negro, dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas e do movimento feminista.

Venho atuando com empenho em projetos que busquem a construção da justiça racial, social e econômica em nosso país. Paralelamente, estudei para concursos públicos estaduais das Defensorias Públicas que, apesar de não lograr êxito, me permitiu trabalhar nas mais diversas

áreas do Direito, desde Direito Penal, Cível, Administrativo, até o Direito do Terceiro Setor, Autoral, Cultural e Artístico.

Tive, também, a oportunidade de realizar, sob a orientação do Prof. Dr. Gustavo Junqueira, a minha monografia de conclusão de curso, apresentada com o título: “Sistema Penal e Racismo: contribuições à criminologia crítica” (2013). A partir de então, pude analisar e perceber as articulações do sistema penal brasileiro, as quais criminalizam, preferencialmente, os jovens negros e/ou periféricos. Sendo que esse fenômeno acontece desde a sua formação, no sistema penal colonial-mercantilista (1500-1822), passando pelo sistema penal imperial-escravista (1822-1889) e pelo sistema penal republicano positivista (1890-1990), chegando ao atual, o sistema penal neoliberal (de 1990 em diante). Pude, ainda, analisar como o racismo, enquanto elemento ideológico estruturante do sistema penal, é o critério infalível, tanto para a política de segurança pública, relacionada às polícias, quanto para a política criminal, relacionada ao cumprimento de pena.

A partir dessa minha monografia de conclusão de curso sobre o sistema penal e o racismo, em conjunto com meus estudos dentro das Ciências Sociais, tenho realizado palestras, seminários, oficinas e workshops sobre as injustiças perpetradas pelo sistema de justiça criminal, e também como podemos incidir politicamente enquanto cidadãos e enquanto sociedade civil organizada. Em relação às estratégias e às ferramentas de monitoramento das ofensas discriminatórias, penso que ainda falta embasamento teórico para o combate e a devida reparação, tanto por meio da lei estadual nº 14.187/10 no âmbito administrativo e por meio da via criminal pela lei nº 7.716/89, quanto na seara cível através de Ação de Danos Morais de natureza discriminatória. Em se tratando de ofensas e de discursos de ódio proferidos por meio da internet, a Delegacia de Polícia de Repressão aos Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECRADI) não possui estrutura capaz de suportar a quantidade de casos e a extensão desses delitos de grande propagação e de difícil localização dos autores.

Nesse sentido, a falta de políticas públicas que possam enfrentar a discriminação racial de forma eficaz e contundente, tanto institucional quanto estruturalmente, é um dos fatores que me impele a percorrer o caminho acadêmico que tenho trilhado. Outra questão que me mobiliza é a escassa quantidade, protagonizadas por autores negros e negras, de concepções teóricas e de hipóteses metodológicas sobre a formação do Estado nacional brasileiro e do Estado democrático de Direito. Isso tanto na área das Ciências Sociais, quanto (principalmente) na área das Ciências Jurídicas. Assim, adentrei o mestrado no programa de Antropologia Social da USP em 2019, estudando, a partir de autores do pensamento social caribenho, conceitos complexos

como racismo, miscigenação, cultura e identidade, e seus respectivos papéis na formação do Estado nacional brasileiro e do Estado democrático de Direito.

Nós, mulheres negras, ainda estamos subrepresentadas nas esferas de poder, ao mesmo tempo que estamos bastante presentes no cárcere, no mercado informal e nos empregos terceirizados. Pude constatar este fenômeno a partir da minha vivência e de meu estudo de iniciação científica sobre mulheres negras a partir da trajetória de Lélia Gonzalez, sob orientação da Prof. Dr. Flávia Piovesan (2012). É exatamente este quadro que viemos aqui reverter.

Sobre este trabalho, trago uma breve síntese, uma vez que, quando estudei Lélia, ela era negada e invisibilizada pela academia. Desenvolvi uma análise dos direitos humanos das mulheres negras a partir da trajetória da Lélia Gonzalez, militante e intelectual do movimento negro e do movimento de mulheres negras nas décadas de 1980 e 1990. Este análise se deu à luz dos tratados referentes às temáticas de gênero e de raça do Sistema de Proteção Global de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) e do Sistema de Proteção Interamericano (OEA).

Outro aspecto que reivindico e menciono de forma prosaica em minha trajetória é a capoeira. A capoeira para mim é um instrumento de reprodução da vida a partir da conexão com a minha ancestralidade africana. É ela que me dá forças para atuar perante o judiciário brasileiro, perante os espaços de poder colonizados, elitizados, embranquecidos e ocidentalizados. Na certeza do meu lugar e do meu espaço, de forma autêntica e inovadora. Deste modo, ela é muito mais do que uma dança, jogo ou luta para mim.

Sou marcada por um nome que aparece em uma das cantigas mais tradicionais da capoeira. Cantiga que diz “Ai ai Aidê, joga bonito que eu quero aprender”. Este nome que carrego foi uma homenagem da minha mãe à minha avó paterna argentina, Dona Haydée Concepción Soula, senhora que nos brindou com sua presença ativa até os meus oito anos de idade. Ademais, quando meu avô materno, Seu Paixão, como era conhecido, faleceu, descobri que minha bisavó se chamava Idalina. Idalina é outro nome feminino tradicionalmente mencionado em cantigas de capoeira – “É de manhã Idalina tá me chamando” –, e até mesmo faz referência a um toque de berimbau com jogo específico na capoeira.

Assim, minha ancestralidade africana e europeia se une para dar vida a uma mulher afro-latina, intelectual e trabalhadora, que honra profundamente suas raízes em tudo o que faz. E com este trabalho de escrita acadêmica não poderia ser diferente. Sentindo-me totalmente

transparente em relação à verve que me move, sigo agora para a minha pesquisa de mestrado com a introdução ao trabalho.

INTRODUÇÃO

A covardia coloca a questão: 'É seguro?' O comodismo coloca a questão: 'É popular?' A etiqueta coloca a questão: 'É elegante?' Mas a consciência coloca a questão: 'É correto?'

E chega uma altura em que temos de tomar uma posição que não é segura, não é elegante, não é popular, mas o temos de fazer porque a nossa consciência nos diz que é essa a atitude correta

Martin Luther King

Articulamos as noções de identidade, cultura e estado a partir da experiência comum da escravidão e da cana-de-açúcar, duas grandes máculas de nascimento da América do Caribe, elementos cuja similitude com toda a América Latina demonstra a pertinência para os estudos antropológicos das Populações Africanas e Afro-brasileiras.

Práticas artísticas, culturais e religiosas relacionadas a essas populações foram criminalizadas ao longo da história social de desenvolvimento de países como Brasil e outros países da diáspora africana. O fato de tornarem-se interesse de tipificação penal pelo Estado instituído revelam sua relevância e imprescindibilidade para formação de dimensões importantes de nossa sociedade.

A Capoeira enquanto prática de resistência dos africanos escravizados no Brasil foi fortemente perseguida durante o período do Império e criminalizada com o advento da República. A experiência do negro no país e na diáspora africana está intrinsecamente relacionada à experiência da escravização, que foi uma ação política das elites dominantes da Europa na época. O que verificamos não é o descobrimento dos portugueses do continente africano e dos “índios”, mas sim a invasão portuguesa com extermínio dos povos tradicionais.

Essa foi a realidade da colonização afro-pindorâmica³ no Brasil. Com a abolição legal da escravidão em treze de maio de 1888 a população negra continuou marginalizada, perseguida e criminalizada na sociedade. Isso impediu a ascensão social de grupos negros no interior do país, embora suas culturas tenham sido incorporadas de forma indelével na formação social, artística, cultural, histórica e econômica do país.

No início do século XX, diferentes projetos nacionais de construção de uma identidade brasileira entraram em disputa. O projeto vencedor foi o do embranquecimento da população, uma vez que as elites constituídas na época tinham a intenção de tornar a sociedade brasileira

³ Como define Nego Bispo, liderança política e espiritual quilombola - que tive a honra de conhecer pessoalmente, me tornar amiga e assistir palestras em Congresso na UFBA. Ver: SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, quilombos: modos e significados. Brasília: 2ª edição, Ayô, 2019, p. 16.

mais próxima da tez do branco europeu. Vigorou o racismo científico que na realidade de científico nada tem, pois, considerada a raça branca como superior à raça negra em razão de traços fenotípicos e biológicos que hoje sabemos nada tem de científico e sim inventado e propagado para explorar economicamente e enganar o ser humano. Só existe uma raça e ela é a humana. Contudo, criou-se esse tipo de hierarquização social como forma de legitimar a violência de seres humanos contra outros, uma verdadeira tragédia e crime contra a própria humanidade.

O apagamento de muitas de suas tradições pela colonização, o não acesso à terra própria, a proibição da população ex-escravizada de estudar e frequentar os bancos escolares, a criminalização de expressões artísticas e culturais de matrizes africanas ou afro-pindorâmicos foram graves prejuízos suportados por essas populações.

A vinda de imigrantes europeus como trabalhadores livres na recém proclamada República do Brasil representa a primeira ação afirmativa adotada pelo Estado brasileiro, uma vez que protegia a vinda dos imigrantes para cá. Eles tiveram sua vinda e permanência totalmente subvencionadas e auxiliadas pelo Estado: o transporte por meio da oferta de passagem dos navios, concedido títulos de propriedades agrícolas e divisão em lotes por família, inclusive prevendo as formas e modo de pagamento dos auxílios aos imigrantes, as sementes e conforme o decreto 528/1890⁴.

É indignante constatar que a elite racista, eugênica, eurocristã, monoteísta da época utilizou o aparato estatal para beneficiar grandes proprietários de terra da época e para conceder tamanhos favores e auxílios a população europeia imigrante. Em um país onde havia milhões de africanos e seus descendentes recém libertados da escravidão sem acesso a nenhum dos bens materiais que construíram, tamanha injustiça foi cristalizada. Essa realidade precisa ser escancarada de uma vez por todas.

A contra gosto dos governantes e idealizadores desse projeto nacional republicano racista, colonial, eurocristão, patriarcal e intolerante, a capoeira se popularizou e tornou-se conhecida e praticada por todo o Brasil. Não nos surpreende, portanto, que a Capoeira tenha sofrido esse processo de criminalização, depois folclorização a partir da incorporação como

⁴ Dentre outros, “Capítulo V - Dos favores concedidos pelo Estado; Capítulo VI – Da effectividade dos favores – Modo de pagamento”. Decreto 528 de 28 de junho de 1890, disponível no site da Câmara. Acesso em: 17 jul. 2022.

símbolo nacional e hoje vive a esportivização, após ser reconhecida como patrimônio cultural imaterial nacional e internacionalmente.

Foi conveniente para essa elite de ideais eurocêtricos incorporar como símbolo da identidade brasileira a prática da Capoeira que já estava difundida em todas as regiões do país. E ainda, posteriormente exportar essa prática para construir uma imagem de democracia racial, como se no Brasil não houvesse discriminação racial. Até hoje, inclusive, verificamos que essa imagem de um país onde não há racismo é exportada pela mídia e por discursos oficiais. Foi somente no governo do Fernando Henrique Cardoso que, pela primeira vez, o governo federal admitiu, em discurso oficial, que havia racismo no Brasil⁵. Percebemos, pois, o entrelaçamento entre as noções de identidade negra, capoeira e estado democrático de direito no país.

Dessa forma, a presente pesquisa é dividida em três capítulos. No primeiro capítulo chamado “A Capoeira na Construção do Brasil-nação: da criminalização à símbolo nacional” fizemos uma reconstrução historiográfica do período imperial à república focalizando no trato estatal dirigido à população africana e seus descendentes escravizados no continente. Expomos teorias pseudocientíficas propagadas no século XIX conhecidas como “racismo científico” e eugenia e suas influências na construção do Brasil enquanto nação. Também nos debruçamos sobre registros da prática da Capoeira nos séculos XIX e XX, por meio da presença das mulheres.

Após, trazemos a Capoeira de Mestre Pinguim, minha grande referência e mestre dessa prática cultural de resistência e saber ancestral. Assim, fizemos uma pequena homenagem e celebração de sua vida, sua trajetória e seu grande legado que vem sendo construído com muito derramamento de suor. A partir de então investigo os elementos da Capoeira, que é uma prática multidimensional, uma vez que abrange diversos aspectos do ser humano. A partir das noções de experiência e performance mostramos o quanto a Capoeira toca, afeta e move múltiplos sentidos do ser.

Utilizei uma divisão a partir dos critérios de análise subjetivo e objetivo. No primeiro aspecto dissertamos sobre o elemento da dança, da luta e da música. Na segunda dimensão trouxemos a cultura o ritual e o patrimônio. Optei por essa categorização, uma vez que a Capoeira demonstra influenciar tanto aspectos da construção da subjetividade de cada indivíduo,

⁵ Discurso oficial do presidente da República à época, Fernando Henrique Cardoso, proferido em 21 de novembro de 2002, por ocasião da cerimônia de comemoração da Semana da Consciência Negra, momento no qual apoiou o início da política de concessão de bolsas de estudos para candidatos negros ao Concurso de Admissão à Carreira Diplomática do Instituto Rio Branco – Itamaraty.

como a formação estrutural em cenários mais amplos de nossa sociedade envolvendo instituições.

No segundo capítulo intitulado “O papel da identidade e da cultura na construção do sujeito-cidadão” fizemos uma discussão mais teórica-conceitual com uma revisão bibliográfica dos estudos identitários e pós-identitários. A Diáspora africana ao redor do mundo e, em especial, da América Latina produziu dinâmicas sociais semelhantes. Deste modo, reunimos autores negros brasileiros, norte-americanos e caribenhos (ou afro-brasileiros, afro-norte-americanos e afro-martinicanos, utilizando a terminologia da região) para, em cotejo, afirmar a riqueza cultural em torno das definições da identidade negra.

Trouxemos temas polêmicos como a miscigenação e a apropriação cultural, bem como ressaltamos as contribuições das tradições espirituais, artísticas e culturais de matrizes africanas para a formação do Brasil.

Por fim, no último capítulo, “Estado democrático de direito forjado sob à égide do racismo e do patriarcalismo” promovemos uma reflexão crítica sobre a criação e o funcionamento do aparato estatal no país. Primeiro assinalamos sobre a importância da noção de identidade enquanto uma necessidade humana universal e, portanto, um direito. Após, realizamos uma análise crítica do aparato punitivo estatal a partir da criminalização do racismo e da injúria racial. Também resgatamos como o tratamento das instituições estatais para com a população negra estiveram mais relacionadas ao sistema penal do que qualquer outro órgão ou poder estatal.

A reivindicação de direitos, nesse cenário violento para o segmento negro torna-se fundamental sob a ótica dos direitos humanos, do direito internacional e das lutas por reconhecimento de garantias e direitos fundamentais. Demonstramos como os indivíduos negros passaram de bons escravos a maus cidadãos⁶.

À guisa de conclusão da presente pesquisa identificamos que ainda há desafios contundentes para preservação da Capoeira e para a afirmação e construção da identidade negra sob um estado democrático de direito forjado sob a ideologia do racismo. Constatamos o quanto o direito reproduz desigualdades e injustiças históricas e o Estado democrático de direito precisa

⁶ Citando frase utilizada em título do livro de Clóvis Moura, “O negro, de bom escravo a mau cidadão?”. São Paulo: 2ª edição, Dandara, 2021.

ser responsabilizado pelas condições subalternas e de desfavorecimento as quais se encontram as famílias negras brasileiras.

METODOLOGIAS DE PESQUISA

Trata-se de trabalho oriundo de diversas fontes de conhecimento científico, cultural e artístico com uma abordagem qualitativa e etnográfica. Como metodologia teórica traçamos alguns referenciais bibliográficos relacionados aos campos da Antropologia das Populações Afro-diaspóricas, Antropologia da Performance e Antropologia do Direito. Articula-se enquanto ferramenta teórica os conceitos de amefricanidade de Lélia Gonzalez e de negritude de Aimé Césaire para aprofundarmos no debate identitários a partir de autores negros e negras da América Latina.

No campo cultural e artístico utilizamos a oralidade como fonte de pesquisa a partir de entrevistas, histórias e conhecimentos contados e compartilhados por Mestres e Mestras consagrados da Arte e Cultura Afro-brasileira nos estados de São Paulo e Bahia. Participei de eventos importantes nos últimos dois anos nas cidades de São Paulo, Salvador, Santo Amaro e na Ilha de Itaparica. Nesses locais pude estabelecer relações muito próxima com Mestres e Mestras de Capoeira Angola e Regional. Ressalto o nome dos Mestre Marcos, Mestre Pinguim, Mestre Zeca, Mestre Gato Góes, Mestre Jaime de Mar Grande, Mestre Roxinho, Mestre Augusto, Mestra Janja, Mestra Dandara e Mestra Samme.

Também incluo neste trabalho conhecimentos oriundos de lideranças de religiões afro-brasileiras, povos tradicionais de terreiros e comunidades de matrizes africanas. Faço para enquanto iniciada há quatro anos do Inzo Tumbansi Tua Nzaambi Ngana Kavungu, terreiro de Candomblé Angola, cuja liderança e zelador de santo é Taata Katuvanjeci. Além disso, Mestre Pinguim já nos levou para os terreiros de Candomblé Jeje, o Bogum de Mãe Índia e Candomblé Ketu, o Ilê Axé Omin de Mãe Edinha.

Complementando este projeto metodológico também fizemos uso de fontes audiovisuais, listando todos os filmes de capoeira produzidos e disponíveis para acesso ao público no Youtube, gratuitamente, além de alguns de acesso restrito. Ademais, o zelo à ética de pesquisa faz parte dessa dissertação, na qual respeita-se as regras de citação, bem como os direitos autorais, preservando-se um percurso autêntico e fluído de investigação e escrita acadêmica.

Desse modo, a pesquisa foi dividida em quatro etapas: a primeira consistiu na realização das disciplinas obrigatórias da pós-graduação; a segunda parte envolveu a reescrita do projeto

de pesquisa após a mudança de orientador; a terceira consistiu na reunião do material de campo do trabalho etnográfico coletado a partir da participação e vivências em eventos de Capoeira Angola e por fim, a elaboração e escrita da dissertação em si.

Como diz o texto de Jeanne Favret-Saada, *Ser afetado* (2005), ao ser afetada de forma afetiva pelo seu campo de pesquisa, nuances antes não reveladas aos pesquisadores ordinários do campo se revelam. É nas conversas informais, nas reações espontâneas, na forma de dar risada e de levar a vida que vamos compreendendo a real relevância do fazer etnográfico.

Trata-se de trabalho bibliográfico na maior parte cujo momento envolveu a leitura cuidadosa, secundariamente, tendo em vista minhas questões de pesquisa, uma biografia de textos críticos sobre a obra dos autores.

Levando-se em conta os conhecimentos adquiridos, releremos os textos dos autores em questão para responder as questões levantadas na apresentação da presente pesquisa, elaborando conclusões e paralelos com as discussões da literatura na América Latina.

OBJETIVO DA PESQUISA

A) Objetivo geral

O objetivo central deste estudo é circunscrever a capoeira enquanto uma prática cultural de resistência de matriz africana desenvolvida no Brasil, a qual abrange relevante papel na atual formação do Estado Democrático de Direito com a Constituição de 1988. Em suma, evidenciam-se as narrativas oficiais para gerar coesão social e compor a estrutura institucional, em contraposição da história social brasileira inserida no contexto da colonização e da escravização de povos africanos e ameríndios por europeus, resultando na formação deste grande Atlântico Negro.

Qual o papel da capoeira na experiência subjetiva de sujeitos/cidadãos negros e negras? A valorização da experiência do ser mulher negra, constando com ponto de vista privilegiado, é trazida ao centro da discussão. Para tanto, também promovemos um diálogo entre os conceitos de “amefricanidade”, cunhado por Lélia Gonzalez (1985), e de “negritude”, elaborado por Aimé Césaire (1987), ambos intelectuais que se apropriaram de forma crítica das tradições de pensamento dos países colonizadores para ressignificá-las.

Ademais, temos como meio de análise o campo etnográfico realizado com Mestre Pinguim do Grupo de Capoeira Angola e Dança Afro Guerreiros e Guerreiras de Senzala no Núcleo de Artes Afro-brasileiras na Universidade de São Paulo. Campo que envolve os grupos de Capoeira nas cidades baianas de Santo Amaro da Purificação, de Salvador e de Ilha de Itaparica, assim como a trajetória da pesquisadora como capoeirista desde os doze anos de idade, apresentando a Capoeira enquanto dança, luta, música, cultura, ritual e patrimônio.

B) Objetivos específicos

- a) Inovar no cenário de produção de conhecimento relacionado aos campos dos Direitos Humanos e da Antropologia no tocante aos estudos de identidade, raça e mecanismos de funcionamento das instituições no Brasil e no Caribe;
- b) Contribuir para a compreensão do panorama do hibridismo social e cultural no Brasil e no Caribe;
- c) Alçar à capoeira título de prática cultural de resistência afro-brasileira com impacto nas instituições estatais brasileiras;

- d) Valorização do Núcleo de Artes Afro-brasileiras na Universidade de São Paulo e reconhecimento do trabalho realizado pelo Mestre Pinguim desde 1999 na USP;
- e) Tornar-me referência em um estudo de autoria feminina negra capoeirista sobre a Capoeira, Identidade e Estado Democrático de Direito.

CAPÍTULO 1: A capoeira na construção do Brasil-nação

1. A capoeira na construção da história do Brasil: perseguida e criminalizada

Práticas artísticas, culturais e religiosas relacionadas às populações africanas e afro-brasileiras foram criminalizadas ao longo da história social de desenvolvimento de países como Brasil e outros da diáspora africana. O fato de muitas dessas práticas tornarem-se interesse de tipificação penal pelo Estado instituído revela sua relevância e sua imprescindibilidade para a formação de dimensões importantes de nossa sociedade.

A escravidão e a cana-de-açúcar são duas grandes marcas do nascimento da América Latina e do Caribe. A opção política de adotar a produção no formato de monocultura para exportação, conhecida como plantations de cana-de-açúcar e, posteriormente, de café, com mão-de-obra escravizada de africanos, de ameríndios e de seus respectivos descendentes, encontra paralelos entre o Brasil, a Martinica, os Estados Unidos e outros países.

Até o século XVIII, nesses territórios, ora continental, ora insular, a paisagem rural de cultivo era o principal ambiente de convivência, de sociabilidade e de interação entre membros das comunidades, com aglomerações formadas em grandes centros. Esses grandes centros, depois, deram origem, por exemplo, às cidades e capitais brasileiras, como Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo. Mesmo espoliados, essas pessoas se agruparam e se reuniram em torno de atividades manuais executadas de forma compulsória.

Em torno dos engenhos de cana-de-açúcar é que se formou também a principal figura de poder do Brasil Colônia, os denominados senhores-de-engenho. Este termo merece ser extinto de nosso vocabulário por reproduzir concepções coloniais e racistas de lesa-humanidade. Contudo, sua existência revela a importância da vida nos canaviais e nos engenhos de cana-de-açúcar.

Trago a cana-de-açúcar como espaço ressignificado de resistência e de insurgência contra a escravidão, e que pode ter sido também o primeiro território de prática e de treino da capoeira. Eram nos canaviais que os corpos pretos originários de África se reuniram e articulavam fugas e insurreições. Eles queriam a liberdade a todo custo, lutando com os seus corpos contra as armas, os chicotes e os grilhões. Dessa forma, o manuseio do facão e de outros instrumentos, em conjunto com as tecnologias de cultivo desenvolvidas dentro dos canaviais

possibilitaram o surgimento de formas de enfrentamento às armas dos capitães-do-mato, dos feitores ou dos próprios senhores-de-engenho.

Assim como para os índios Pataxó o dendezeiro é a vida em crescimento e em movimento, na cosmovisão africana, a natureza é composta de vida própria que transmite mensagens aos seres humanos. São energias prestigiosas que devem ser respeitadas, sendo as folhas e as plantas divindades poderosíssimas para essa concepção, pois promovem uma ligação com a ancestralidade⁷ africana.

Em um momento posterior do processo de desenvolvimento do Brasil-Colônia foram nos quintais dos terreiros, locais de prática das religiões de matrizes africanas, e nas comunidades remanescentes de quilombos, que a capoeira foi praticada como treinamento, entretenimento, sociabilidade, conexão com a ancestralidade e a espiritualidade.

A capoeira é reconhecida como patrimônio cultural imaterial da humanidade, em 2008, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e, em 2014, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Antes de ser eleita como símbolo da identidade brasileira e de ser praticada em mais de 150 países no mundo, a capoeira era conhecida, e ainda é, como “matagal” nas áreas rurais. Além de ter sido uma prática criminalizada no Código Penal de 1890, e seus praticantes, por sua vez, punidos com prisão.

“A capoeira é luta por liberdade, é uma arte de destreza corporal”, exalta Mestre Pinguim, do Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP. “São memórias africanas em solo brasileiro, memórias africanas, mas a capoeira é brasileira”, completa. Antes da capoeira estar nas ruas, ela era praticada com facões durante e após as atividades nos canaviais. Alguns movimentos originários da capoeira, como os chutes, possuem o objetivo de desarmar a contraparte. Tanto que ao ir para as ruas nos subúrbios de Salvador e, posteriormente, nas do Rio de Janeiro, havia jogos com navalhas nos pés ao toque de Idalina no berimbau.

Ao me perguntar de qual lugar da África seriam essas memórias, descobri que há autores que já estudaram este assunto, associando-as aos “negros bantus”, ou seja, aos africanos

⁷ No livro “A questão ancestral: África Negra” (2008), Fábio Leite chega à conclusão de que cada sociedade é possuidora de uma “massa ancestral” formada por dois tipos de ancestrais, com “ancestrais de essência mítica (preexistente e divindades) e com ancestrais de essência histórica (ancestrais históricos), referidos a complexos civilizatórios específicos. Isso foi necessário para distinguir os tipos de entes sobrenaturais envolvidos no discurso e para melhor objetivação dos fatos apontados. [...] por razões de método e também práticas, [voltamos] a englobar em um só universo aqueles dois tipos de ancestrais, originando-se assim, formalmente, uma única massa ancestral sem perda da necessária distinção das essências que a compõem (mítica ou histórica)” (LEITE, 2008, p. 378).

pertencentes a um grupo etno-linguístico localizado nas regiões que hoje correspondem aos países do Congo e de Angola, mas que se estendem também por toda a África Subsaariana, envolvendo Camarões, Moçambique e África do Sul, onde estão os reconhecidos povos Zulu. São mais de 20 etnias diferentes.

Segundo Kabenguele Munanga (2009), a colonização realiza uma produção discursiva da tríplice redução do negro: a ontológica, a epistemológica e a teológica. Tal discurso pseudocientífico teorizou a inferioridade racial, corroborando com o interesse de mascarar os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial. A colonialidade se impõe pela força, e impregna nossa subjetividade. De um lado, o “eu moderno dominador”; do outro, um “eu colonizado”, este designado para os descendentes dos espoliados da história. Fisicamente, por meio do genocídio, ou simbolicamente, por meio do epistemicídio, evidencia-se um projeto político implementado pela colonialidade do poder e do saber ao longo da história de formação sociogeográfica da América Latina e do Caribe.

Rememorar a força, a história e a resistência da atuação política das mulheres negras no Brasil desde o período colonial à formação da República brasileira é um compromisso do século XXI. Traçaremos então um breve panorama histórico sobre as relações etnicorraciais no Brasil Colônia e no pós-abolição, o que permite travar os marcos para uma discussão sobre o racismo, de forma séria e comprometida empiricamente.

Percebemos que no pós-abolição nenhuma política reparatória aos negros fora adotada. Pelo contrário, a vida à margem da cidadania foi institucionalmente incentivada através da reprodução do racismo científico, do mito da democracia racial e da adoção de políticas de branqueamento voltadas à população brasileira. Estes fatores contribuíram de maneira inequívoca para a reprodução da ideologia racista no Brasil.

Tendo sido o Direito brasileiro forjado estruturalmente sob a égide do racismo, suas tipificações criminais são, majoritariamente, de expressões e de hábitos culturais oriundos da população negra. A criminalização, portanto, faz parte de um processo de normatização do controle de corpos, de poderes e de saberes subalternizados pela colonialidade.

Com a Lei Áurea (Lei n.º 3.353, de 13 de maio de 1888), o Brasil foi a última nação das Américas a legalmente libertar pessoas escravizadas. Sabemos ainda que a assinatura do documento foi consequência da pressão dos movimentos abolicionistas de dentro e fora do país, e das ações de resistência das pessoas negras escravizadas, além de ser uma tentativa do Império de emplacar mais um reinado. Poucos anos antes, a Lei de Terras de 1850 (Lei nº 601, de 18 de

setembro de 1850) estabeleceu condições que privilegiaram pessoas que já possuíam recursos para a aquisição de terras, o que impediu a população negra, na época ainda escravizada, de se estabelecer territorialmente de maneira autônoma.

A abolição da escravidão não foi seguida de qualquer garantia de inserção das pessoas negras como cidadãs da nova sociedade, nem de fornecimento de condições para que se tornassem assalariadas (e assim, dotadas de potencial econômico para a manutenção de sua existência nessa sociedade capitalista). E menos ainda, de possibilidades de serem tratadas como sujeitos de direitos. Em contrapartida, apenas dois anos depois, encontramos a primeira ação afirmativa estatal, a qual concedia terras, sementes e recursos financeiros aos imigrantes europeus (Decreto nº 528, de 1890); em detrimento a distribuição de terras justa para a população negra recém-alforriada. Este movimento foi descrito como parte do processo de genocídio do negro brasileiro (NASCIMENTO, 1978), caracterizado pelo impedimento do direito de existir de grupos humanos inteiros a partir do uso deliberado de estratégias para o extermínio dos indivíduos deste grupo, seja por: morte física, prevenção do nascimento, tortura, imposição de outra língua, repressão de sua cultura, desintegração de suas instituições políticas, religiosas, entre outras.

Não obstante, durante todo o período entre o século XVI e a assinatura da Lei Áurea, as pessoas negras criaram estratégias para opor-se a esta situação, por meio da ocupação de territórios, a reterritorialização: "os escravos fugitivos reuniam-se em locais ocultos, montanhosos e de difícil acesso, com o objetivo de se fazerem fortes e viverem livres e independentes, conseguindo, em alguns casos, o estabelecimento de culturas à maneira africana" (ORTIZ, ANO apud MOURA, 1987, p. 11). A estes locais passou-se a chamar de quilombos.

Somado às guerrilhas, aos motins e aos assassinatos de senhores-de-engenho, de feitores e de capitães-do-mato, a quilombagem foi a unidade básica de resistência ao escravismo, chamando atenção pela sua continuidade histórica e pela sua expansão geográfica. Do sul ao norte do Brasil e em todos os países da América Latina, "onde existiu o escravismo moderno, esses ajuntamentos proliferaram como sinal de protesto do negro escravo às condições desumanas e alienadas a que estavam sujeitos" (MOURA, 1987, p. 11).

O Quilombo dos Palmares foi o maior quilombo brasileiro, localizado na Serra da Barriga (na época, capitania de Pernambuco), região que hoje pertence ao município de União dos Palmares, em Alagoas. Foi liderado por Ganga Zumba e em seguida por Zumbi e por

Dandara. De acordo com Beatriz Nascimento (2018, p. 329), "o quilombo surge do fato histórico que é a fuga, é o ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade de outro". Partindo da concepção de indissociabilidade entre corpo, território e identidade, a autora analisa a cultura brasileira por meio das relações entre o território e o corpo negro, sendo este redefinido pela experiência diaspórica, pela transatlanticidade e pela transmigração.

A constituição e a redefinição do corpo negro no Brasil se dá pela experiência da diáspora: é pelo movimento do corpo que se esquece do cativo. Foi a luta pela liberdade, valor tão caro aos ancestrais africanos quilombolas, abolicionistas, capoeiristas, que ocasionou a ruptura, resultando na abolição. Desta forma, entendemos que a prática da capoeira, bem como de toda a ritualística envolvida, com seus elementos civilizatórios afro-brasileiros, são de fundamental importância para o fortalecimento da identidade negra brasileira.

Práticas artísticas, culturais e religiosas relacionadas a essas populações foram criminalizadas ao longo da história social de países da diáspora africana, como o Brasil. O fato de tornarem-se interesse de tipificação penal pelo Estado instituído demonstram a sua relevância e a sua imprescindibilidade para formação de dimensões importantes de nossa sociedade. As origens da capoeira remontam, no Brasil, ao período colonial, mais especificamente, a vinda de africanos escravizados para estas terras. Foi uma prática de resistência negra perante a dominação imposta pelos colonizadores, exploradores e saqueadores europeus.

A capoeira, definida como luta-dança-jogo-prática cultural de resistência, se organiza numa estrutura constituída pelos seguintes elementos: circularidade, musicalidade e expressividade, tanto corporal quanto vocal. Essas dimensões se interconectam para envolver diversas habilidades do praticante que, além de saber jogar, precisa tocar os instrumentos e responder ao coro de músicas.

O Código Criminal do Império, editado em 16 de dezembro de 1830, punia a celebração ou o culto de confissão religiosa que não fosse o oficial (art. 276), além de criminalizar a manifestação de ideias contrárias à existência de um Deus cristão (art. 278). No período de 1890 a 1940, por sua vez, a capoeira era uma prática proibida por lei porque era vista como violenta e subversiva. O primeiro Código Penal da República, de 11 de outubro de 1890, criminalizava o curandeirismo (art. 156) e o espiritismo (art. 157), ao mesmo tempo que também apresentava um capítulo inteiro (o capítulo XIII, artigos 402 a 404) focado na criminalização da capoeira.

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal: Pena – de prisão cellualar por dous a seis mezes. Paragrapho unico. E" considerado circunstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art. 400. Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes (Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890).

Sendo o direito forjado estruturalmente sob a égide do racismo, suas tipificações são majoritariamente de expressões e de hábitos culturais oriundos da população negra. Sob esse jugo, o sistema penal imperial escravista representa o primeiro movimento de construção da agenda genocida do Estado brasileiro. Se de um lado a abolição da escravidão pretendia resolver as tensões dos negros, de outro observa-se, nas diversas políticas perpetradas pelo Império, formas de controle, de exclusão, de extermínio e de inviabilização do social dessa população que, nessa nova ordem econômica então vigente, deveria estar “controlada”.

Se antes o controle e a violência sobre a população negra eram exercidos, na maioria dos casos, por parte dos senhores-de-escravos, na nova ordem política, é o aparato repressivo do Estado, até então em estruturação, que será encarregado dessa função. A reforma do Código de Processo Penal em 1841, por exemplo, com a transferência dos poderes da magistratura para as instituições policiais, sinaliza a instauração de um sistema de vigilância, de truculência, de repressão e de eliminação física do contingente social negro. O sistema penal ancorado no âmbito privado começa a se deslocar para o público, criminalizando todas as movimentações dos corpos negros recém-“libertos”. Passou-se das penas de açoites nas ruas para os porões das prisões, inviabilizando a reprodução da vida do segmento negro (FLAUZINA, 2008).

Se na nova ordem econômica o trabalho livre é o que dignifica o homem, a população negra, por não estar incluída nessa lógica, foi considerada massa ociosa, recaindo sobre ela a culpa pela sua condição social. Decorrente do projeto oficial do Estado de incentivar a imigração européia, a população negra foi excluída como força de trabalho e foi marginalizada dentro da sociedade brasileira, sofrendo o peso da dupla discriminação: a de classe e a de raça.

Assim, com a abolição da escravidão e com a posterior fundação, em 15 de novembro de 1889, da República, a passagem do controle da população negra “dos grilhões à algema” materializou-se no sistema penal republicano-positivista, validada tanto pela criminologia positivista quanto pela ideologia da democracia racial. O segmento da população negra passou de “escravo a mau cidadão” na República (FLAUZINA, 2008).

2. O racismo científico no século XIX e o projeto de construção da nação: capoeira, de símbolo nacional à patrimonialização

A inferiorização de certos grupos sociais pela exploração capitalista através do racismo foi – e continua sendo – o grande aparato ideológico para a viabilização do projeto nacional brasileiro. A história da fundação social do país é a história da exclusão e do extermínio das minorias sociais. O sistema penal, fundado em contradições e antagonismos racistas, constitui o grande gestor da repressão, produzindo desigualdades e realizando a manutenção do *status quo*.

O mito da democracia racial foi uma ideologia construída no Brasil durante as décadas de 1920-1930, a partir das ideias eugenistas do francês Arthur de Gobineau e dos darwinistas sociais da Europa. Diversos autores brasileiros desenvolveram obras racistas que até hoje são transmitidas pela elite como conhecimento científico. Dentre eles, Nina Rodrigues, Silva Romero, Monteiro Lobato, Oliveira Viana, Gilberto Freyre e até Euclides da Cunha⁸.

Tais autores corroboram para a propagação da ilusão de que, no Brasil, não há racismo, nem conflitos entre as raças: ao contrário, para eles, todos convivem juntos de forma harmônica tendo as mesmas oportunidades. Forjaram um mito até hoje vivo, o qual, a despeito de sua falsa declaração de harmonia e de igualdade, atribuiu à população negra tudo de mais aviltante que há no ser humano, reforçando estereótipos e reproduzindo a marginalização desse segmento.

Em seu texto “Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária” (2000), Marilena Chauí descreve a importância dos efeitos simbólicos dos mitos na perpetuação daqueles que detém o poder. Isso, pois, conserva um sistema de crenças e, assim, seu vínculo com o passado (escravocrata) na formação do presente, não cessando em encontrar novos meios para exprimir-se.

⁸ Para compreender mais sobre o assunto da eugenia, ver: GOES. Weber Lopes. O pensamento de Arthur de Gobineau no seio do caleidoscópio da ideologia do racismo (2011).

O mito da democracia racial é uma crença articulada ao projeto nacional do Estado brasileiro para dirimir os problemas raciais, afirmando haver democracia entre brancos e negros na concretização de direitos no Brasil. Mesmo com evidências na sociedade brasileira que mostram o contrário, como por exemplo, a divisão de trabalho em que a grande maioria de negros e negras ocupam os trabalhos domésticos e os trabalhos de riscos, aos quais pessoas brancas possuem a opção de não se sujeitar. Assim, propaga-se a ideia de um país como um reduto onde todas as raças convivem harmonicamente, falseando a realidade brasileira de discriminação contra homens, mulheres e crianças negras. Com o mito da democracia racial, esperava-se que os negros embranquecessem através do incentivo a miscigenação como forma de purificação, pois ao misturar as raças, o segmento negro desapareceria, e as pessoas miscigenadas supostamente seriam mais aceitas. É o que se depreende da obra de Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro* (1995).

Esse mito também contribui para a dificuldade de identificação do negro brasileiro. Dilui a negritude numa vasta escala de gradações, contribuindo para enfraquecer a solidariedade entre indivíduos de mesma ascendência e descendência. Reduzindo, assim, a combatividade contra a ordem social, a qual passa a ser vista como natural, e não como fruto de uma construção social. Essa situação, entretanto, é peculiaridade do sistema racista brasileiro, conforme explica Oracy Nogueira (2006). Ao analisar as diferenças de expressão do racismo no Brasil e nos Estados Unidos, Nogueira cria dois conceitos: o “racismo de marca” e o “racismo de origem”. O primeiro é um fenômeno típico do caso brasileiro e o segundo, do caso norte-americano.

Antes da abolição da escravidão no Brasil Império, percebe-se o contraste de dois fenômenos: de um lado, os diferentes níveis de tensões que marcaram a vivência social dos escravos e dos ex-escravos; e de outro, a preocupação hegemônica da elite brasileira em reproduzir a produção intelectual-ideológica das metrópoles colonizadoras europeias. No campo das ciências sociais, as teorias relativas à eugenia e ao darwinismo social tentaram dar conta da realidade social. No campo penal, a criminologia positivista exerceu forte influência. Já no campo filosófico e político, ideias burguesas do Iluminismo indicavam o capitalismo como sistema de produção.

Tais tensões eram resolvidas no âmbito do sistema penal imperial-escravista, o qual possuía estruturas lógicas de atuação pautadas no controle como meio para a produção de morte em massa (FLAUZINA, 2008 p.79). Assim, realizava-se a manutenção de um projeto de segregação racial assentado na violência como forma de dominação. Suas penas corporais, como os açoites, constituem a expressão punitiva máxima, evidenciando vestígios do genocídio

dos africanos e de seus descendentes submetidos à produção escravista. O sistema penal imperial-escravista representa o primeiro movimento de construção da agenda genocida do Estado brasileiro.

No início do século XX, a capoeira era instrumento de resistência contra a opressão policial, e o berimbau, na tentativa de defesa, tornava-se uma arma. As manifestações coletivas de origem africana, entendidas como violentas e ameaçadoras à segurança pública, ou como elementos dissidentes da sociedade “civilizada” que se pretendia criar, passaram a ser alvo de perseguição e de proibição. De acordo com Arjun Appadurai (2009), grupos que chegam ao poder dos Estados, no geral, apresentam projetos para a construção de uma nação homogênea, sendo a existência de grupos “minoritários” considerada um sinônimo de ameaça. Segundo o autor, essa perspectiva de ameaça gera uma “ansiedade da incompletude” que transforma a identidade desses grupos de “majoritária” para “predatória”. Seus governos desenvolvem, assim, estratégias de violências cada vez mais complexas e públicas, que ocorrem em larga escala e visam a assimilação, a submissão ou a destruição dos diferentes, muitas vezes maiorias em quantidade, mas minorizadas em reconhecimento de sua humanidade.

Conforme tenho demonstrado, inúmeras ferramentas jurídicas prestaram-se, durante séculos, a sustentar uma hierarquia inferiorizante da população negra. A criminalização faz parte do processo de normatização e de tentativa de controle, pertencendo, dessa forma, à colonialidade do poder e do saber, como explicado por Munanga (2009), Nascimento (1978) e outros. Tal discurso pseudocientífico teorizou a inferioridade racial, corroborando ao interesse de mascarar os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial. Visando justificar a invasão e a violência sobre os colonizados, o sistema colonial se valeu dos discursos da ciência, da religião e da política.

Contudo, com o objetivo de construir uma imagem nacional que pudesse gerar coesão social, elegeu-se a capoeira e o berimbau como símbolos nacionais. De criminalizada, esta prática passou a ser permitida, incentivada e, posteriormente, exportada para outros países. Entendendo que os corpos negros foram e ainda são considerados ora como ameaça, ora como objetos de consumo, bell hooks (2019) discorre sobre a indissociabilidade entre política e representações, e como a dominação ocorre por meio do controle de imagens. Desta forma, devemos nos atentar aos detalhes do processo e das condições estabelecidas pela descriminalização e pela patrimonialização das manifestações culturais negras, uma vez que a sociedade “patriarcal capitalista supremacista branca imperialista” produz identidades fragmentadas e transforma a negritude em *commodity*.

Neste momento é importante resgatarmos os nomes dos dois grandes precursores e mestres de capoeira: Vicente Joaquim Ferreira Pastinha, Mestre Pastinha (Salvador, 05 de abril de 1889 - 13 de novembro de 1981), o maior nome da Capoeira de Angola; e Manuel dos Reis Machado, Mestre Bimba (Salvador, 23 de novembro de 1899 - 5 de fevereiro de 1974), criador/sistematizador da Capoeira Regional, antiga Luta Regional, cujo nome foi dado devido à proibição da capoeira.

Em 1932, o Mestre Bimba fundou sua primeira academia no bairro do Engenho Velho de Brotas, em Salvador. Nesta década, houve expressivo aumento da prática e da fama da capoeira entre pessoas não negras. O movimento de institucionalização da capoeira deu-se, portanto, pela fundação de academias, como era comum às outras artes marciais. A primeira academia de capoeira que teve alvará de funcionamento foi justamente esta fundada por Mestre Bimba, e tal alvará foi concedido em 1937.

A partir do Código Penal de 1940 – documento com mais de 3.000 tipificações de condutas consideradas crimes, sendo vigente até hoje em nosso país, recebendo apenas algumas alterações –, a capoeira deixou de ser considerada crime. Neste período, Mestre Bimba articulou a inserção da capoeira na Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia (UFBA), e muitos de seus alunos eram filhos e filhas de pessoas influentes.

Em 1953, Getúlio Vargas apertou a mão de Mestre Bimba após uma apresentação exclusiva, levando o presidente a declarar a capoeira como esporte nacional. Ao mesmo tempo, as elites precisavam de um elemento representativo da suposta coesão social brasileira. Desta forma, após este acontecimento, a capoeira e o berimbau foram eleitos como símbolos nacionais, por manifestarem valores civilizatórios afro-brasileiros ao passo que já estavam disseminados entre pessoas de diferentes segmentos etnicorraciais e de classe.

Levaram ainda quase 20 anos para que a capoeira fosse oficialmente reconhecida pelo Conselho Nacional de Desportos, em 1972. Nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, o Estado brasileiro assume a responsabilidade pelo seu patrimônio cultural e o determina como “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Cabendo a ele, assim, proteger “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. A capoeira foi reconhecida como patrimônio nacional imaterial em 2008 pelo IPHAN.

Sua relevância nas políticas culturais se deu apenas nos governos de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2011) e de Dilma Rousseff (2011-2016), principalmente, durante a gestão de Gilberto Gil no antigo Ministério da Cultura (MinC), de janeiro de 2003 a julho de 2008. Instituído em 2008, o Programa Brasileiro e Internacional para a Capoeira enumerava as seguintes ações:

1. A construção de um calendário anual, nacional e internacional, da capoeira;
2. A criação de um Centro de Referência, em Salvador, como espaço de pesquisa, documentação e atividades ligadas à capoeira;
3. A criação de um programa a ser implementado em escolas de todo o Brasil pelo Ministério da Educação, considerando a capoeira como prática cultural e artística, e não apenas como prática desportiva;
4. A criação de uma previdência específica para capoeiristas e artistas em geral;
5. O oferecimento de apoio diplomático aos capoeiristas que vivem no exterior, considerando-os como embaixadores da cultura brasileira, e reconhecimento do notório saber dos mestres;
6. O lançamento de editais de fomento para projetos que usem a capoeira como instrumento de cidadania e inclusão social.

Em relação a alguns dos editais de fomento lançados por este programa, percebe-se como capoeiristas e grupos de capoeira, mesmo que favoráveis a patrimonialização como estratégia de proteção e de resguardo, manifestaram as dificuldades de acesso, em especial, para os capoeiristas “mais humildes”. Dentre os fatores que geram desconfiança em torno da patrimonialização está a falta de transparência na gestão dos recursos e a linguagem burocrática estatal. Se existe um interesse do Estado em apoiar essa arte tombada como patrimônio imaterial nacional, precisa-se reconhecer os mecanismos desta grande rede informal: a sua linguagem, a sua realidade e, o mais importante, as suas reais necessidades. Ao menos uma equipe preparada para dialogar com essa comunidade precisa intermediar esse tipo de política. A seleção dessa equipe deveria ser feita de forma muito séria, e estabelecida a partir das bases acima citadas⁹.

Por outro lado, a patrimonialização poderia consolidar, perante a sociedade, a noção de uma cidadania cultural, na qual as lutas pelo direito à memória, à ressignificação do passado, ao reconhecimento e à valorização da contribuição de povos africanos e indígenas possam ser reivindicadas como forma de reparação às iniquidades sociais, econômicas e políticas.

O processo de salvaguarda da capoeira iniciou-se após o seu reconhecimento como patrimônio cultural imaterial, e foi dividido em três aspectos: 1) ações do Pró-capoeira; 2) candidatura para patrimônio cultural da humanidade; e 3) descentralização e criação dos

⁹ Trecho adaptado da Carta dos capoeiristas: “À comunidade de capoeira e conhecedores do edital Capoeira Viva 2007”.

Conselhos de Mestres. Os capoeiristas participaram de várias etapas de discussão do processo, mas, a partir de 2013, as decisões passaram a ser descentralizadas, visto não haver consenso na comunidade sobre alguns pontos. A descentralização foi importante para contemplar a diversidade dentro da comunidade de capoeiristas (CID, 2020; Processo nº 01450.002863/2006-80, Parecer nº 031/08, Registro da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil). A “Carta/Manifesto dos Movimentos Populares de Capoeira Angola do RJ” encaminhada ao IPHAN em 2013, por exemplo, não se colocou contrária à implementação do Conselho de Mestres, mas evidenciou sua insatisfação com a representatividade e o acesso à informação.

Além da capoeira, diversos outros bens de matrizes africanas foram registrados como patrimônio cultural imaterial, a citar o Samba de Roda do Recôncavo (2004), o Ofício das Baianas de Acarajé (2005), o Tambor de Crioula (2007) e, até mesmo, o Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas (2018). A forma como vem ocorrendo a institucionalização e a patrimonialização da capoeira têm gerado polêmicas, e está longe de ser consensual entre os membros e os grupos de capoeira do Brasil. Em muitas situações, acaba por tirar o protagonismo dos praticantes mais antigos e antigas, apresentando uma tentativa de regulamentação que pode descaracterizar elementos fundamentais à sua própria formação.

Atualmente, tramitam alguns projetos de lei perante o Congresso Nacional (PL 50-b/2007, PL 5222/2009, PL 3640/2020), gerando discussões e dividindo opiniões. Contudo, sob uma perspectiva histórica, quando os representantes do poder do Estado se aproximam, não é para apoiar, mas sim, exercer controle. Especificamente sobre a patrimonialização, percebe-se alguns efeitos colaterais, como o engessamento da prática da capoeira. Os instrumentos jurídicos e as políticas públicas voltadas para os patrimônios culturais podem, ainda, reforçar o mito da democracia racial, por meio da assimilação dos elementos de origem africana e afro-brasileira como símbolos nacionais. Sem, contudo, remunerar os mestres ou apoiá-los efetivamente. Ademais, as representações forjadas e reforçadas sobre a capoeira são, majoritariamente, imagens de pessoas brancas e de jovens, e não de pessoas negras ou de antigos mestres. Um exemplo ilustrativo é quando se pesquisa “mulher capoeira” na principal ferramenta de busca online, o Google, e como resultado aparecem, predominantemente, imagens de mulheres brancas.

3. A presença das mulheres na capoeira

Aqui nos referimos diretamente a dicotomia e as oposições existentes entre matriarcado e patriarcado. Como diz Mestre Pinguim, “As mulheres sempre estiveram presentes na capoeira”. Embora seja controverso os primeiros registros de mulheres capoeiristas, há uma ampla produção sobre a participação das mulheres na capoeira no período contemporâneo. De toda sorte, desde os primórdios de seu surgimento até sua consolidação enquanto prática cultural de resistência afro-brasileira, elas eram e são, quando não as próprias praticantes, esposas, companheiras, irmãs, filhas, primas, netas ou sobrinhas dos capoeiristas.

Mãe Flávia Pinto, em seu livro “Salve o Matriarcado: Manual da Mulher Búfala” (ANO), faz uma historiografia sobre as mulheres tribais no período pré-colonial, refletindo sobre a condição da mulher na época anterior à invasão eurocristã, destacando o protagonismo feminino na colheita, na fertilidade e na política.

A autora explica o quanto a expansão capitalista e o domínio dos corpos das mulheres pioraram nossa vida, ressaltando a história de não valorização e não remuneração do trabalho doméstico. A priorização do lucro ao custo de vidas humanas sacrificam, principalmente, a vida das mulheres, que são as próprias geradoras de vida. Essa cultura capitalista eurocristã destruiu a imagem das ordens sociais de poder e de tratamento igualitário feminino que existiam antes. Gerações de mulheres foram submetidas a esse sistema econômico de exploração forçada de seus corpos, reduzidas à condição de mão-de-obra para ampliação da produção de bens de consumo.

A dominação do corpo da mulher foi estabelecida na Europa durante a Idade Média, após a peste bubônica e a gripe espanhola. Com a morte de muitos homens, o Estado se apropriou dos direitos reprodutivos e sexuais das mulheres. Durante milhares de anos, as mulheres detinham o poder sobre o parto e eram as únicas responsáveis por realizá-los, na medida que os homens respeitavam este conhecimento como sagrado. Parteiras, rezadeiras, erveiras, feiticeiras, curandeiras, boticárias e médicas tradicionais eram as responsáveis por orientar a parturiente nos cuidados pós-parto e com a criança recém-nascida. Havia uma medicina tradicional ancestral presente em todas as culturas e nos povos antigos que dava à mulher a soberania sobre seu corpo, inclusive sobre ervas abortivas, caso fosse necessário ou da vontade da pessoa. Isso colocava mulheres e homens em posição de igualdade.

Os planos de enriquecimento e de expansão econômica fizeram com que os patriarcas exercessem uma deturpação do poder menstrual, místico, oracular, erótico e conceptivo

herdado pelas mulheres, acusadas de bruxaria e queimadas nas fogueiras. A bruxaria nada mais foi do que uma perseguição às mulheres que cultivavam os conhecimentos e práticas femininas ancestrais. No livro “Eu, Tituba: bruxa negra de Salem” (2019), Maryse Condé retrata como as primeiras mulheres a serem perseguidas, violentadas e queimadas na Europa sob a pecha de bruxa foram as mulheres negras, africanas escravizadas e suas descendentes, que possuíam muitos conhecimentos sobre os reinos vegetais e minerais. Muitas delas passaram seus conhecimentos para outras mulheres brancas que também acabaram perseguidas.

Além disso, durante os séculos XVII, XVIII e XIX, expandiu-se a cultura do estupro para o aumento da população e a expansão da mão-de-obra. Com a expansão da escravidão africana, diminuiu-se na Europa a necessidade de mão-de-obra, e às mulheres brancas, atribuiu-se o papel de boa esposa, de cuidadora do lar, sendo esta a sua função social familiar. O machismo produziu um efeito nocivo na saúde mental das famílias, estendendo às mulheres a toxicidade à saúde emocional, física, psicológica, energética e intelectual. Duplas, triplas, quádruplas jornadas de trabalho: "O tempo gasto com trabalho doméstico não é calculado nem reconhecido dentro da economia capitalista como produtor de renda, por isso não é remunerado" (AUTOR(A), ANO, PÁGINA).

Os interesses de construção de uma sociedade capitalista e patriarcal venceu na modernidade. Friedrich Engels, em seu trabalho “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” (2002) descreve como a ascensão do capitalismo e da classe burguesa interferiu nas relações sociais entre homens e mulheres, contribuindo para a subjugação das últimas em relação aos primeiros. O “pátrio-poder” é o poder econômico do patriarcado que beneficia a presença de homens em espaços públicos, subjugando bilhões de mulheres em torno do mundo.

A produção do machismo cabe aos homens, os beneficiários dessa opressão. Contudo, a reprodução dessa lógica pode ser feita tanto por homens quanto por mulheres. Não é distante da nossa realidade mulheres fazerem afirmação consoantes a valores patriarcais coadunando com a “moral e os bons costumes”. A competitividade entre as mulheres, a criação de filhos “machos” e filhas “para casar”, assim como atribuir cores, brincadeiras e papéis específicos a um ou outro gênero são exemplos de ações cotidianas que reproduzem o machismo.

Diante dessa dificuldade de percepção das relações patriarcais, Heleieth Saffioti (2003) indica elementos que permitem a identificação da presença do patriarcado em uma sociedade. Seriam eles: 1) a discriminação salarial e ocupacional, e a dependência econômica das mulheres; 2) a marginalização da mulher na esfera política; 3) o controle da sexualidade e da

reprodução; e 4) a utilização da violência para constranger, intimidar e “corrigir” determinados comportamentos que atentem contra o *status quo* patriarcal.

Todos esses elementos estão presentes em nossa sociedade. Assim, no interior da capoeira não poderia ser diferente. Atualmente, existe uma vasta produção de pesquisadoras angoleiras que vem definindo o “feminismo angoleiro”, conceito que expressa a defesa de direitos iguais entre homens e mulheres dentro da ginga, da Capoeira Angola, partindo do corpo como referencial analítico. Ressaltamos a importância de uma abordagem interseccional que leve em consideração as condições de raça, de classe e de sexualidade, ao lado das de gênero.

Em decorrência do patriarcado, que estrutura práticas machistas em nossa sociedade, muitas vezes a presença feminina não é bem aceita no ambiente da capoeira por parte dos próprios homens capoeiristas. Essas rejeições extrapolam as relações de convivência na medida em que atingem as relações estruturais de gênero. É pela oposição à mulher de tocar um berimbau ou de cantar na roda; ou até mesmo pela agressividade contra nós dentro do jogo de capoeira. Disputas de raça, de classe e de gênero sempre estiveram presentes na capoeira, a qual concentra riqueza de conhecimentos sobre a arte de viver em harmonia consigo, com os outros e com a natureza. É portadora de uma visão de mundo que toca e expande múltiplos sentidos. Talvez daí as disputas em torno de sua prática e de sua reprodução.

Diversas são as pesquisadoras que formularam sobre o feminismo angoleiro, a mencionar Simone Nogueira (2013), Francineide Santos (2017), Raquel Gonçalves (2020), dentre outras. De toda forma, o feminismo angoleiro constitui-se como instrumento para as capoeiristas angoleiras discutirem sobre feminismo em suas comunidades, com o intuito de coibir práticas machistas. Esse movimento evidencia as micro-violências concretas e possibilita a organização das mulheres através de ações práticas de enfrentamento a esses comportamentos.

Destacamos aqui a importância da articulação dos referenciais produzidos por mulheres negras, sob a perspectiva do feminismo negro. Já que durante toda a história da produção de conhecimento acadêmico sua participação foi e é, quase sempre, invalidada pela metodologia tradicional da academia eurocêntrica. O chamado “pensamento feminista negro”¹⁰ difere do feminismo clássico ao enfatizar a opressão do racismo na vida das mulheres. Isso porque resulta da contribuição das lutas de mulheres negras que trazem, a priori, questionamentos sobre as

¹⁰ O feminismo negro não se confunde com o movimento de mulheres negras. Há aqui uma nuance, uma vez que nem toda mulher negra insere sua produção intelectual ou visualiza sua atuação como mulher através das lentes do feminismo.

raízes individualistas e eurocêntricas do feminismo e focam em identificar as questões centrais do mundo a partir da ótica das mulheres negras.

Patrícia Collins (2002), apontada como uma das grandes referências do feminismo negro norte-americano, em seu livro “Black feminist thought” (Pensamento feminista negro), confere ênfase à resistência e à luta históricas das mulheres negras, a partir de uma perspectiva interligada entre raça, gênero e classe. A autora destaca o combate aos estereótipos por meio de um processo de autodefinição a partir da produção intelectual negra, destacando a importância de valorizar a atuação das mulheres como mães, professoras e líderes comunitárias. Para essa autora, o ponto de vista das mulheres negras é definido com base na opressão vivenciada por elas, ou seja, a partir do lugar que ocupam na estrutura social.

Enquanto intelectual feminista negra contemporânea, Collins reforça o papel imprescindível da construção de “espaços seguros” para as mulheres negras, construídos a partir de e em prol da sua autodefinição. E dessa forma, possibilita a desconstrução de “imagens controladoras” historicamente designadas a sua condição. É uma maneira de resistir à ideologia hegemônica reproduzida pelas escolas, pelas mídias impressas, pelos meios de comunicação, pelas agências governamentais e por outras instituições do ramo da informação.

A formulação discursiva sobre a imagem da mulher negra é repulsiva, pois a reduz ora como criatura ultrassexual da propaganda, ora como figura da “mãe preta”, aquela escrava/empregada que cuida e serve a todos. Através desse discurso, o domínio intelectual torna-se um lugar proibido para as negras, já que, mais do que qualquer outro grupo de mulheres nesta sociedade – ao lado, talvez, das mulheres indígenas –, elas têm sido consideradas “só corpo, sem mente”.

Ao analisarmos os fatos históricos, encontramos registros de muitas famílias brasileiras que, durante os séculos XVI, XVII e XVIII, viviam da exploração sexual de duas ou três escravizadas. Exploradas como prostitutas, a maioria dessas escravas eram jovens, entre 10 e 15 anos. Segundo Hédio Silva Júnior (2001), essa prática era corroborada pelo entendimento dos tribunais brasileiros, ao reconhecer que o direito de propriedade sobre o escravizado abrangia o direito dos senhores-de-escravos de desempenharem o papel de cafetões e de alcoviteiros.

O artigo 219 do Código Criminal do Império de 1830 punia o crime de estupro cometido contra “mulher virgem menor de dezessete anos” e não mencionava cor/raça. Entretanto, Lenine Nequete (1988), em seu livro “Escravos e magistrados no Segundo Reinado”, mostra reiterados

juízos dos tribunais entendendo que as mulheres negras eram consideradas indignas de honra ou de reputação, produzindo, assim, uma jurisprudência que absolvía os estupradores dessas mulheres. Por essa razão, a justiça atuava a favor de integrantes da elite econômica escravocrata, principais autores desse crime, tornando o estupro um perigo constante na vida das escravizadas.

Ademais, não nos olvidemos que os artigos 60 e 61 do mesmo código criminal previam a aplicação de penas corporais extremamente cruéis e desumanas impostas aos negros e negras escravizados. Clóvis Moura (2013), ao definir as expressões “castigo” e “deformações no corpo”, ressalta o caráter vilipendioso e aviltante das práticas punitivistas desse período, próprias de um projeto genocida, ao realizar mutilações, queimaduras, açoites e degolações. Isso sem mencionar as deformações físicas impostas ao corpo do escravizado (mãos, pés, cabeça, etc), e as psicológicas, advindas do “exercício profissional” de ser escravizado.

Por sua vez, bell hooks¹¹ analisou a interação da produção de conhecimento intelectual com a experiência pessoal. Suas reflexões contribuíram para o debate de temas como: a herança emocional deixada pela escravidão na vida das pessoas negras; a relação das mulheres negras com a academia; o sexismo; o racismo; as teorias feministas; o patriarcado; dentre outros assuntos.

Para hooks, o trabalho intelectual não está dissociado da política cotidiana. Para além de reconhecimento, status ou ascensão social, constitui-se como instrumento de luta pela libertação e pela descolonização mental de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas. Ao partir de sua experiência pessoal, analisa a realidade de outras mulheres negras, não na condição de objetos, mas de sujeitos, criando assim uma metodologia empírica e, ao mesmo tempo, um recurso de sobrevivência. A autora discorre, ainda, sobre os dilemas enfrentados pelas mulheres negras que optam pelo percurso intelectual acadêmico, como, por exemplo, o “receio de incompetência” diante da falta de endosso público e privado em suas relações com a comunidade e com a academia.

Assim, a presença de mulheres negras no interior dos movimentos feministas é fundamental para que elas possam assumir o papel de protagonistas de sua libertação e da luta pela descolonização. Pelo fim de práticas racistas, discriminatórias e machistas. Assim como é importante a eliminação de qualquer outra forma de discriminação, seja a LGBTQIA+fobia ou

¹¹ bell hooks, escrito assim mesmo em letras minúsculas por uma reivindicação da própria autora, é pseudônimo de Glória Jean Watkins. O nome é uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó.

a gordofobia, uma vez que a capoeira é uma prática inclusiva, assim como outras práticas sociais, culturais e espirituais de matrizes africanas.

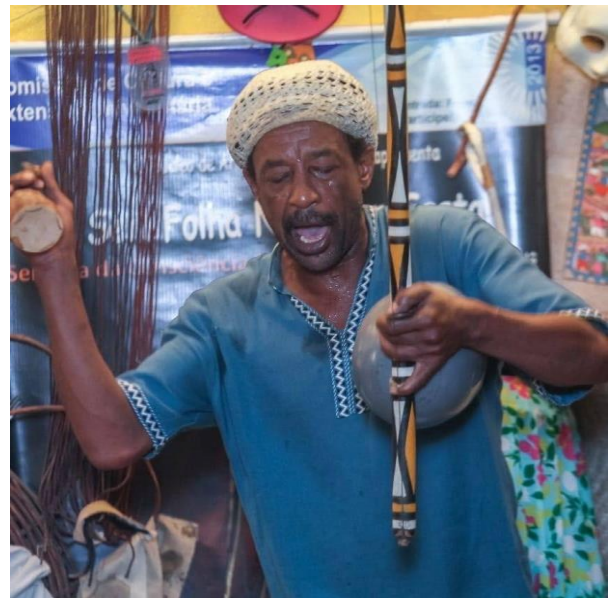
4. A capoeira de Mestre Pinguim (Núcleo de Artes Afro-brasileiras na USP)

Por favor não maltrate esse negro,
Esse negro foi quem me ensinou,
Esse negro da calça rasgada,
Camisa furada, ele é meu professor!

Figura 1: Entrada NAFRO



Figura 2: Mestre Pinguim tocando seu berimbau



FONTE: Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP

Durante minha graduação em Ciências Sociais, conheci o Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP. Em 2013, iniciei meus aprendizados com Mestre Pinguim (Luiz Antonio Nascimento Cardoso), um homem negro baiano que veio cedo para São Paulo em razão de dificuldades econômicas, sociais e emocionais na família. Foi graças à vivência e aos aprendizados nesse espaço que consegui me formar em 2019.

Por ser um espaço multidimensional, o núcleo, sob a liderança de Mestre Pinguim e a orientação de Mestre Gato Preto (Berimbau de Ouro da Bahia), compõe ensino, pesquisa e experimentação de performances artístico-culturais que integram o patrimônio cultural afro-

brasileiro. Nele ocorrem aulas de danças afro-brasileiras, com foco nas danças afro-baianas, e nas danças dos orixás, e aulas de Capoeira Angola, de maculelê e de percussão. Surgido a partir da atuação do grupo de Capoeira Angola Guerreiros de Senzala na USP, iniciada em 1997, com a ocupação de um espaço na Faculdade de Química e, posteriormente, outros recintos ociosos dentro da universidade. Posteriormente, em 2000, com o apoio do Núcleo de Consciência Negra, o grupo ocupou o barracão onde se encontra até hoje e fundou o Núcleo de Artes Afro-brasileiras.

Importante ressaltar que a permanência dos Guerreiros de Senzala na USP e a posterior consolidação do Núcleo de Artes Afro-brasileiras se deram sem apoio institucional da universidade. Foi fruto de luta diária para manter a infraestrutura do espaço e o funcionamento das atividades. Infelizmente, a USP, ao invés de apoiar o desenvolvimento dos trabalhos, reiteradamente fez pedidos ao grupo para a desocupação e o desalojamento do local ocupado. É por meio de mutirões periódicos voluntários e custeados pelos próprios membros e discípulos de Mestre Pinguim que o núcleo se mantém de pé até hoje. Vale destacar que antes mesmo da ocupação pelos guerreiros e guerreiras de senzala, o barracão estava abandonado, cheio de lixo e de resíduos sólidos.

O Núcleo de Artes Afro-brasileiras foi reconhecido, em 31 de outubro de 2007, como Núcleo de Apoio às Atividades de Cultura e Extensão Universitária (NACE) pela Pró-reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP. Foi fruto da mobilização de estudantes, de funcionários e de docentes da universidade que identificaram essa oportunidade legal para enquadrar os trabalhos de grande riqueza, de valor cultural e intelectual que são realizados no núcleo.

O núcleo é um verdadeiro quilombo dentro da maior universidade da América Latina. E o Mestre Pinguim equivale ao nosso Zumbi - líder guerreiro que conduziu a resistência antiescravista no Quilombo do Palmares contra a invasão portuguesa, quilombo este que foi bem-sucedido por mais de cem anos. Mestre Pinguim é também um intelectual: ele mantém vivo um saber ancestral, um conhecimento que foi mantido vivo, através da oralidade e do segredo, sob o sacrifício de muitas pessoas africanas escravizadas. Vale reforçar aqui que a produção de uma epistemologia dos corpos negros a partir da oralidade também é conhecimento válido, e, portanto, a intelectualidade também se constituiu a partir dessa episteme.

Mestre Gato Preto, nome de batismo José Gabriel Góes, natural da cidade de Santo Amaro da Purificação no estado da Bahia passou suas referências culturais para que Pinguim –

hoje reconhecido como Mestre - formado como Contramestre, realizasse esse trabalho artístico, cultural e educacional em São Paulo. Antes Mestre Pinguim tinha sido aluno de Mestre Pato, cujo nome de batismo é Valdenor Batista da Silva, em uma academia no bairro do Rio Pequeno, zona oeste de São Paulo.

Dessa forma, um grande diferencial do trabalho de Mestre Pinguim é esse intercâmbio cultural que seus discípulos realizam com a Bahia, desde 1999, tendo a oportunidade de não somente observar e praticar a Capoeira aqui em São Paulo, como também de sentir e vivenciá-la na sua própria terra de criação, a Bahia.

E é justamente na cidade natal dos mestres Pinguim e Gato Preto que se dá este intercâmbio de experiências, sendo Santo Amaro da Purificação uma cidade histórica e, portanto, mágica, que respira acontecimentos em cada esquina, viela, ponte, linha de trem. Tem seu mercado e festividades como o Bembé, tem histórias e memórias de Besouro Mangangá que lá habitou.

Além disso tem o município de Dias D'Ávila, localizado há mais ou menos uma hora da capital Salvador, onde o Mestre escolheu para retribuir à Bahia tudo que ele bebeu, o quanto ele se alimentou, retornando seus conhecimentos para uma comunidade carente e vulnerável desenvolvendo o trabalho batizado de Ajagunã, ainda em construção. Lá o Mestre pretende dar aulas de danças, percussão e capoeira angola, além de desenvolver um trabalho educacional com os jovens.

Também tem a zona rural de Jaguaquara, local onde a família de Mestre Pinguim tem residência. É um local de mata e montanha, cheio de pés de frutas como cacau, jaqueira, caju, coco, tangerina, mamão, dentre outras.

Acompanhar as andanças de Mestre Pinguim não é para qualquer discípulo. Sempre movimentando e em movimento, ele é um ser humano grandioso em sua humildade ao se apresentar para as pessoas, em sua generosidade ao transmitir seus conhecimentos e em sua simplicidade nos diálogos que em poucas palavras dizem muito.

A academia desperdiça um valoroso trabalho por não dar o devido reconhecimento ao mesmo e ao grande ser humano que é Mestre Pinguim. Nós, os discípulos, lutamos para que ele seja reconhecido com o título de Doutor Honoris Causa em vida, e não apenas após a sua morte. Estar ao seu lado é um grande privilégio. Durante muitos anos foi colocado uma máscara de

ferro para o silenciamento dos conhecimentos ancestrais trazidos por africanos nesse continente¹².

Ao não reconhecer Mestre Pinguim como intelectual, é como se a academia estivesse amordaçando esse saber através de uma máscara de ferro que atrofia os corpos negros, a nossa produção de conhecimento. E além, é como se a universidade o enxergasse a partir de um olhar neocolonizador, que reconhece o Núcleo de Artes Afro-brasileiras como um núcleo de cultura e extensão da universidade, mas não libera verba, não contribui para a manutenção material do espaço, não reconhece a contribuição de Mestre pinguim na formação de seus estudantes e alunos, que em sua maioria, são também estudantes da universidade de São Paulo.

O conceito de pedagoginga cunhado por Allan da Rosa (2013) se encaixa perfeitamente no ensinar, no aprender e no fazer capoeira de Mestre Pinguim, onde a ginga se torna centro da pedagogia e a transmissão dos conhecimentos se dá em analogia com fatos da vida e do cotidiano, a partir de um gesto coletivo.

A miragem vibrante da Pedagoginga, é firmar no fortalecimento de um movimento social educativo que conjugue o que é simbólico e o que é pra encher a barriga, o que é estético e político em uma proposta de formação e de autonomia, que se encoraje a pensar vigas e detalhes de nossas memórias, tradições, desejos, o que temos pra jogar com o que vem de oficial e o que somos a propor para nós mesmos, considerando também o que absorvemos e o que compramos de escamoso e peguento, da necessidade inventada de mais e mais mercadorias pra consumo que nos atola (ROSA, 2013, p.15).

Assim como não existe árvore sem raiz, não existe capoeira sem mestre. É necessária essa figura para orientar, nutrir, zelar e ensinar. Todo mundo aprende algo de alguém que sabe mais. Embora a Capoeira seja um oceano infinito de possibilidades, saber criar e cuidar de seus filhos faz parte de um zelador, assim como as figuras de cuidadores espirituais. E essa também é outra característica marcante da Capoeira Angola de Mestre Pinguim, que possui fundamento em sua vivência no candomblé, tanto que o chão onde praticamos a capoeira no próprio espaço é chamado de abassá. Mestre Pinguim possui conexão com os terreiros Zoogodô Bogum Malê Rundó, o terreiro de candomblé da nação jeje mais antigo de Salvador e o Ilê Asé Ya Omin de Mãe Edinha, em Santo Amaro da Purificação. Mestre Pinguim me lembra Besouro Mangangá.

Essa noite eu tive um sonho

Essa noite eu tive um sonho

¹² A imagem da máscara de ferro no rosto de uma mulher africana escravizada de nome Anastácia é chocante. Ainda mais pelas histórias de que colocavam essa máscara de ferro, pois ela era muito bonita, falava e gritava muito.

Com Besouro Mangangá,
 Ele me falou menino
 Tu precisa se cuidar,
 Tão te jogando mandinga
 Cuidado pra não pegar.
 Tinha o corpo fechado,
 Ele me falou assim:
 Contra faca e navalhada,
 Facão, foice e espadim,
 Mas lá em Maracangalha
 Tudo isso teve um fim.
 Mataram Besouro em Maracangalha,
 Com faca de Ticum mandinga falha”.
 (Ladainha Capoeira – Domínio Público)

Hoje sabemos que Besouro Mangangá, conhecido como o maior capoeirista de todos os tempos, existiu de verdade. José Raimundo (ANO) fez uma pesquisa nos arquivos de cartórios de Santo Amaro e encontrou o registro de Manuel Henrique, homem negro que morreu jovem com apenas 24 anos em 1924. Mestre Cobrinha Verde (Rafael Alves da França) e Siri de Mangue foram seus principais discípulos. Besouro foi assassinado em uma emboscada com uma faca feita de ticum, um tipo de madeira que fica bem afiada.

Muitas pessoas nascidas em Santo Amaro cresceram ouvindo histórias sobre os feitos de Besouro combatendo policiais e saindo ileso, lutando pela sua liberdade de ir e vir no mercado e em outros lugares. De acordo com José Raimundo, ele cortava o cabelo na barbearia pertencente a Caetano, irmão de Besouro “um senhor de semblante calmo e voz pausada”¹³.

Saber que Besouro existiu e foi um precursor na luta pelos direitos das pessoas negras é sair do abstracionismo ou da narrativa que coloca dúvida sobre sua existência. A confirmação de sua existência representa o rompimento do silenciamento e do epistemicídio, atribuindo o devido protagonismo da conquista de liberdade e direitos aos próprios sujeitos negros e negras que deram sua vida a essa causa.

¹³ Disponível na Biblioteca do Grupo Nzinga: <http://nzinga.org.br/pt-br/biblioteca> . Acesso em 13 jul. 2022.

A cidade de Santo Amaro e sua ligação com o candomblé é ancestral, fazendo parte dos fundamentos culturais do local, onde existem inúmeros terreiros. Legado dos africanos e africanas escravizados e seus descendentes. E a partir desses conhecimentos Besouro pode se proteger contra inimigos que o atacavam, ficando conhecido como “corpo fechado”, que nada mais era do que proteção espiritual para seu corpo físico por meio de rituais e manipulação das energias da natureza para esse fim. Não raro ainda encontramos pessoas com medo dessa narrativa mística ou atribuindo a ela ligação com demônios. A ignorância dos ritos de matrizes africanas acaba fazendo com que essas narrativas preconceituosas, discriminatórias e sem fundamentos ainda seja reproduzida até hoje, compondo o cenário do racismo estrutural no qual vivemos.

Besouro Mangangá seria filho de Ogum e ganhou esse nome depois de ter desaparecido misteriosamente após um conflito com policiais, que ao perguntarem para aqueles que assistiram a cena aonde teria ido Manuel Henrique, disseram que ele virou um besouro e saiu voando. Mangangá é um dos tipos de besouros cuja picada pode ser fatal.

Jose Raimundo encontrou no Arquivo Público de Santo Amaro uma denúncia oferecida contra Besouro no ano de 1922, a qual segue transcrita na íntegra abaixo:

Exmº Sr. Dr. Juiz de Direito

O Promotor Público d’esta Comarca abaixo firmado, usando de suas atribuições e firmado no inquérito policial junto, vem trazer a V. Ex^a denúncia contra Manoel Henrique, vulgarmente conhecido por “Besouro”, brasileiro, empregado no Engenho Santo Antônio do Rio Fundo, onde residente, pelo fato criminoso seguinte:

No dia 31 de Dezembro de 1921, em terreno do Engenho Santo Antônio do Rio Fundo, no distrito do mesmo nome, o denunciado depois de uma troca de palavras com Antônio José Diogo, que passava pela estrada, investe contra este, armado de um facão, produzindo-lhe os ferimentos graves descritos no corpo de delito, dos quais lhe resultaram a amputação do dedo mínimo da mão direita.

Como d’esse modo, tendo o denunciado praticado o crime previsto no Art. 304 do Código Penal, apresenta a Promotoria esta denúncia para, julgada provada, ser o mesmo punido com a pena do referido artigo.

Assim, P. or. de V. Ex^a que se proceda a todos os termos para a formação de culpa, inquerindo-se as testemunhas arroladas em dia e hora que forem designados com sciencia d’esta Promotoria e fazendo-se as necessárias intimações:

Testemunhas Residência

José Maria da Paixão Engenho Novo

Francisco Alves Soares Rio Fundo

Pedro Antonio Pereira Rio Fundo

Antônio Joaquim de Oliveira Rio Fundo

Francisco Florêncio da Silva Rio Fundo

Santo Amaro, 4 de fevereiro de 1922 (RAIMUNDO, ANO, PÁGINA)

Essa foi a versão oficial da polícia e do Ministério Público da época, contudo a verdadeira ocorrência desse incidente não sabemos, visto que pode ter havido ofensas contra Besouro que apenas se defendeu de forma legítima das injustas e das indevidas agressões.

Sobre sua morte, José Raimundo nos conta que foi uma emboscada na Usina Maracangalha com quarenta soldados atirando contra ele, sem, contudo, nenhuma bala o atingir. Todavia, um homem conhecido como Eusébio de Quibaca, conseguiu se aproximar de Besouro e deferir-lhe um golpe violento com uma faca de ticum e, assim acabou falecendo. No Arquivo Público da Prefeitura Municipal de Santo Amaro da Purificação foi encontrada a certidão de óbito de Manoel Henrique Pereira (Besouro):

Santa Caza da Misericórdia da Cidade de Santo Amaro, em 5 de Setembro de 1925.

Certidão passada a pedido verbal do Dr. João de Cerqueira e Souza, Promotor Público da Comarca e por determinação do Chefe do Serviço Clínico do Hospital da Misericórdia e etc.

Certifico que, por determinação do Chefe do Serviço Clínico d'este Hospital da Santa Caza da Misericórdia, revendo os livros nº 3, linha 16 cito 418, consta o seguinte lançamento: Manoel Henrique, mulato escuro, solteiro, 24 anos, natural de Urupey, residente na Usina Maracangalha, profissão vaqueiro, entrada no dia 8 de Julho de 1924, às 10 e meia hora do dia, falecendo às 7 horas da noite, de um ferimento perfuro-inciso do abdômen. É o que consta, que para aqui copiei fielmente como n'elle se contem. Eu, Jerônimo Barbosa, enfermeiro, que o escrevi e assigno.

Jeronymo Barbosa – Enfermeiro.

Besouro Mangangá se tornou símbolo de bravura, de lealdade e de luta pela liberdade. Conhecido como o maior capoeirista de todos os tempos, pois diante de uma situação de injustiça, enfrentava até mesmo a política com valentia. Besouro antes de tudo é um símbolo da luta e da resistência negra. Inúmeros artistas e intelectuais prestaram homenagens a sua existência e seus feitos como Paulo Cesar Pinheiro e Baden Powell na música “Lapinha”, Jorge Amado dedicando um capítulo do livro “Mar Morto” a ele e ainda, outras ladainhas e corridos de capoeira são cantados em sua memória. Contudo, ainda faltam homenagens institucionais por parte dos ocupantes dos espaços de poder formal.

Santo Amaro é uma cidade histórica, onde foram trazidos grandes levas de africanos escravizados para trabalhar em canaviais e em engenhos, e, posteriormente, eram levados para a capital Salvador. Como diz o coro de um corrido rico em conteúdo de Mestre Filipe, natural de Santo Amaro, um dos mestres de capoeira mais antigos e ainda vivo hoje no Brasil que diz: “Não vi Capoeira nascer, eu vi os mais velhos falar: Capoeira nasceu na Bahia, cidade de Santo Amaro”.

E outro ilustre santamarense que merece honrarias é Mestre Gato Preto, conhecido como Berimbau de Ouro da Bahia. Morou na rua do Pilar, saiu com dez a onze anos e foi morar em São Bráz. Lá foi onde aprendeu ofícios para sobreviver, como a pesca. Pescava em alto mar e ganhou um bom dinheiro. Sabe fazer tudo de rede e de pesca. Passou a trabalhar na proa, sendo mestre de Remo, aquele que lidera na canoa e se tornou bom disso. São duas canoas, uma levando a rede e outra, chamada socorro, com dois pescadores onde colocava os peixes. Perdeu a mãe com doze anos. Foram dois filhos, ele e Carlos, apelidado de Gasosa. Morava em uma casa de choupana. Conhecida o pai só de “ver passar”. Conhecido como Vareta, nome Antônio, que jogava muito bem futebol. Aprendeu Candomblé com sua tia que morava na Ilha do Dendê.

Aprendeu capoeira com seu pai quando tinha oito anos, e nessa idade já tinha habilidade para pegar seu pai na cabeçada que ficou bravo com o menino, até então, e disse que “não vou mais te ensinar menino”. Desenvolveu a capoeira de ver e observar os capoeiristas jogando. Tio Severiano de Góes era bom mesmo de capoeira, bom de briga. Capoeira, naquele tempo, para ele, era ser bom de defesa e de ataque. De acordo com entrevista do Mestre Góes¹⁴ realizada entre 1999 e 2001 por Dourado Cajueiro, jogo de dentro é o chamado hoje em dia de Jogo Regional.

Em São Bráz, aprendeu com Mestre Lió, aluno de João Catarino, tio por parte de mãe. Tinha uma turma de adolescentes de entre quinze e dezesseis anos que se reunia para jogar capoeira aos finais de semana. Antes a figura de mestre era aquela que detinha o conhecimento, era pessoa “sabida”. Gostou de uma mulher chamada Angélica. Pai morreu em 1954. Foi para Salvador em 1947/1948 com dezessete anos.

Em Salvador, foi no lugar onde Cobrinha dava aula chamada chame-chame e assim construiu sua turma. Mestre Cobrinha dava muitas dicas como usar branco, o tipo de sapato que usar, amarrar o cadarço, não mostrar que era capoeirista, dentre outros.

¹⁴ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=i8L_jHOTvsE&t=182s. Acessado em 17 jul. 2022.

Rabo de arraia, antes não existia armada. Ficou com Cobrinha até 1963 e já ensinava também. João Grande também treinava com Mestre Cobrinha, porém, pouco se falou disso. Em 1961, teve festa com professor Dourado. O toque de berimbau começou a fazer aprendendo com Antonio, Na ilha do dendê aprendeu a tocar dendê, toque de atabaque.

Mestre Gato Preto foi mestre de bateria do Mestre Pastinha. O mestre de bateria é o responsável pelo conjunto. Tinha que ser alguém que tinha ouvido e escolhia as pessoas que ficavam nos berimbaus, nos pandeiros, no agogô e no reco-reco. Há também o contramestre de bateria que fica atento caso o mestre de bateria se ausente.

Antigamente quase nenhum capoeirista vivia só de capoeira. Mestre Pastinha e Mestre Bimba morreram na miséria e sem recursos. O pai de Mestre Gato era ferreiro, Cobrinha Verde era pedreiro. Mestre Valdemar era pescador em Ilha de Maré. Traíra era inspetor. Canjiquinha polia pedra. Noronha era estivador. Ninguém vivia de capoeira. Ela era uma distração do cotidiano pesado do racismo estrutural na vida desses homens negros zeladores, praticantes e dominadores desse saber ancestral.

5. Os elementos da capoeira: capoeira como performance do corpo

August Earle, autor documentarista, desenhista e viajante, em 1824, fez uma aquarela sobre capoeira que se immortalizou. Apesar de ser o olhar de um estrangeiro, pelo fato de ter feito parte do projeto colonial que tinha como objetivo documentar o cotidiano da época no Brasil, o trabalho retrata uma cena prosaica. Nele estão ao centro uma dupla de homens negros com uma movimentação temporal nos fundos ou no quintal de casa, e vemos o policial pulando o muro e anunciando a repressão que essa prática sofreu por décadas.

Figura 3: “Negros lutando”, aquarela de Augustus Earle



FONTE: PRECISA INDICAR

Mesmo sendo uma prática corporal performática, é importante ressaltar que para os africanos escravizados e seus descendentes era uma prática de entretenimento e de distração diante do cotidiano de violências do período escravocrata e, mesmo assim, era criminalizada, aí está o policial representando esta instituição. A capoeira foi sistematicamente reprimida com o advento da Primeira República. Praticantes da capoeira foram mortos, presos e castigados.

Figura 4: “Jogo de capoeira ou dance de la guerre”, tela de Rugendas



FONTE: PRECISA INDICAR

Essa imagem publicada em 1835, dez anos depois de feita, mostra a presença de um instrumento musical. Um tambor muito parecido com a forma na qual toca-se no Tambor de Mina aqui no Brasil e, também, da Ladja na Martinica. Há também a presença de mulheres, que estão equilibrando cesto de frutas na cabeça, quitutes no caldeirão, o que pode ser bolinho de acarajé sendo frito. Provavelmente estavam vendendo para sua própria subsistência.

De toda forma essas duas imagens muito conhecidas e de domínio público denotam corpos em movimento ritmado. No século XX, ela reapareceu e mudou sua forma. Pierre Verger, francês (1946), no cais da capital Salvador, já representou a presença do berimbau que se tornou símbolo deste século. Pessoas usando roupas brancas, calças de linho, marcaram a tradição do estilo angola, que se tornou amplamente conhecida a partir de Mestre Pastinha.

Figura 5: Foto de Pierre Verger.



FONTE: PRECISA INDICAR

Associado as estéticas e fundamentos africanos, a Capoeira Angola se configura como cultura negra, afirmando as suas raízes africanas e as lutas do povo negro. Em 1988, surgiram diversos movimentos antirracistas que denunciavam o racismo e já reivindicavam a importância de um letramento racial. A capoeira não é, portanto, um produto para ser consumido, mas sim apresenta-se como ferramenta para enegrecer as outras práticas. Hoje em dia sabemos que as pessoas brancas são maioria nas práticas artísticas, culturais e religiosas de matrizes africanas, mas a pergunta que fica é como enegrecer esse processo embranquecido? Como as pessoas brancas podem fazer o caminho inverso?

Com a urbanização e a globalização as relações no interior da capoeira se complexificaram. Multireferências estão disponíveis dentro desse cenário. Diversas disputas em torno da definição da capoeira, já foi entendida como africana, afro-brasileira, brasileira, negra e afro-diaspórica. A capoeira é reconhecida em um lugar de produção de uma nova episteme, comportamento humano, filosofia, condicionamento físico, quilombismo, horizontalidade. Sai do estágio cultural, e é abarcada como um lugar de solução de conflitos, um método, uma filosofia de vida. Ela atingiu um processo de identificação do humano, de forma que a experiência da capoeira se expande a tal lugar que chega a ser um modo de vida.

Esse processo humano de autoidentificação com os valores que a capoeira transmite é o que permite sua expansão para diversos territórios do globo. Por isso passa a ser um patrimônio histórico, cuja narrativa desafia a eurocentricidade. A roda democratiza, nela todos são iguais. A capoeira ativa a experiência sensorial. Pode se desenvolver a partir do espaço do outro. A partir dela também é possível nutrir o respeito ao ancestral como um lugar sábio. Ela nos mostra que a vida não é cartesiana mas sim feira de altos e baixos, golpes e esquivas, saltos e quedas.

A capoeira atravessa cada corpo presente, carregando consigo memórias, símbolos, sensações, expressões, que em contato com a alteridade a envolve em algum âmbito do ser, de alguma forma, seja pelo aspecto físico dos movimentos de golpes, esquivas e danças, seja pela dimensão musical dos instrumentos, sons, timbres, afinações, cantos, corridos e ladainhas ou ainda, seja pela dimensão ritualística da prática em formato de roda e com alguns fundamentos de pano de fundo. É como se a capoeira revirasse cada ser em contato com ela, como se ela fosse buscar dentro de cada um algo que é dela. E ela faz isso: desperta a capoeira dentro de cada ser.

A mimese pode ser entendida como uma força propulsora. A aprendizagem e modo de ser no mundo não é imitação. A criança aprende por imitação. Repetindo seguidas vezes o que escuta. Imitando gestos com as mãos e com o rosto. Outra dimensão da mimese é a espontaneidade, o imprevisto, o inesperado, o que tem tudo a ver com ser surpreendido. Aquilo que te pega de surpresa e por isso contém tantas emoções outrora distantes. Afetado pela estranheza do que é ser o outro. Isso nos coloca na passagem. A capacidade mimética sempre nos leva para a alteração, nos coloca neste estado de relação. Olharam no céu para serem surpreendidos. Mimese é a capacidade de ouvir o outro e de falar com o outro e de repente a gente é tocado pelo outro, a ação nos desestabiliza e mostra nossa vulnerabilidade. Ação mimética é a capacidade de ser atingido pelo nosso mundo. Mimese não é ficar igual ao outro.

É ser atingido por aquilo. É uma aprendizagem corporal. Fica incorporado, assim como somos atingidos e atravessados por este mundo.

Agora vamos apresentar a capoeira a partir de três elementos subjetivos (dança, música, luta) e três estruturais (cultura, ritual, patrimônio).

5.1. Dança: mandinga para disfarçar

Figura 6: Mestre Pinguim dançando samba de roda



FONTE: Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP

A importância da dança afro-brasileira na vida de Mestre Pinguim, na superação de uma trajetória de vida marcada pelo racismo, e que poderia tê-lo inserido em cargos subalternos como empregado, limpador, carregador, é evidente. A dança afro-brasileira se tornou uma referência em minha trajetória de vida. Deste modo, mais do que o próprio dançar é uma forma de aumentar a autoestima, valorizar o corpo negro e a corporeidade negra.

Figura 7: Mestre Pinguim dançando samba chula.



FONTE: Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP

A Capoeira Angola é um rio, como diz Mestre Pinguim, o samba de roda é outro rio, e eles são independentes mas se encontram, se cruzam e se intercambiam. Mestre Pinguim fez parte da Cia. De Dança Batá Kotô como bailarino e professor de dança afro-brasileira já na década de 1990. Em 2002, foi convidado pela diretora da Academia de Dança Ballet Stagium para ser arte educador com projetos de aulas de dança afro-brasileira e Capoeira Angola para estudantes e professores da rede pública de ensino.

Em 2012, recebeu o VII Prêmio África-Brasil do Centro Cultural Africano e em 2013 dirigiu o espetáculo “Cacimba de Aruanda: Uma narrativa do Recôncavo”, uma peça dançante espetacular. Em 2017 e em 2021, foi homenageado por docentes e por pesquisadores do NAPEDRA, Núcleo de Antropologia da Performance, do Departamento de Antropologia da USP, recebendo o título de Mestre do Saber.

As sociabilidades negras de ativismo estão estritamente relacionadas com as danças afro-brasileiras, danças de palco, danças dos orixás e inquices. A dança afro-brasileira é pé no chão, e coração e corpo movendo-se ao ritmo do tambor.

5.2. Luta pela liberdade: a dança da guerra

A capuera!
 É um jogo é um brinquedo.
 É se respeitar o medo.
 É dosar bem a coragem.
 É uma luta.
 É manha de mandingueiro.
 É um vento no veleiro,
 Um lamento na Senzala.
 É um berimbau bem tocado.
 É um corpo arrepiado,
 Um sorriso de um menino.

A capuera é o voo de um passarinho.
 O bote da cobra coral.
 Sentir na boca todo o gosto do perigo,
 Se sorrir para o inimigo,
 E apertar a sua mão.
 A capuera, é o grito de Zumbi,
 Ecoando no quilombo.
 É se levantar do tombo antes de chegar ao chão.

É o ódio.
 É a esperança que nasce.
 Uma tapa explodiu na face, e foi arder no coração.
 Enfim, é aceitar o desafio,
 Com vontade de lutar.
 A capuera é um barco pequeno,
 Solto nas ondas do mar.
 É um peixe, é um peixinho,
 Solto nas ondas do mar.
 Mestre Tony Vargas

Figura 8: Mestre Pinguim jogando com Esù no espetáculo Cacimba de Aruanda em 2013



FONTE: Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP

Além de tudo a capoeira é uma luta, um jogo guerreiro, um esporte de combate, uma forma de resistência, de destreza corporal, como ensina Mestre Pinguim. A capoeira é uma luta/jogo pela sobrevivência, para se transformar na sociedade, para que as pessoas negras não fiquem apenas em espaços subalternizados e sim ocupem espaços de poder.

Assim como xadrez, a capoeira também exige raciocínio rápido, cálculo da jogada do inimigo, estratégia e, ao mesmo tempo, espontaneidade. Com movimentos perigosamente bonitos, uma meia lua bem dada pode ser fatal. É ataque e defesa. O corpo vira arma. Por sua história de repressão, de criminalização, de violência e de hostilidade, a capoeira, fora das regras de arte e de defesa pode ser uma luta suja, lances inesperados podem ocorrer, até mesmo portar uma outra arma como faca ou canivete. É nesse diapasão que surgem elementos importantes da capoeiragem: malícia (sabedoria), manha (falsidade), malandragem (esperteza/jogo de cintura).

5.3. Música e percussão: ritmos e musicalidade

Figura 9: Mestre Pinguim tocando berimbau



FONTE: Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP

O berimbau é um símbolo forte de representatividade. É um pedaço de arame e um pedaço de pau, uma cabaça, uma baqueta e uma pedra ou moeda. Todo ele segurando pelo dedinho. Berimbau é um instrumento ancestral que reúne o princípio masculino do pedaço de pau e o princípio feminino da cabaça, produzindo um som ancestral único.

A Cavalaria é o toque de berimbau que representa o alerta máximo ao capoeirista. Na época da escravidão, o principal perigo era a aproximação do feitor. Posteriormente, na República, a cavalaria passou a ser usada para avisar aos negros capoeiristas da chegada da polícia montada, visto que nesta época, a capoeira era legalmente proibida. Atualmente, a cavalaria pode ser utilizada para avisar perigo, violência ou discórdia no jogo e na roda.

As origens da capoeira remontam, no Brasil, ao período colonial, quando os africanos vieram escravizados para estas terras. Foi uma prática de resistência negra perante a dominação imposta pelos colonizadores, exploradores e saqueadores europeus. A capoeira, definida como luta-dança-jogo-prática cultural de resistência, se organiza numa estrutura constituída pelos elementos: circularidade, musicalidade, expressão corporal e vocal. Dimensões interconectadas para envolver diversas habilidades do praticante que, além de saber jogar, precisa tocar os instrumentos e responder ao coro de músicas.

Na roda, os praticantes mostram sua destreza corporal e mandinga. A movimentação corporal acontece com dois “jogadores” ao centro regidos pelo som dos instrumentos, seus guias e protetores espirituais. De uma roda de capoeira tudo pode se esperar. Tudo pode

acontecer. É abrir-se para surpresa e sentir-se à beira do imprevisível de sua inimaginável presença mais autêntica do ser. Há três berimbaus neste contexto: gunga (mais grave), berraboí ou médio (nem grave ou agudo) e viola (mais agudo); além do atabaque, pandeiro, agogô e reco-reco. Para cada momento há um toque (peça musical) apropriado que dita como vai ser o jogo, se amarrado (lento) ou solto (rápido).

As cantigas (ladainhas, quadras e cantos corridos) estão ligadas ao toque do instrumento. As ladainhas possuem um ritmo mais lento e não há a participação do coro, é um “lamento”, como diz Mestre Pinguim, mas isso não quer dizer que é triste. São relatos de situações vividas no cotidiano por pessoas negras, descendentes de africanos escravizados e escravizadas, pessoas de vida simples subjugadas pelas instituições estatais. Ou, ainda, pode-se lançar um desafio ao adversário/camará, fazer uma “chamada”, dedicar-lhe uma mensagem. Já as quadras contêm estrofes de quatro a seis versos que o solista canta e depois o coro repete. E, os cantos corridos são para jogos mais velozes, com risco até de vida, são compostos por dois versos, sendo que o solista canta um e o coro responde o outro, ambas são comuns tanto na Capoeira de Angola quanto na Capoeira Regional.

Algumas vezes, as letras das músicas trazem nítida invocação aos orixás/nkises (divindades da natureza nas cosmologias afro-religiosas). Nesta orquestra, o berimbau tem posição de destaque na roda, como uma autoridade espiritual, embora haja registros históricos, em práticas no Rio de Janeiro, que a capoeira nesta região também realizava-se apenas ao som do atabaque. Aqui podemos fazer uma aproximação com as religiões de matrizes africanas, já que nos terreiros, a musicalidade está atrelada a sonoridade dos atabaques: rum (mais grave), rumpi (nem grave ou agudo) e lê (mais agudo).

5.4. Cultura que transmite valores civilizatórios: educação

Figura 10: Mestre Pinguim com a cabaça na apresentação



FONTE: Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP

Podemos dizer que leva tempo para entender a capoeira. Ela transmite valores espirituais como: humildade, hierarquia, interdependência, unidade. A capoeira é sentimento, assim o capoeirista deixa de fazer a capoeira para viver a capoeira. A capoeira é uma história viva dentro do coração de quem sente. Festas e rituais se apresentam como fenômenos fundamentais para a construção e a legitimação da identidade e da visibilidade da memória coletiva negra. Esses eventos se configuram como expressões imateriais do patrimônio e da identidade social que faz parte da cultura brasileira.

5.5. Ritual: influência das religiões de matrizes africanas

Figura 11: Roda de Capoeira à luz de velas, ocorrida no espaço do Núcleo onde Mestre Pinguim chama de Abassá da Capoeira.



FONTE: Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP

O candomblé é uma das religiões de matrizes africanas com o maior número de adeptos no Brasil. É resultado da síntese cultural de diversos grupos étnicos de origem dos negros escravizados constituindo-se como uma criação afro-brasileira. Resultado de um intenso processo de rupturas e continuidades, se organizam em torno das comunidades/terreiros que funcionam como território social, cultural, político, mítico e religioso.

Os principais modelos estudados por autores clássicos da Antropologia e da Sociologia, são os surgidos na cidade de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, apresentados por Roger Bastide (1971; 2001) e Edson Carneiro (1964; 1991). A partir dos anos 90, outros estudos contextualizaram o movimento de permanência e surgimento do candomblé no contexto globalizado e metropolitano como a cidade de São Paulo, como os de Reginaldo Prandi (1991; 1996; 2005) e Vagner Gonçalves Silva (1994; 1995; 2002).

Todos os estudos mencionados, procuram analisar a dinâmica viva das relações e ações do candomblé, desde o seu surgimento de um continente ao outro até suas interações e transformações de acordo com particularidades geográficas de cada contexto sócio-político do Brasil e nos dão embasamento teórico para traçar aspectos históricos de sua consolidação.

É sabido que grupos de diferentes etnias africanas foram sequestrados e obrigados a embarcarem nos navios europeus, por traficantes de seres humanos, para posteriormente serem transformados em mercadoria e em mão-de-obra escravizada em países distantes de seus locais de origem. Inclusive, a demarcação imposta pela colonização da África no século XV não respeitava a organização geográfica dos grupos que lá viviam. Esses grupos se organizavam geograficamente de maneira diversa à demarcação imposta pela colonização da África no século XV.

Assim chegaram ao continente sul-americano povos iorubás¹⁵ (conhecidos como nagôs pelos francêss colonizadores, provenientes de Oyó, capital de um dos maiores reinos Iorubá, Ilorin, Ijesa Ibadan, Ifé, Egbá, Lagos, dentre outros), fon (chamados pelos colonizadores de jêjes ou minas e assim ficaram conhecidos até hoje), haussás (africanos com domínio do idioma árabe e, alguns, praticantes do islamismo), bantos (extensa região que vai desde o sul do Sudão, passando por Angola Moçambique) dentre outros.

Para se ter uma noção mais aproximada dessa grande diversidade de nações e de culturas africanas traficadas ao Brasil, dentre os escassos registros, nos mostra seu garimpo, Ribeiro (1996):

Uma divisão dos negros por “nações”, baseada sobre os contratos de venda e compra de escravos, entre 1838 e 1860, extraída dos arquivos municipais da cidade de Salvador (Bahia) oferece as seguintes cifras: Nagôs 2049, Jêjes 286, Mina 117, Calabar 39, Benin 27, Cachem 1, ou seja, 3060 de origem sudanesa e Angola 267, Cabinda 65, Congo 48, Benguela 29, Gabo 5, Cassanje 4 e Moçambique 42, ou seja, 460 de origem banto. (RIBEIRO, 1996, p. 130)

¹⁵ Grande nação africana que construiu um poderoso império. Provenientes de Daomé, atual República do Benin, colonizada por franceses, dominou várias nações

Assim, diversas práticas religiosas e culturais que se consolidaram no Brasil a partir das influências desse rico e diverso conjunto de culturas africanas aqui reunidas, como por exemplo: calundus, candomblés (angola, jêje e nagô-ketu), voduns, egungun, tambor de mina, canjerê, xangôs do Recife, terecô, batuques, umbanda, clube de bonecos, maracatu, bumba boi, dentre outros.

A nação africana considerada de maior influência na constituição do saber e viver afro-brasileiro é a ketu-nagô do povo Iorubá¹⁶. É o que diversos trabalhos da Antropologia Brasileira demonstram, já que de acordo com essas análises o modelo ketu representaria o que há de mais “puro” em termos de continuidade cultural na diáspora.

Historicamente, os terreiros de candomblé foram estruturados e se estruturaram em torno das mulheres, foram elas as pioneiras na formação das casa mais antigas de culto, a obra clássica de Ruth Landes (ANO), Cidade das Mulheres, contextualizou de forma pioneira, o contexto social no qual, o candomblé na cidade de Salvador, fora estruturado sob a figura das mulheres, em específico das mulheres negras.

Amparada sobre a produção feminista negra que nos dá embasamento para, além da verificação empírica das lideranças femininas nas religiões de matrizes africanas, compreender suas vivências e resistências pessoais e coletivas de maneira mais profunda. A respeito da participação e organização das mulheres negras em torno do candomblé, Teresinha Bernardo (2003):

As mulheres africanas pertencentes às etnias fons e iorubas exerceram em seus respectivos reinos um poder político importante. É claro que no presente da escravidão esse poder teve que ser ressignificado. Na realidade, é totalmente contraditório com a situação de escravo o exercício de qualquer poder no plano real. Assim, pode ter ocorrido uma transformação: se não existiam condições de exercício do poder real, exercia-se no plano do imaginário através da religião.” e mais adiante: “É no solo brasileiro que frutificará o candomblé, a terra-mãe como metáfora para os africanos e seus descendentes. Se o candomblé representa a terra-mãe, que, por sua vez, possui os seus significados ligados ao feminino, essa expressão religiosa, ao representa-la, ganha todas as suas significações. É nesse sentido que a grande sacerdotisa do candomblé é chamada de mãe-de-santo (BERNARDO, 2003, p. 50 e 52).

A despeito de uma possível masculinização dos terreiros, as mulheres negras ainda resistem e são guardiãs de várias comunidades de terreiros. Verificamos assim que a questão

¹⁶ O território ioruba expande-se pelos países Nigéria, Togo e República do Benin, antigo Daomé, com idioma e práticas culturais e políticas próprias.

de gênero sempre permeou as religiões de matrizes africanas, expressa tanto nos mitos das yabás (orixás femininos) e dos aburó (orixás masculinos), quanto no transe e possessão, já que nem todas as mulheres possuem orixás com energia feminina e nem todos os homens, orixás com energia masculina.

Essas relações entre homens e mulheres sugerem em alguns momentos confronto, conflito e em outros complementariedade e parceria, nos mostrando os mitos a vitalidade que possui a energia feminina, principalmente fortalecida por diversas qualidades de energia guerreira.

De outro lado, percebe a insistência de determinados contextos que sugerem uma maior visibilidade das mulheres, expressos, principalmente, através de representação das yabás, que são as orixás associadas ao poder feminino.

A influência exercida pelas mulheres líderes religiosas do candomblé nas comunidades a seu redor é inegável. Investigar a história de vida e como essas mulheres, em sua maioria negras, sustentam ideológica-política e socialmente essas práticas é o que carece em muitas etnografias sobre as religiões de matrizes africanas. E sobretudo, quando se considera a especificidade da sociedade brasileira, marcada por uma base de sustentação excludente e por consequência elitista, racista e patriarcal que não se dissocia da prática ritual, das danças, das músicas e da dinâmica interna do funcionamento dos terreiros de candomblé.

Outros estudos como o pioneiro de Ruth Landes (1967) e, posteriormente, de Teresinha Bernardo (1996; 2003), Nilza Menezes (2004) e Ronilda Iyakemi (1996; 2001), destacam a importância de se compreender as relações de gênero no candomblé, não suficientemente abordadas e compreendidas, e ainda, sobre a importância desse espaço como resistência étnico-racial para os negros e descendentes de africanos de distintas origens étnicas escravizados no Brasil.

Sendo assim, se faz necessário a compreensão de como essa forma religiosa funcionou e funciona como local de resistência e ainda, essencial para o fortalecimento das mulheres e, em específico, das mulheres negras, mesmo com o contínuo processo de elitização e de masculinização dos terreiros.

Inserimos, dentro desse contexto, a capoeira como iniciação. Assim como as pessoas se iniciam no candomblé, na capoeira também tem processos de iniciação e morte o tempo todo. Para trazer elementos da capoeira como cultura popular, mas que não é folclórico. Apesar da

cultura popular minimizar os conflitos raciais – falsa democracia racial, não valorizando a cultura africana e brasileira. Há movimentos de cultura popular importantes liderados pelos Movimentos sem Terra e sem Teto, pelos povos originários do país para juntos falarmos de insurgência contra o projeto colonial que está em curso.

Ademais, era nos quintais das casas e terreiros de candomblé que a roda de capoeira se formava. Outro ponto é que no começo do jogo, alguns mestres de capoeira, realizam gestual como se estivessem se benzendo, levando as mãos ao chão, à testa e à nuca, como no candomblé. Na capoeira todos ficam em roda como no xirê, há a musicalidade essencial para o transe consciente dos capoeiras, os toques dos berimbaus que podem ser associados a vozes de ancestrais que já partiram deste mundo material.

A relação entre mestre e seus aprendizes se aproxima da relação entre mães de santo com seus filhos, uma vez que estas são as lideranças que cuidam, ensinam, e passam o conhecimento adiante, via oralidade. A partir de então, os “jogadores” dão as mãos ao pé do berimbau e aguardam o gesto de inclinação do Gunga ou Berra-boi para iniciar o jogo. Quem faz esse chamamento geralmente é a pessoa com maior tempo de experiência dentro da capoeira. A transmissão do conhecimento na capoeira se dá por meio da observação, da memória corporal, da prática de gestos e pela transmissão oral, com o conhecimento passado de geração em geração. E assim, a vivência se transforma em experiência.

Mestre de capoeira é muito mais do que uma cerimônia de formação ou ter o título. O mestre é validado por sua trajetória na capoeira, da dedicação diária, aprendendo a aprender e a ensinar, aprendendo a ser mestre.

5.6. Patrimônio: bens culturais

Figura 12: Mestre Pinguim maestro



FONTE: Acervo Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP

Como pode uma arte, uma filosofia de vida, uma ética, uma expressão artística e cultural multidimensional singular como a capoeira transformar-se em um patrimônio, conceito relacionado à burocracia estatal? E mais, qual seria a funcionalidade ou o benefício que esse título poderia trazer? Há uma tensão entre os aspectos informais das práticas sociais, culturais, artísticas e espirituais de matriz civilizatória africana - cuja oralidade é um valor premente -, e o aparato burocrático estatal. Nem sempre suas instâncias e instituições são sensíveis para lidar com o próprio público capoeirístico.

Só faz sentido, então, a patrimonialização como estratégia de luta por direitos e representações simbólicas, para ampliar o direito à manifestação da diversidade cultural e para permitir o reconhecimento de determinado grupo ou prática regional. Ademais, a patrimonialização deve servir à consolidação de políticas públicas estatais que possibilitem o desenvolvimento da cidadania e promovam os direitos humanos nas suas mais diversas áreas como: meio ambiente, saúde, alimentação, moradia, transporte, lazer e trabalho, cumprindo os objetivos fundamentais da República constitucionalmente estabelecidos. Erradicar a pobreza e a marginalização, diminuir as desigualdades sociais e regionais, construir uma sociedade mais livre justa e solidária (artigo 3, CF/88) são basilares para que a riqueza gerada pela nação possa ser distribuída de forma equitativa.

Ao ser intitulada como patrimônio cultural imaterial, em 2008¹⁷, a capoeira ganha reconhecimento de seu papel promotor do acesso à cidadania aos capoeiristas, incentivando a ampliação das políticas públicas em favor dessa prática. Contudo, o conceito de patrimônio está

¹⁷ Processo nº 01450.002863/2006-80, Parecer nº 031/08, Registro da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil.

relacionado à título de propriedade e posses, historicamente ligado às elites coloniais que impediram a população negra e pobre de ter acesso à terra com o marco legal da Lei de Terras de 1850 e que, inclusive, perseguia essa própria prática. O processo de salvaguarda da capoeira também evidencia um elemento de desconfiança, já que reconhece a prática como digna de políticas públicas para sua manutenção e preservação, contudo, na prática, não fornece suporte para os mestres e mestras mais velhos que precisam.

No artigo “Políticas para a capoeira: patrimônio cultural como reconhecimento e acesso à cidadania”, Cid (2020) objetiva compreender sobre qual o lugar dos capoeiristas na proposição de políticas públicas. Para o autor, no caso do reconhecimento da capoeira enquanto patrimônio cultural, é primordial lembrar seu passado de proibição e perseguição por parte do Estado brasileiro.

O processo de salvaguarda da capoeira chama a atenção especialmente para a tensão que a oralidade e processos informais trazem para o contato com o aparato burocrático, este nem sempre sensível a outras formas de nomeação ou organização. Para além desta observação, comum a outras práticas, ressalto a dificuldade em lidar com a diversidade existente com disputas próprias ao campo da capoeira. [...] dificuldade institucional em trabalhar com uma prática tão múltipla e heterogênea, ainda que as reconheça. No entanto, a receptividade das políticas e a busca por participação significam avanços no sentido de ampliação da cidadania e significativo incremento no conjunto dos bens operados como patrimônio cultural no Brasil (CID, 2020. p. 188)

A emergência dos processos de patrimonialização são típicas do Ocidente moderno, com a consolidação dos Estados-nações e de instituições e agências nacionais e internacionais. Com a Recomendação de Salvaguarda das Culturas Tradicionais e Populares da UNESCO, em 1989, essa legislação internacional permitiu aos países normatizar seus signos e patrimônios culturais sob a chancela e incentivos internacionais. O capitalismo globalizado e neoliberal de nossas sociedades modernas e ocidentais tende a produzir uma homogeneização dos hábitos culturais.

Assim a proteção do diferente, ou a “patrimonialização das diferenças” (ABREU, 2015), é a tendência das últimas décadas e incentiva a troca de informações a nível global. Não é sem razão que a capoeira se encontra hoje presente em mais de cento e vinte e sete países do mundo, formando uma rede interconectada entre seus praticantes e grupos à nível global.

Importante mencionar, contudo, o papel protagonista que deve ser dado à própria população negra, descendentes de africanos escravizados no Brasil, que traduz suas

reinvidicações por meio de movimentos sociais negros e organizações não-governamentais, coletivos de indivíduos oriundos das camadas mais populares e vulneráveis. A Constituição Federal de 1988 propiciou o surgimento de novos sujeitos de direito coletivo, dispondo de proteção especial aos povos indígenas e quilombolas, povos da floresta, de forma a preservar seus interesses de natureza econômica, política e cultural.

Com a liberdade que dá para o corpo, a capoeira hoje em dia se multiplicou e se transformou em muitas formas. Contudo, assistimos a tentativas de branqueamento dessa prática que passam, inclusive, pela ideia de normatização e padronização, ideias avessas à noção de cultura popular. A criminalização, inclusive, fez parte de um processo de normatização e de tentativa de controle inserida dentro da colonialidade do poder e do saber que almeja o controle do corpo para sua alienação.

Hoje vemos inúmeras tentativas de regulamentação e institucionalização da capoeira, como a proposta do Projeto de Lei 343. Contudo, da forma como vem sendo feita, pode representar um risco de morte à capoeira tradicional de décadas atrás e até mesmo, da forma como conhecemos ela hoje. Os mestres não têm papel protagonista na comunicação, as regras chegam do externo não de dentro. Essas iniciativas governamentais são recebidas com muita desconfiança e resistência e não obtêm adesão da comunidade.

Tanto a patrimonialização quanto à regulamentação devem estar a serviço da ampliação da cidadania cultural, das lutas pelo direito à memória, da ressignificação do passado escravocrata com reconhecimento e valorização da contribuição da população negra no Brasil e dos mestres e mestras mais velhos.

No Brasil [...] produções culturais de origem afro têm perdido historicamente a referência étnica, ora transformando-se em símbolos nacionais como o samba e a feijoada, ora “encontrando soluções”, no processo de sincretismo que possibilita a manipulação da identidade segundo o contexto. À medida que os referenciais culturais de origem afro aparecem negados como inferiores ou reinterpretados segundo padrões ocidentais, os processos de construção da identidade tomam formas específicas (SILVA, 1998, p. 95).

A história da capoeira mostrou repetidas vezes que quando representantes do poder se aproximam querendo ajudar, trazem mais prejuízos do que o contrário. Quanto mais a capoeira continuar descentralizada, mais difícil será para controlá-la. Se hoje ela está nas ruas e no mundo é porque escapou do aprisionamento de diversos rótulos.

Dependendo da definição que se fizer da capoeira, a normatização vai partir de uma forma de definição, o que reduz a capoeira ou a aprisiona em somente um campo, como

exemplo, o esporte. A capoeira é decolonial e não compartilha das comissões ocidentais que separam o corpo da mente e a prática da teoria. A capoeira se globalizou, tudo feito sem apoio governamental, sem uma política de apoio e incentivo.

De acordo com Mestre Pinguim, a regulamentação mais legítima é aquela que vem de dentro, da própria comunidade, com diálogo e sem as tentativas institucionais de defini-la como uma coisa só.

Vale ressaltar que, além da capoeira, outros bens de matriz africana foram registrados como de patrimônio cultural imaterial: Samba de Roda do Recôncavo Baiano (2004), Ofício das Baianas de Acarajé (2005), Jongo do Sudeste (2005), Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: partido alto, samba de terreiro e samba-enredo (2007), Tambor de Crioula (2007), Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi do Maranhão (2010), Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim (2014), Maracatu Nação e Maracatu baque solto (2014), Cavalo Marinho (2014), Caboclinho (2014), e o Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira (2018) (CID, 2020, p. 187).

Destaque para o aumento do número de terreiros tombados, especialmente no período estudado: Terreiro da Casa Branca (1986), Terreiro do Axé Opô Afonjá (2000), Terreiro Casa das Minas Jeje (2005), Terreiro de Candomblé Ilê Iyá Omim Axé Iyamassé (Gantois) (2005), Terreiro de Candomblé do Bate-Folha (2005), Terreiro do Alaketo, Ilê Maroiá Láji (2008), Terreiro de Candomblé Ilê Axé Oxumaré (2014), Terreiro Culto aos ancestrais – Omo Ilê Agbôulá (2015), Terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde (Roça do Ventura) (2015), Terreiro Tumba Junçara da Nação Angola (2018), Terreiro Obá Ogunté – Sítio do Pai Adão (2018) (CID, 2020, p. 187).

CAPÍTULO 2: O papel da identidade e da cultura na construção do sujeito-cidadão

1. Teorias da identidade negra e afrodiaspórica

O tráfico transatlântico de africanos escravizados trazidos de forma compulsória para o continente americano selou de forma indelével a ligação entre as duas margens do oceano atlântico. Alberto da Costa e Silva escreveu uma obra chamada "Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África", denominando o oceano como rio, já Guimarães Rosa escreveu um conto chamado "A terceira margem do rio". Em ambas as obras os autores utilizam a metáfora do oceano enquanto rio, um caminho de água abundante que flui e interage com o meio de forma a nutrir toda a extensão de seu curso. Nesse sentido, é possível imaginar uma terceira margem do rio, que seria um devir, um local constituído pela cultura de ambas as margens, interagindo entre si, formando algo novo e único a partir dessa interação.

Não podemos olvidar: as relações entre os dois continentes, americano e africano, se deram a partir da colonização e escravização de povos africanos por povos europeus. Essa realidade histórica-social traz heranças nefastas ao segmento negro explorado e escravizado, em detrimento de benefícios ao segmento branco escravizador.

Muito se tem discutido, recentemente, acerca da construção identitária e pós-identitária na América Latina, no Caribe e no mundo. Nos anos 90 presenciamos a eclosão da ideia de hibridismo para compreender o mundo contemporâneo produzido pelo colonialismo e pós-colonialismo. Glissant (2005) e Bernabé, Chamoiseau e Confiant (2013), de certa forma, anteciparam este debate, o qual o hibridismo se coloca como palavra-chave pós-colonial, com autores como Bhabha (1998), Gilroy (2001) e Hall (2005) figurando como expoentes.

Homi K Bhaba (1998) propõe a ideia de hibridismo a partir de seu olhar de membro da elite local da sociedade indiana de colonização inglesa. Propõe uma explicação para o sentimento de superioridade em relação aos colonizados e de inferioridade em relação aos colonizadores como sendo a experiência da ironia, dois sistemas de valores e verdades que se relativizam, se questionam e se sobrepõem. Dessa forma, a situação de liminaridade demonstra uma condição social que permite o hibridismo, sendo suas principais características a duplicidade e a ambiguidade.

Bhabha confrontou tentativas de escritores, tanto coloniais quanto colonizadores, de descrever o sujeito colonial. Assim, refletiu sobre que aspecto estava em questão: a linguagem utilizada para representar o sujeito ou a própria noção de sujeito e de identidade.

Partindo do desconstrucionismo, Bhabha valoriza o hibridismo como elemento constituinte da linguagem, e, portanto, da representação (1998: 114), o que implica na impossibilidade de se pensar uma descrição ou discurso autêntico sobre esse sujeito. Assim, qualquer tentativa de representação é híbrida por conter traços dos dois discursos – um de jogo de diferenças, no qual a busca por uma autenticidade é vista como infecunda.

Utilizando como base o trabalho de Franz Fanon, Bhabha destaca três pontos relevantes para a construção da identidade em contextos culturais. O primeiro seria a necessidade de existir para ir em direção a (**ONDE?**) e ter uma relação de desejo para com uma alteridade, um outro externo. O segundo ponto, chamado cisão, é caracterizado pelo desejo, por parte do colonizado, de alcançar a posição de superioridade do colonizador, sem, contudo, se desligar de sua condição. O terceiro aspecto diz respeito ao processo de identificação, um projeto a partir do qual o sujeito sofre com tentativas de transformação. Sendo direcionado a vestir uma máscara, que deixa uma lacuna entre a imagem e a pele, não permitindo uma imagem autêntica.

Paul Gilroy (2001), por sua vez, traz duas contribuições muito importantes. A primeira é o entendimento de que a diáspora negra forçada fez com que as identidades fossem totalmente reelaboradas. Essa experiência do Atlântico Negro faz com que, não apenas a cultura, mas a identidade negra, sejam múltiplas, transnacionais, ultrapassando as barreiras nacionais e étnicas. Ele afirma que não podemos mais dizer que determinada característica é exclusiva de uma etnia, principalmente, porque essa troca transatlântica permanece nos dias de hoje e constitui-se como um movimento constante, não natural, mas imposto pelas condições do sistema-mundo que vivemos, o capitalismo e a globalização, também chamada de imperialismo.

Outro ponto importante de sua obra teórica é o desenvolvimento do conceito de dupla consciência, criado por Du Bois (1999), relativo a conexão que as pessoas negras nutrem entre si e com (pelo) o território, sob o qual o negro está inserido. Essa dupla consciência faz com que indivíduo se reivindique negro e também pertencente a alguma nacionalidade. Todavia essa movimentação nacionalista gera um conflito ao segmento negro, onde a nacionalidade é construída sob a identidade branca, por exemplo, cidadão norte americano é construído sob o signo do homem branco como universal, e ser negro, entra em conflito com essa construção.

Podemos afirmar, então, que o hibridismo tem chamado a atenção do mundo para além do Caribe. “O Atlântico Negro” de Paul Gilroy (2001) trata da importância da metáfora do barco para a literatura negra atlântica (feita por negros de língua inglesa, norte-americanos, caribenhos e africano). O Atlântico Negro é o momento da travessia, sendo a relevância da simbologia do barco valorosa, pois expressa tanto a escravização, uma vez que é através de embarcações que pessoas escravizadas foram trazidas, como também pode ser um símbolo de um retorno possível, não o retorno na condição de escravizado, mas sim de uma situação limiar: um momento de transitoriedade.

Stuart Hall (2005) é um escritor de inspiração marxista, cuja crítica se estabelece aos modelos sociais estabelecidos pela nova esquerda dos anos 1950 na Inglaterra, emergindo como um pensador da pós-modernidade.

A partir da década de 70 e 80, com estudos pós-modernos, Hall passa a discutir temas que o marxismo tradicional não discutia, como a identidade. Criando então o conceito de identidade múltiplas (2005:79), entendendo que a identidade na pós-modernidade é diferente das outras épocas da humanidade. Antes esse conceito de identidade era visto de forma mais estática. Na pós-modernidade as identidades não se referem apenas a raça, classe, gênero, mas sim todas elas e nenhuma delas ao mesmo tempo. São identidades fluídas, e a identidade é ativada, acionada, dependendo do lugar onde estamos e das experiências que nos constituem enquanto indivíduos. Por exemplo, não necessariamente uma pessoa branca será racista e negará as pessoas negras.

O autor expande a questão das identidades múltiplas quando pensa a relação entre indivíduo negro e cultura, indivíduo negro e tradição, uma vez que o movimento da diáspora africana fez com que a identidade dos negros diaspóricos fossem múltiplas

A ideia de diáspora desenvolvida por Hall trouxe uma outra dinâmica de pensamento reconstruída através desse movimento da diáspora e das multiplicidades de identidades. O autor questiona o lugar cujo qual vem sendo colocado quem é negro na cultura negra e a relação entre os estereótipos que foram criados em torno desta figura.

Tanto Paul Gilroy quanto Stuart Hall procuram articular as noções de identidade, identidade negra, cultura, nação e história. Embora cada autor tenha um ponto de vista diferente sobre o tema, convergem na definição de alguns desses conceitos: expondo a preocupação atual no tocante à temática da construção da identidade e quais as suas complexidades, suas nuances e por quais conceitos devemos, necessariamente, navegar.

Há ainda as lutas por reconhecimento que constituem parte de um campo de estudos teóricos sobre as movimentações políticas e reivindicação de identidade que pedem e exigem pautas diretamente relacionadas com a democracia e a cidadania.

Sabemos que a democracia não foi capaz de dirimir ou solucionar os impasses políticos, as desigualdades sociais e econômicas, nem a falta de acesso à educação de qualidade. A cultura virou capital e a tecnologia filtro social, bem como acesso à justiça.

Destaca-se, nesse cenário, a pluralidade de formas de vida, o multiculturalismo, os diferentes percursos e percepções sobre o existir individualmente e coletivamente. A este respeito trazemos Stuart Hall em seu texto sobre o multiculturalismo. O autor inicia explicando a diferença entre multicultural e multiculturalismo. Segundo o Hall, o primeiro termo é qualitativo, enquanto o segundo é substantivo. Ele constrói argumentos inovadores sobre cultura e política, tendências que não essencializam a cultura ou a identidade, ou seja, não a encerram em um local inacabado, cristalizado e sem possibilidade de diálogo. A cultura seria resultado de um sistema de negociações por diferentes partes. Traz a noção da diáspora africana surgida no pós-guerra-fria com a influência da luta do movimento black-power nos Estados Unidos e Inglaterra. Dessa forma, segundo ele não existe apenas uma cultura, o que existem são culturas.

O que ele pretende é mostrar o quanto raça e etnia foram construídas socialmente de formas multifacetadas nas relações, desconstruindo estas articulações, porém, também recriando-as e respeitando suas diferenças. Sendo os políticos que ganham com essa desconstrução, já as lutas por reconhecimento exigem uma terceira via: a possibilidade de se sobrepor a tipos específicos, defendendo a perspectiva comunitária.

Compatibilizar identidade e diferença seria o mundo ideal produzido a partir de uma negociação relacional. Falando sobre o princípio da heterogeneidade – sensibilidade para as específicas, mas também para conjuntos de valores compartilhados, tendo em vista uma mediação entre as percepções individuais e as comunitaristas. Para o autor, as lutas por reconhecimento fazem parte de um modelo democrático que deve ser compatível com uma sociedade multicultural, fazendo com que a diferença seja compatível com a igualdade.

Stuart Hall cita Habermas, e estaria mais próximo de sua percepção do que da de Taylor ou Honneth. Sabemos que Habermas (2001), Honneth (2003) e Taylor (2005) constituem a tríade clássica do debate teórico quando tratamos das lutas por reconhecimento, nos oferecendo as bases teóricas para abordar a discussão.

Honneth foi orientado pelo Habermass e realizou uma mudança de diagnóstico, representando a terceira geração destes autores. Sua importância se dá na medida em que apresenta a noção de dominação vislumbrada de baixo para cima, ou seja, a partir da experiência dos próprios grupos vulnerabilizados. O pressuposto da teoria de Honneth não é uma identidade ou cultura pré-existent, evitando qualquer tipo de essencialismo. Deste modo, parte da compreensão da modernidade, da formação da sociabilidade é uma expectativa recíproca de comportamento e ação. Padrões que carregam algum tipo de normatividade para serem cumpridas. Segundo o autor, há três padrões de reconhecimento: amor, direito e solidariedade.

No cenário brasileiro, as demandas dos movimentos sociais constituem-se como pautas legítimas de reivindicações por identidade, direitos básicos e garantias fundamentais, em especial, as previstas e oriundas da Constituição brasileira de 1988.

Pelo fato da escravização de seres humanos nascidos no continente africano ter sido a marca que iniciou os séculos XVI e XVII e que construíram a história do Brasil, colonizado por povos portugueses, no que hoje chamamos de Estado-nação o passado escravocrata deixou heranças indelévels na formação das instituições.

Grada Kilomba (2015, p. 47) ao abordar a imagem da escrava Anastácia com a máscara do silenciamento, representa um contingente de gerações de mulheres descendentes de africanas escravizadas que não podiam se expressar, se comunicar, e eram tratadas de forma hostil.

Em toda a América Latina, a variável étnico-racial se mostrou expressiva nas disputas por dominação e apropriação territorial. Após o quase extermínio dos povos indígenas, que se identificavam por suas relações territoriais, houve importação de negros africanos (que também tem o vínculo com o território como estruturador da sua identidade), escravizados para a manutenção de um circuito de poder político-econômico europeu.

Construída continuamente durante toda a vida na relação sujeito-sociedade, a identidade tem a ver com relações de poder e de diferenciação/alteridade. Ou seja, a definição de quem é o "outro" resulta na hierarquização de identidades determinando uma como norma, com características positivas, e as outras como negativas. No caso da população brasileira, Nascimento (1978) diz que a eleição, pela elite intelectual, do mulato como símbolo de uma "democracia racial" é uma estratégia de "branquificação sistemática do povo brasileiro" e o início do genocídio do negro. Além disso, Silva (1998, p. 95) acrescenta que "à medida que os referenciais culturais de origem afro aparecem negados como inferiores ou reinterpretados

segundo padrões ocidentais, os processos de construção da identidade tomam formas específicas."

De acordo com dados "Slave Voyages no Atlas of the Transatlantic Slave Trade" (New Haven, 2010) sobre as estimativas do trânsito total de escravizados, os navios que partiram cinco para os sete maiores portos (Rio de Janeiro, Bahia, Liverpool, Londres, Nantes, Bristol e Pernambuco) transportaram quase três quartos de todos os cativos retirados da África pelo oceano Atlântico ao longo dos quase quatro séculos de tráfico.

Para Florestan Fernandes as dinâmicas de raça e classe no pós-abolição se dão de forma indissociável. Ao verificar em sua análise as desigualdades raciais presentes no Brasil deste período, reforça o quanto nunca houve democracia no país. Sua tese central é a de que no pós-abolição ocorreu a sobrevivência de padrões inter-raciais moldados sob o escravismo. A sociedade brasileira apenas reinterpretou as relações, antes de senhor-escravo, e agora de patrão capitalista e empregado explorado.

Importante, todavia, a compreensão das dinâmicas de classe, que estruturam a sociedade e insere os indivíduos dentro de uma lógica perversa de ascensão social determinada pela classe na qual o sujeito está inserido.

Florestan considera que as relações raciais brasileiras são dadas pelo contraste gerado, a partir da Revolução Francesa de 1789 e outras revoluções burguesas, diante da anomia social à qual se encontrava o negro em desajuste e exclusão estrutural à nível institucional e demais instâncias.

O autor também foi de grande importância, para desmascarar a divulgada teoria da "Democracia Racial", voltando-se para a denúncia do Estado escravista que, ao invés de fornecer suporte para o desenvolvimento do seguimento negro da população, provocou um enorme desajustamento estrutural do negro. Sem mencionar o preconceito e discriminação à esse segmento na busca de mercado de trabalho, sendo-lhe atribuído estereótipos negativos que pretende tornar o negro proletário inapto a exercer funções de chefia ou profissões relacionadas ao poder. Desta forma, o negro nunca fora inserido de fato na sociedade de classes, constituindo-se ainda, a maioria, em espaços de menores alcances.

Para o autor, a situação do negro no pós-abolição teria inculcido, em sua subjetividade, um complexo de inferioridade que seria um obstáculo real à sua procura de trabalhos

demarcados para pessoas brancas e elites, os levando a permanecer em um mesmo estrato ou classe social inferior de forma conformada.

Já para Hasenbalg, é o processo de industrialização o mais relevante para a compreensão do funcionamento das dinâmicas de transição do escravismo para o trabalho livre e as relações raciais no país. A dominação e a exploração raciais são interpretadas como um aspecto da proletarianização do trabalho, sendo o antagonismo racial interpretado como conflito de classes.

O autor relaciona a variável raça juntamente com dois outros elementos: a estratificação social e a estrutura de classes. A estratificação social gera imobilidade social e política dos negros, já a estrutura de classes impede ao negro ascensão social. No entanto, ambos componentes possuem como fundamento a discriminação em razão da cor ou da identidade negra.

Segundo Hasenbalg, fica cada vez mais difícil justificar as desigualdades sociais experienciadas pelos negros na atualidade através da sua origem social. A problemática racial é determinante, neste caso. Nessa perspectiva, aparece com destaque a violência simbólica a qual o negro é submetido, pois tudo que remete à sua origem é considerado negativo e as implicações raciais que tendem a reproduzir o padrão global de subordinação racial prevalece.

Florestan Fernandes inaugurou os estudos sobre racismo e relações raciais no Brasil em uma perspectiva crítica que colocasse o negro enquanto sujeito e desmascarasse a tão proclamada e louvada democracia racial, inverídica e com graves consequências na vida da população negra. Ademais, inseriu os negros dentro de uma perspectiva de classes, ao considerar que dentro do proletariado há um segmento mais precarizado e explorado, heranças do escravismo.

Já Hasenbalg, defendeu a existência de desigualdades raciais na configuração do mercado de trabalho e seus desdobramentos em períodos posteriores à abolição, a partir de uma análise sobre toda a teoria produzida à época no que se refere aos sistemas de categorização racial, levando em conta, inclusive, a internacionalização, ou seja, a especificidade da colonização/ abolição em cada país do mundo.

Todavia, é possível verificar divergências entre alguns argumentos dos trabalhos de Florestan e Hasenbalg. O primeiro autor considera que o preconceito racial existente na sociedade brasileira se deu, exclusivamente, em razão da herança do passado escravista. Já o segundo autor, argumenta que o racismo e a discriminação racial resultavam da competição

existente, exclusivamente, no modo de produção capitalista, pois seria a partir da concorrência que surgiria a discriminação racial e o racismo sob sua formulação moderna.

Além disso, Florestan dá ênfase no preconceito de classe em detrimento de análises sobre o preconceito racial, os estudos estavam voltados para a compreensão do "problema dos negros brasileiros", utilizando preconceito e discriminação racial como sinônimos.

Já Hasenbalg, considera reducionista a interpretação do papel da raça na geração das desigualdades através de um fenômeno de classe. Sustenta a discriminação racial não só como um resíduo cultural do passado escravista, mas com a coexistência do racismo, industrialização e desenvolvimento capitalista.

O autor aponta que diverge da tese de Florestan sobre a “incompatibilidade básica entre industrialização e racismo”. Para ele, embora o processo de industrialização tenha enfraquecido a raça enquanto atributo social, ela ainda é relevante e produz consequências determinantes nas sociedades industriais contemporâneas. As estruturas sociais tendem a reproduzir a estratificação racial formada em um passado pré-industrial, e ainda, a reproduzir o racismo enquanto ideologia estruturante de uma subordinação racial, um padrão de “supra-ordenação”.

2. Amefricanidade, Negritude e Crioulização

Lélia Gonzalez foi “professora, tradutora, conferencista, consultora, assessora, conselheira, suplente de deputada, ativista” (Viana, 2000) e intelectual. Impulsionou o debate sobre a questão de raça e gênero, tanto no movimento de mulheres, quanto no movimento negro e também nos movimentos populares.

A princípio, para muitos acadêmicos todas essas atividades seriam incompatíveis, já que ser intelectual e, portanto, produtora de conhecimento, seria inconciliável com a militância, e com a participação nas lutas e movimentos sociais. É preciso, ainda, quebrar esse errôneo paradigma.

A formulação discursiva sobre a imagem da mulher negra em seu aspecto biológico a encerra tanto como criatura ultra sexual da propaganda quanto como a figura da “mãe preta”, aquela escrava/empregada que cuida de todos, que serve a todos. Esse discurso atua para tornar o domínio intelectual um lugar proibido para as negras, já que mais do que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, elas têm sido consideradas “só corpo, sem mente”.

Lélia buscou articular pontos de vista e atitudes não identificados com as ideias prevalecentes entre os que dominam a produção do conhecimento sobre o Brasil e pagou um alto preço por atuar em espaços percebidos como exclusividade dos brancos. Assim, penso, ao modo de Said, que ela incorporou a condição metafórica do intelectual enquanto “exilado”. Tal condição não se refere necessariamente ao imigrante ou ao expatriado; um intelectual pode assim perceber-se por encontrar barreiras para participar dos círculos convencionais e para ter acesso aos meios de influenciar efetivamente o debate público. Contudo, ao mover-se em direção às margens encontra aí uma posição privilegiada para ver o que geralmente não é visto pelos que nunca se aventuraram para além dos limites conceituais aceitos pela maioria (BAIRROS, 2000, p. 59 apud O livro de saúde das mulheres negras).

A história de criação das instituições formais da sociedade civil auxiliou a perpetuar ideologias racistas, sexistas, elitistas e homofóbicas, desfavorecendo membros descendentes dos escravizadores do século XIX.

A biografia de Lélia se confunde com a resistência do movimento negro no período da ditadura militar brasileira, e ainda com o insurgente e pioneiro movimento de mulheres negras que ganhou corpo também nesse período.

Foi na década de sessenta, início da Ditadura Militar Brasileira, que ocorreram mudanças significativas na vida pessoal da autora, as quais interferiram decisivamente em sua trajetória intelectual. Casou-se nesse período com um colega da faculdade de origem espanhola, Luiz Carlos Gonzalez, também formado em Filosofia pela Universidade do Estado da Guanabara. Ao sofrer discriminação racial da família do marido pelo fato de ser negra, despertou-se para seu próprio processo de branqueamento e para a polarização das relações raciais no Brasil entre negros e brancos.

Mas quando chegou a hora de casar, eu fui me casar com um cara branco. Pronto, daí aquilo que estava reprimido, todo um processo de internalização de um discurso da “democracia racial” veio à tona, e foi um contato direto com uma realidade muito dura. A família do meu marido achava que o nosso regime matrimonial era “concubinagem”, porque mulher negra não se casa legalmente com homem branco; é uma mistura de concubinato com sacanagem, em última instância. Quando eles descobriram que estávamos legalmente casados, aí veio o pau violento em cima de mim; claro que eu me transformei numa “prostituta”, numa “negra suja” e coisas desse nível... Mas meu marido foi um cara muito legal, sacou todo o processo de discriminação da família dele, e ficamos juntos até a sua morte (PEREIRA e HOLLANDA, 1979, p.203, apud RATTIS e RIOS, 2010, p. 52).

Ainda na década de 60, torna-se viúva e em homenagem ao marido que rompeu relações com sua família para casar-se com ela e, ao seu lado, a ajudou no processo de amadurecimento político para as questões dos negros no Brasil e para sua própria falta de identidade negra, Lélia mantém seu sobrenome:

Pode-se dizer que Lélia experimentou uma relativa ascensão social, que ainda não se refletia em ação política. Mas ela conheceria, aos poucos, um processo mais radical de transformação pessoal. A Inclusão do sobrenome Gonzalez, que substituiria definitivamente o Almeida, fez parte dessa transformação de Lélia e de sua figura pública (RATTS e RIOS, 2010, p. 53).

Já nesse período Lélia Gonzalez se destacava por suas produções intelectuais. Nos primeiros anos da Ditadura Militar brasileira, entre 1961 e 1968, foi chamada a dar aulas no Centro de Estudos de Pessoal do Exército Brasileiro, no Forte do Duque de Caxias. Suas primeiras atividades no campo da Comunicação, foram como tradutora de livros de Filosofia do francês para o português, traduzindo, entre 1966 e 1970, livros do francês para o português de grande relevância para a filosofia, como o “Curso Moderno de filosofia, Compêndio moderno de filosofia e História dos filósofos ilustrada por textos”.

Em 1967, teve outra perda em sua vida pessoal, a morte de sua mãe. Lélia relembra sua mãe em relato:

Mas enfim: voltei às origens, busquei as minhas raízes e passei a perceber, por exemplo, o papel importantíssimo que minha mãe teve na minha formação. Embora índia e analfabeta, ela tinha uma sacação incrível a respeito da realidade em que nós vivíamos e, sobretudo, em termo de realidade política. E me parece muito importante eu chamar a atenção para essa figura, a figura de minha mãe, porque era uma figura do povo, uma mulher lutadora, uma mulher inteligente, com uma capacidade muito grande de percepção das coisas e que passou isso para mim... que a gente não pode estar distanciado desse povo que está ai, senão a gente cai numa espécie de abstracionismo muito grande, ficamos fazendo altas teorias, ficamos falando de abstrações... Enquanto o povo está numa outra, está vendo a realidade de uma outra forma (PEREIRA E HOLLANDA, 1979, p. 203).

Após duas perdas significativas em sua vida, começa então a possuir um olhar mais atento à importância da atuação política, inserindo-se em circuitos sociais e políticos novos. Sai, portanto, da exclusividade de atuação como professora e intelectual acadêmica.

Lélia aproximou-se também da área da psicanálise, motivada em parte pela sua vida pessoal após o fim do segundo casamento com Vicente Marota, que era definido por ela como “mulato”, que entretanto, negava sua ascendência negra, chegando até a alisar os cabelos, nadando na contra maré de Lélia que cada vez mais se dedicava a voltar a suas raízes africanas.

Sobre essa área de sua formação diz em entrevista ao Pasquim:

Meu lance na psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou a atenção para meus próprios mecanismos de racionalização, de esquecimento, de recalçamento etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou neste processo de descobrimento da minha negritude. [...] Comecei fazendo análise com Carlos Byington, que é jungiano (O Pasquim, 1986).

Na segunda metade da década de 70, por influências de seus estudos psicanalíticos, especialmente lacanianos (inspirados em Lacan) criou o conceito de “amefricanidade” concepção que aproxima o Brasil em relação ao continente sul americano, uma vez que os países latino-americanos possuem em comum uma participação africana determinante na formação cultural e social de seus países.

Mulheres amefricanas, seriam assim, as mulheres na diáspora africana da América Latina e do Brasil. Segundo Vianna (2008), amefricanidade é uma categoria analítica que ela elaborou para dar conta das experiências históricas dos povos negros que têm como referência modelos culturalmente africanos.

As implicações políticas e culturais da categoria Amefricanidade (“Amefricanity”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio remo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta; A AMERICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewefon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de Amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de Panafricanismo, “Negritude”, Afrocentry” etc. (GONZALEZ, 1988, p.76, grifos da autora)

Quanto ao valor metodológico do termo, segue a autora:

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formara numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. (...) Ontem, como hoje americanos oriundos dos mais diferentes países tem desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja, o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento (GONZALEZ, 1988, p.77, grifos da autora).

Ainda sobre amefricanidade Luiza Bairros expõe brilhantemente o pensamento de Lélia:

o núcleo da amefricanidade é constituído pela cultura negra que, informando toda a cultura brasileira, se expressa na cotidianidade de nossos falares, gestos, movimentos e modos de ser que atuam de tal maneira que deles nem temos consciência. É isso que caracteriza a cultura viva de um povo. Entretanto, a cultura negra não é apenas o samba, o pagode ou o funk. Mas ela também é o rock, o reggae, o jazz. Ela não é apenas a Umbanda ou o Candomblé, mas é também o transe das igrejas carismáticas, católicas e protestantes. Ela não é apenas o ‘nós vai’ e o ‘nos come’. Mas a musicalidade e as pontuações discursivas que nos diferenciam dos falares portugueses e africanos (BAIRROS, 2000, p. 51 apud O livro de saúde das mulheres negras)

Em meados dos anos 70, ainda como processo de construção de sua identidade e volta às raízes africanas na Diáspora, a intelectual ativista começou a estudar o Candomblé. Em 1983 escreve o prefácio do livro de poemas do Abdias Nascimento “Axés do sangue e da esperança (orikis)”:

De Exu a Oxalá, em terras africanas ou da diáspora, os orikis/poemas se seguem, cumprindo os procedimentos do ritual nagô/bantu. Em linguagem ocidental, diríamos que este é o modo de estruturação do livro. [...]

No xirê de sua vida, nosso griot canta muitos outros orikis, dançando-os ao ritmo do opanijé, do ijexá, do alujá, do adarrum e tantos outros, ao passar por terras míticas e/ou reais. Deles aqui não falei, para não ser repetitiva ou por efeitos de minha própria limitação.

Para Ratts e Rios em “Lélia Gonzalez”, o candomblé “foi um organizador psíquico pessoal, no qual ela imergiu profundamente”, principalmente nos anos finais de sua vida. Seus orixás de cabeça eram Oxum e Ogum. Pode-se perceber a influência do estudo da cosmologia da religião dos orixás em seus textos e obras como em “O movimento negro na última década”, de 1984, na qual a autora se utiliza de uma linguagem mais poética e imagética associando os dias e cores, por exemplo, aos orixás e seus poderes. Encontramos trecho da entrevista na qual Lélia fala da sua aproximação com o Candomblé no Pasquim:

[...] estou muito ligada ao candomblé. Não é misticismo, é outro código cultural, misticismo é uma coisa muito ocidental. O candomblé é uma coisa muito mais ecológica, você faz comida, você faz oferenda, você vai pra floresta, minha religiosidade está muito mais africanizada que ocidentalizada (O Pasquim, 1986).

Lélia analisava também o fenômeno denominado por ela de “nomação do sujeito”, quando se usam determinados termos para identificar os indivíduos, conceito desenvolvido pela autora, e cujo qual possui forte relação com seus conhecimentos em psicanálise. Lélia despendeu especial atenção ao tipo de nomeação usado no trato de mulheres negras oriundas

das classes populares que ascenderam socialmente, como era seu caso. A respeito, vejamos exemplo dado pela própria autora:

Nesse sentido, vale apontar para um tipo de experiência muito comum. Refiro-me aos vendedores que batem à porta da minha casa e, quando abro, perguntam gentilmente: “A madame está?” “Sempre lhes respondo que a madame saiu e, mais uma vez, constato como somos vistas pelo “cordial” brasileiro. Outro tipo de pergunta que se costuma fazer, mas aí em lugares públicos: “Você trabalha na televisão?” ou “Você é artista?” E a gente sabe o que significa esse “trabalho” e essa “arte” (GONZALEZ, 1983, p. 228, apud, RATTES E RIOS, 2010, p. 63).

Sendo ativista social do movimento negro e tendo destinado sua produção intelectual à questão racial, considerada como um tema tabu brasileiro, foi perseguida politicamente na ditadura militar. Refutando, portanto, teorias e crenças de que o movimento negro não sofreu repressão no período ditatorial. Em 1972, encontra-se o primeiro registro do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) ainda quando era professora de Filosofia na Universidade Gama Filho.

Devida a sua atuação intelectual, Lélia, em 1972, já chamava a atenção dos órgãos de segurança, pois estaria, segundo informações, “desenvolvendo trabalho de massa na UGF, buscando recrutamento de adeptos à doutrina marxista, juntamente com o Professor Lincoln Penna. (...) foi solicitada a averiguação sobre seu possível envolvimento no “recrutamento de adeptos à doutrina marxista” na citada universidade. No entanto, nada foi comprovado após a investigação. (...) pressuponho que o recrutamento teria alguma relação com a prática de reuniões na casa de Lélia para discussões filosóficas. (VIANA, 2006, p.55)¹⁸.

Em 1976 inaugurou o primeiro curso de Cultura Negra no Brasil na Escola de Artes Visuais e na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e após fechamento da Escola de artes visuais em 79 pelo regime militar, inicia-se sua militância no Movimento Negro.

O Movimento Negro começa a se fortalecer novamente no Brasil, em meados de 1970, após o “período de chumbo da ditadura” com o Ditador Médici e a instituição do AI-5. Segundo Lélia, foram períodos de “silenciamento a ferro e fogo dos setores populares e de sua representação política”. Lélia participou de sua rearticulação, principalmente no Rio de Janeiro.

¹⁸ Prontuário n. 19330, setor “COMUNISMO”, pasta 112, fl. 210. Consultado pela autora no DOPS.

Em 1971 discutia-se no Movimento negro o fortalecimento do dia 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, data do assassinato do grande líder do Quilombo dos Palmares, Zumbi, pelas tropas oficiais do Brasil colônia. Essa data, representava, e ainda representa, uma alternativa ao 13 de maio, dia oficial da abolição da escravidão do Brasil. Já que para o movimento negro contemporâneo, o dia treze simboliza um dia de denúncia do racismo e da falsa abolição da escravidão no país, uma vez que os negros nunca tiveram políticas de reparação de sua situação de extrema vulnerabilidade se perpetuando na base da pirâmide social, com o agravante da ideologia racista que os discrimina de maneira constrangedora.

Por volta de 1974, com a distensão do regime ditatorial, o quadro político e cultural no que diz respeito à população negra fervilhava. Neste ano na Bahia, ocorreu a criação do bloco afro Ilê Aiyê, que impulsionou a fundação de outros blocos e afoxés, existentes até os dias de hoje. Em São Paulo, na capital e no interior, o teatro amador negro se projetava desde o final dos anos 60. No campo da poesia e literatura, em 1978, desabrocharam os “*Cadernos Negros*”, produção literária com mais de 30 anos ininterruptos de publicação. No Rio de Janeiro, destacou-se a fundação do Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo, em 1975, do qual Lélia Gonzalez participará posteriormente.

Em tempos de uma incipiente distensão da ditadura militar, pessoas e coletividades buscavam referências de liberdade: do *reggae* à *soul music*, do samba ao samba-rock, das casas para as faculdades e, daí, para as ruas e pistas de dança, da arte à política. Nos corpos, essa busca se revelava nas roupas, nos cabelos, nos adornos. A cabeça, o corpo e a casa de Lélia Gonzalez foram envolvidos nesse processo de enegrecimento. (RATTS & RIOS, 2010, p. 71)

Nas décadas de 70 e 80 surgiram locais de lazer frequentados majoritariamente por negros, devido práticas sistemáticas e de discriminação racial contra essa parcela da população em bares, festas e casas noturnas. Isso porque desde 1888 não havia nenhuma lei que criminalizasse o racismo e práticas preconceituosas de discriminação¹⁹. Esses lugares se

¹⁹ Antes da Constituição de 1988 os comportamentos preconceituosos ou de discriminação racial eram considerados somente contravenção penal, ou seja, infrações consideradas de menor potencial ofensivo. Nem as Ordenações Filipinas, nem o Código Criminal do Império (1830), nem o Código Penal da República Velha (1890) e nem o Código Penal de 1940 (utilizado até os dias de hoje) tratavam sobre a proibição de tratamento preconceituoso. Em sentido contrário, a maioria do ordenamento jurídico já vigente no Brasil criminalizava as práticas e tradições ligadas à expressão cultural do povo negro, como as religiões de matrizes africanas nas quais eram adeptos e a capoeira, tolhendo o exercício de sua cidadania e obstando sua plenitude enquanto possuidor de direitos inerentes à pessoa humana. Em 1951, a Lei Afonso Arinos, como ficou conhecida, ou Lei 1.390/51, previu pela primeira vez a discriminação racial como contravenção penal. A Constituição de 1988, em seu art. 5º

tornaram importantes espaços de formação de uma identidade negra, de proteção social e de espaços de discussões políticas, onde se questionava o ideário da mestiçagem (mistura de raças) bem como o mito da “democracia racial” na sociedade Brasileira.

Quando o movimento negro – enquanto movimento de reivindicação política dos direitos alijados dessa população – começou a se fortalecer, já existiam inúmeras organizações, associações e clubes de negros com fins diversos. No entanto, possuíam um ideário em comum, o fortalecimento da identidade negra, transformando-se em importantes espaços de fomento cultural e política dos negros. Essas expressões culturais foram importantes núcleos de mobilização sociopolítica no decorrer da história. O Rio de Janeiro que foi uma das fontes de mobilização negra contra a discriminação, também presenciou a formação de várias organizações e grupos de estudos que discutiam a situação dos negros na sociedade brasileira.

Foi nessa época que Lélia torna-se membro do movimento negro nacional, atuando no Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador. Em 1978, houve a criação de uma das maiores entidades do movimento negro brasileiro, o Movimento Negro Unificado (MNU)²⁰, que até hoje, possui participação ativa no movimento negro nacional. Em seu histórico lançamento foi lido o inestimável manifesto:

“AO POVO BRASILEIRO
MANIFESTO NACIONAL DO MOVIMENTO NEGRO
UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL
A ZUMBI
20 DE NOVEMBRO: DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA
NEGRA

Nós, negros brasileiros, orgulhosos por descendermos de ZUMBI, líder da República Negra de Palmares, que existiu no Estado de Alagoas, de 1595 a 1695, desafiando o domínio português e até holandês, nos reunimos hoje, após 283 anos, para declarar a todo povo

- inc. XLII, passou a considerar a prática do racismo como crime inafiançável e imprescritível. O racismo então deixou de ser contravenção e se tornou crime no ordenamento jurídico brasileiro, firmado após ratificada a Lei 7.716/89.

²⁰ Inicialmente tal entidade se denominava o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), sendo posteriormente simplificado para a denominação atual (MNU).

brasileiro nossa verdadeira e efetiva data: 20 de novembro, DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA!

Dia da morte do grande líder negro nacional, ZUMBI, responsável pela PRIMEIRA E ÚNICA tentativa brasileira de estabelecer uma sociedade democrática, ou seja, livre, e em que todos – negros, índios, brancos – realizaram um grande avanço político e social. Tentativa esta que sempre esteve presente em todos os quilombos.

Hoje estamos unidos numa luta de reconstrução da sociedade brasileira, apontando para uma nova ordem, onde haja a participação *real e justa* do negro, uma vez que somos os *mais oprimidos dos oprimidos*; não só aqui, mas em todos os lugares onde vivemos. Por isto, negamos o treze de maio de 1888, dia da abolição da escravatura, como um dia de libertação. Por que? Porque nesse dia foi assinada uma lei que apenas ficou no papel, encobrindo uma situação de dominação sob a qual até hoje o negro se encontra: JOGADO NAS FAVELAS, CORTIÇOS, ALAGADOS E INVASÕES, EMPURRADO PARA A MARGINALIDADE, A PROSTITUIÇÃO, A MENDICÂNCIA, OS PRESÍDOS, O DESEMPREGO E O SBEMPREGO tendo sobre si, ainda, o peso desumano da VIOLÊNCIA E REPRESSÃO POLICIAL.

Por isto, mantendo o espírito de luta dos quilombos, GRITAMOS contra a situação de *exploração* a que estamos submetidos, lutando contra o RACISMO e toda e qualquer forma de OPRESSÃO existente na sociedade brasileira, e pela MOBILIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO da Comunidade, visando uma REAL emancipação política, econômica, social e cultural. Desde o dia 18 de junho somos o MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL, movimento que se propõe a ser um canal das reivindicações do negro brasileiro e que tem suas bases nos CENTROS DE LUTA, formados onde quer que o negro se faça presente.

É preciso que o MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL se torne forte, ativo e combatente; mas, para isso é necessária a participação de todos, afirmando o 20 de novembro como o DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA.

PELO DIA NACIONAL DA CONSCIÊNCIA NEGRA

PELA AMPLIAÇÃO DO MNUCDR

POR UMA VERDADEIRA DEMOCRACIA RACIAL

PELA LIBERTAÇÃO DO POVO NEGRO”

4 de julho de 1978

(GONZÁLEZ & HASENBALG, Lugar de Negro. P. 58 e 59)

Esse documento foi lido publicamente em frente ao Teatro Municipal de São Paulo, reunindo ativistas de todo o Brasil. Foi a primeira vez em que houve uma manifestação composta por várias entidades do movimento negro nacional. Lélia Gonzalez, junto com Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento e Erika Larkin Nascimento, participaram desse ato público.

Com o nascimento do MNU, Lélia atuou diretamente na articulação, formação política e ampliação da entidade, sendo eleita para o cargo de diretora executiva na primeira eleição da Assembleia Nacional do MNU. Despendeu muitos esforços para consolidar o Movimento e atuou, em especial, na formação política dos ativistas, por meio de palestras, cursos, reuniões e produções de textos, que eram divulgados em diferentes espaços, sobretudo, na imprensa negra, em particular no Jornal do MNU.

Em 30 de outubro de 1978, Lélia foi registrada pelo Departamento da Ordem Política e Social, junto com Abdias do Nascimento, que já possuía um dossiê extenso devido a sua atuação no Teatro Experimental do Negro²¹ desde os anos 40 e 50. Foi a partir desse momento que as forças investigativas da polícia ditatorial começaram a observá-la mais de perto.

Segundo Guimarães, “nos anos de 1968 - 78, a democracia racial passou a ser um dogma, uma espécie de ideologia do Estado Brasileiro” (2001, p.62), e devido ao forte questionamento e denúncia do racismo arraigado na sociedade, inúmeros negros e negras eram discriminados, torturados e mortos pela Ditadura. Ainda hoje não tivemos a oportunidade de conhecer nossa verdadeira história. Quantos negros e negras foram mortos e torturados e ainda hoje não sabemos?

O movimento negro contra esse discurso mentiroso da democracia racial, denunciava o que acontecia na realidade: rejeições sistemáticas aos negros no mercado de trabalho, em espaços públicos e em locais destinados ao lazer além da violência estatal/policial. Desde a abolição, e durante toda a República Velha e Ditadura, não havia nenhuma lei que criminalizava

²¹ Idealizado, fundado e dirigido por Abdias do Nascimento, o Teatro Experimental do Negro teve como objetivo a valorização do negro no teatro e a criação de uma nova dramaturgia, através da educação, da cultura e da arte. Fundado nos anos 40 no Rio de Janeiro.

o racismo ou a discriminação racial, que aconteciam – e continuam acontecendo ainda hoje – de maneira cotidiana e reiterada.

Florestan Fernandes, como já relatado anteriormente, questionava o mito da democracia racial desde 1950, uma vez que os negros eram (e ainda são) privados de uma real integração com a vida moderna do país devido à persistência do preconceito de cor na sociedade²². Por sua vez, Hasenbalg²³, sociólogo de origem argentina, conviveu mais com os ativistas e intelectuais negros cariocas e também fez relevantes contribuições para a compreensão e análise da discriminação racial do Brasil em diversos estudos (alguns, inclusive, já trabalhado neste capítulo), sendo um deles o livro “Lugar de Negro” de coautoria de Lélia Gonzalez.

A ditadura militar brasileira se utilizava da comparação entre os EUA e o Brasil, argumentando que este último seria um “melhor país” para se viver em termos de discriminação, pois diferentemente do primeiro, não adotou leis de segregação racial, assim como a África do Sul e o Zimbábue. O interesse da ditadura militar, e das elites civis, em eliminar qualquer mobilização em torno da temática racial, vinha do medo de que pudesse ruir o discurso oficial que pregava a mistura das raças – política do branqueamento – como um grande valor democrático brasileiro.

Essa é a razão pela qual os negros e negras, conscientizados da persistência do preconceito racial, foram tão duramente perseguidos nesse período. Seus questionamentos representavam grave afronta à ordem vigente e desmentiram a versão oficial dos fatos. Ao realizarem atividades políticas e mobilizações sociais contestatórias daquela ordem repressiva, eram considerados subversivos, conforme a previsão da Lei de Segurança de 29 de setembro de 1969 do crime de “incitar à subversão”.

Lélia, ativista incansável, atuou em diversas organizações dentro do movimento negro como o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) e o Coletivo de Mulheres Negras N’Zinga, do qual foi uma das fundadoras. Em Salvador fez-se presente na fundação do Olodum.

²² Para entender mais sobre o pensamento e análise de Florestan Fernandes, recomenda-se a leitura de FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Dominus, 1965.

²³ Para entender mais sobre o pensamento e análise de Carlos Hasenbalg, recomenda-se a leitura do livro “Discriminação e desigualdades raciais no Brasil” de 1979.

Lélia Gonzalez teve, ainda, significativa participação no movimento feminista e lutou junto com feministas brasileiras como Rose Marie Muraro e Heleith Saffioti em favor da criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, sendo uma das únicas mulheres negras membro de seu conselho deliberativo entre 1985 e 1989. Sua atuação neste Conselho, juntamente com Benedita da Silva, permitiu a articulação das questões de raça, classe e gênero chamando a atenção das feministas para a importância do debate da transversalidade (ou interseccionalidade) das opressões, para que o feminismo não se tornasse alienado em si mesmo ou reproduzisse a ideologia eurocêntrica da realidade.

Conhecida por realizar o recorte racial em seus estudos sobre a condição das mulheres, foi convidada a escrever um artigo sobre esse tema para o livro de coletâneas de estudos e pesquisas feminista “O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade” em 1982. O livro se propunha a traçar uma análise da situação na qual se encontra a população feminina na sociedade brasileira, e para que, no mínimo, essa análise se consubstanciasse como correspondente a realidade de fato, era imperativo realizar o recorte racial, muitas vezes evitado pelas feministas brancas.

Integrou o Conselho do jornal “O mulherio” durante quase toda a década de 1980, um dos jornais feministas mais importantes na história do feminismo brasileiro. Lélia chamava a atenção das feministas para o fato de que a raça também constituía um forte fator de exclusão, muitas vezes, até maior do que o gênero.

Muitas das mulheres brancas que lutavam contra o machismo eram e ainda são opressoras com mulheres negras, que, por exemplo, trabalham como empregadas domésticas em seus lares. Essas mulheres brancas, também exploradas, assumiram a posição de exploradoras das mulheres negras, situação que corrobora para a perpetuação das desigualdades raciais no Brasil. Segundo Ratts e Rios, “a liberdade das mulheres [brancas] estava assentada na exploração de classe e de raça de outras mulheres que não dispunham dos mesmos privilégios sociais”. Então quando as mulheres negras começaram a participar do movimento feminista, houve em princípio um racha entre as que concordavam com o ponto de vista da dupla opressão e as que não concordavam.

Mas no momento em que começamos a falar do racismo e suas práticas em termos de mulher negra, já não houve mais unanimidade. Nossa fala foi acusada de emocional por umas e até mesmo de revanchista por outras, todavia, as representantes de regiões mais pobres nos entenderam perfeitamente (eram mestiças em sua maioria) (GONZALEZ, 1982, p.101).

A partir de então, a autora materializou forte crítica ao movimento feminista brasileiro que tinha suas raízes na classe média branca, o que criava uma dificuldade de enxergar as opressões baseadas na classe e na raça. A liberdade das mulheres brancas estava afixada na exploração de classe e raça de outras mulheres que não dispunham dos mesmos privilégios sociais. O movimento feminista precisava, e ainda precisa, optar pela classe trabalhadora e estabelecer uma práxis política coerente com a concretude. Já esquecimento da questão racial pode ser entendido como “racismo por omissão”, que se origina de perspectivas eurocêntricas e neocolonialistas da realidade latino-americana.” (BAIRROS, 2000, p. 55)

A respeito de sua experiência no movimento feminista Lélia nos conta:

Nossas experiências com o Movimento de Mulheres caracterizam-se como bastante contraditórias: em nossas participações em seus encontros ou congressos, muitas vezes éramos consideradas “agressivas ou não-femininas” porque sempre insistimos que o racismo e suas práticas devem ser levados em conta nas lutas feministas, exatamente porque, como o sexismo, constituem formas estruturais de opressão e exploração como a nossa (GONZALEZ, 1991, p.79).

Não obstante a suas críticas, decepções e frustrações com o movimento feminista, Lélia reconhecía sua importância e seu avanço na luta da emancipação feminina e entendia aquele espaço como importante instrumento de disputa para o despertar sobre a consciência da opressão racial, principalmente no que tange às especificidades das mulheres negras no Brasil, acreditando em seu potencial transformador.

Ao centralizar suas análises em termos de uma concepção do capitalismo patriarcal (o patriarcado capitalista), evidenciam as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento de nossa luta como movimento. Ao demonstrar, por exemplo, o caráter político do mundo privado, desencadeou todo um debate público, em que surgiu o debate de questões totalmente novas – sexualidade, violência, direitos reprodutivos etc. -, que se revelaram articuladas às relações de dominação/submissão (GONZALEZ, 1988, p.134).

A partir das trocas e experiências adquiridas tanto no movimento negro quanto no movimento de mulheres, Lélia se empenhou na luta das mulheres negras, se tornando uma das pioneiras a impulsionar o debate sobre a transversalidade das opressões de raça, gênero e classe.

Lélia foi uma “pensadora da práxis política e das possibilidades de rompimento com as estruturas de desigualdade e opressão de ordem econômica social e cultural” (Ratts e Rios), nesse sentido sua elevada produção intelectual não tinha sentido sem uma real intervenção

social, que no seu caso, se materializou de maneira bastante coerente, no incentivo e participação na organização das mulheres negras.

Lélia também teve a ousadia de atuar no âmbito partidário, filiou-se ao Partido dos Trabalhadores (PT) e disputou vaga como deputada federal na Câmara Federal, em 1982, alcançando a primeira suplência. Em 1986, por não vislumbrar mais perspectivas de luta racial neste partido, rompeu com o PT e entrou para o Partido Democrático Trabalhista (PDT) mesmo partido de Abdias Nascimento e por onde se candidatou como deputada estadual, também conquistando a suplência.

Da necessidade cada vez mais premente de um espaço autônomo de discussão referente a condição da mulher negra, fora das dependências do movimento negro surgiram algumas organizações de mulheres negras no Brasil, principalmente no Rio de Janeiro e São Paulo. Inclusive, Lélia fez parte, como já dito anteriormente, do Coletivo de mulheres Nzinga, criado na zona oeste do Rio em 1983 na sede da Associação do Morro dos Cabritos. O nome Nzinga é uma referência à rainha africana de Angola que lutou bravamente para enfrentar o poder colonial em seu país.

A experiência desse coletivo de mulheres foi interessante, pois reunia mulheres de diversas concepções políticas e níveis socioeconômicos e escolares (mulheres de classe média, mulheres moradoras de bairros de favelas, mulheres com formação universitária, trabalhadoras manuais etc). Benedita da Silva, vereadora à época, participava também do coletivo e mobilizava recursos para a realização de eventos e encontros. Em entrevista, Benedita expressa a necessidade da auto-organização das mulheres negras:

Nós queríamos que esse recorte da mulher negra com toda a sua plenitude fosse trabalhado. A grande discussão do momento era “meu corpo me pertence”. E o corpo da mulher negra da comunidade era um corpo que tinha que ir para a fila para pegar água de madrugada. Algumas pegavam lenha e outras o gás, que acabava. Outra tinha o quarto em casa. O quarto era tudo para ela: era a sala, a cozinha, o banheiro [...]. E aquelas violências domésticas que aconteciam. Também as coisas que pensavam da vida de uma mulher negra, naquele momento era fundamental a discussão, e essa mulher se queixava de muita coisa. [...] Essa mulher tinha outras coisas, tinha a escola que não tinha vaga para o filho dela (Entrevista, fevereiro, 2010).

As principais contribuições de Lélia sobre o feminismo negro podem ser encontradas em seu texto: “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”²⁴. Lélia expõe que o racismo brasileiro atua para as mulheres negras a partir de três noções: a de mulata, a de doméstica e a de mãe preta.

Essas noções rondam o imaginário da sociedade no olhar à mulher negra. A origem comum destas três noções, segundo a autora, seria na etimologia do termo mucama e nos textos históricos que evidenciam o uso sexual do corpo da mulher negra escrava. A mulata e a doméstica são confundidas com o ideário da mucama prestadora de serviços domésticos e com sua “malemolência perturbadora” que eventualmente (como no carnaval) é exaltada de forma sexualmente permissiva.

A figura da mãe preta, no entanto, não se enquadra nem no perfil de mulher submissa empregada doméstica nem no de mulata libidinosa. Ela seria a mãe responsável pelo cuidado e socialização das crianças, já que mulheres brancas não exerciam plenamente a função materna. De acordo com Lélia, a mãe preta teve significativa contribuição na formação da cultura nacional, por meio da africanização do português e pela transmissão de valores e crenças da origem de nosso povo.

Segue abaixo uma linha do tempo das diversas organizações de mulheres que surgiram desde os fins da década de 70, evidenciando a dinâmica viva da movimentação das mulheres negras na contemporaneidade.

1978 – Remunea – Reunião de Mulheres Negras Aqualtune - RJ

1980 - Luiza Mahin – RJ

GMN – Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro – RJ

1982 – Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo – SP

1983 – Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras – RJ

1985 – Centro de Mulheres de Favela e Periferia do Rio de Janeiro – RJ

1986 – Coletivo de Mulheres negras da Baixada Santista – Santos – SP

Grupo de Mulheres Negras Mae Andresa – MA

Coletivo de Mulheres Negras – MG

1987 - Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras – RS

²⁴ Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. IN: SILVA, Luiz Antonio *et alii*. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília, ANPOCS, 1983, p.225 (Ciências Sociais Hoje, 2).

- 1988 - Geledés – Instituto da Mulher Negra – SP
 Grupo de Mulheres do Alto das Pombas de Salvador – BA
- 1989 - Comissão de Mulheres Negras de Campinas – SP
- 1990 - Casa de Cultura da Mulher Negra de Santos – SP
 Coletivo de Mulheres Negras do Distrito Federal – DF
- 1991 – Bloco Afro Oriashe – SP
- 1992 - Coletivo de Mulheres Negras de Salvador – BA
 Grupo Oduduwa – RS
 Grupo Criola – RJ
- 1994 - Cedoicom – Centro de Documentação Coisa de Mulher – RJ
 Coletivo de Mulheres Negras Esperança Garcia – PI
 E’leeko Genero Desenvolvimento e Cidadania – RJ
 Acmun – Associação Cultural de Mulheres Negras – RS
- 1995 - Coletivo de Mulheres Negras – MS
 Associação de Mulheres Negras Oborin Dudu – ES
- 1997 - Fala Preta! Organização de Mulheres Negras – SP
- 1999 - Imena – Instituto de Mulheres Negras do Amapá – AP
 Grupo de Mulheres Negras Malunga – GO
- 2001 – Bamidele – Organização de Mulheres Negras – PB
- 2002 - Grupo de Mulheres Negras Dandara do Cerrado – Go
- 2003 – Instituto Negras do Ceara – CE
 Uila Mukaji – Sociedade de Mulheres Negras – PE
 OMIN – Grupo de Mulheres Negras Maria do Egito – SE
 Minas de Cor – SP
- 2004 – Mulheres de Keto – Sociedade Lésbica Feminista – SP
- 2005 - Imune – Instituto da Mulher Negra – PA
 Instituto Kuanza – SP

Quase um século depois do “fim” da abolição, observamos as mulheres negras protagonizando diversas lutas dentro do regime ditatorial brasileiro. Por consequência, muitas delas foram vítimas das práticas violentas da Ditadura, sendo perseguidas, torturadas e mortas.

No período subsequente de redemocratização do país, notamos também inúmeras lideranças de mulheres negras alcançando cargos nas esferas legislativas de poder municipais,

estaduais e federais e também espaços políticos institucionais pela primeira vez na história do Brasil. Na presente pesquisa tivemos a oportunidade de pesquisar sobre algumas dessas mulheres.

Maria Brandão dos Reis, nascida em 1900, no Rio de Janeiro, tornou-se importante liderança política nos espaços em que atuou. Com a passagem pela Coluna Prestes se aproximou do Partido Comunista Brasileiro, onde assumiu cargos de liderança. Porém, atuava politicamente na comunidade, principalmente depois de mudar-se para Salvador, envolvendo-se em protestos e manifestações que reivindicavam moradia de qualidade para o povo. Com o golpe militar de 1964, Maria refugiou-se para escapar da prisão, porém em 1965 foi interrogada pela polícia acerca de seu envolvimento com o Partido Comunista, mas o inquérito não foi adiante. Faleceu em 1974.

Em 1910, também no Rio de Janeiro, nascia Maria José Camargo Aragão, que igualmente a Maria dos Reis, atuou no Partido Comunista Brasileiro influenciada por Luís Carlos Prestes, que chegou a conhecer pessoalmente. Nos registros, as ações dessa mulher sempre foram baseadas nos ideais de igualdade e justiça solidificados desde a infância, e dedicou boa parte da sua vida à luta pela democracia e liberdade. Por estas atuações foi presa e torturada três vezes pela Ditadura Militar Brasileira, e faleceu em 1991.

Ainda neste estado, a líder comunitária Jurema Batista se manteve por dois mandatos e meio como vereadora de 1993 a 2002, quando foi eleita a primeira deputada negra da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro.

Já no Estado de São Paulo, Sofia de Campos Teixeira seria a primeira mulher negra a concorrer por um cargo pela cidade de Campinas. Foi candidata a deputada estadual em 1946 e lutava contra o preconceito racial e defesa dos direitos das mulheres e o de sindicalização das trabalhadoras domésticas, contudo não foi eleita.

Maria Nascimento, uma das lideranças do Teatro Experimental do Negro, demonstrava o vanguardismo de seu pensamento no que diz respeito a preocupação da participação das mulheres negras na política na década de 1950.

Porém é somente em 1971 que este Estado conhece sua primeira deputada estadual negra, a Theodosina Rosário Ribeiro. Três décadas depois, em 2002, outra afrodescendente, a Claudete Alves, ex-presidente do Sindicato dos Servidores Públicos Municipais de São Paulo, foi eleita vereadora. Telma de Souza também foi destaque, em 1982, quando conquistou o cargo

de vereadora da Câmara Municipal de Santos, e em 1989 tornou-se a primeira mulher negra prefeita eleita nas urnas.

No maior estado negro do Brasil, a Bahia, apenas em 1990 elegeu sua primeira deputada estadual negra, a educadora Maria José Rocha Lima, que por sua digna atuação foi reeleita em 1994. Após seu mandato, não mais se elegeu e até a presente data, continua realizando política em movimentos sociais, nos quais tem se dedicado às lutas por educação, saúde e o combate à discriminação racial e de gênero.

Outra mulher negra que construiu sua trajetória, já nos fins do regime militar, foi Laélia de Alcântara, que tornou-se em 1981, a primeira senadora negra do Brasil pelo Estado da Bahia.

Em outros estados, encontramos a atuação de Lia Varela, eleita vereadora de São Luís do Maranhão em 1971, mantendo-se no cargo até 1992. Presidiu a Câmara Municipal e assumiu a prefeitura, interinamente, no período de 14/08/1978 a 15/09/1978. Francisca Trindade, foi vereadora em 1996 em Teresina e novamente vereadora como a mais votada na história do Piauí em 2002.

Ideli Salvatti, outra figura pública nacional da atualidade, iniciou sua carreira política na década de 1970, nos tempos de “chumbo” da Ditadura Militar brasileira, no movimento estudantil. Em 2002 tornou-se a primeira senadora mulher e negra eleita pelo estado de Santa Catarina.

Benedita da Silva, iniciou sua vida política ainda em período de transição do regime ditatorial para o democrático. Exerceu diversos cargos políticos entre 1982 e 2003. Foi a primeira mulher negra a alcançar os mais altos cargos republicanos, sendo deputada federal, senadora, vice-governadora e governadora interina e ainda, no Executivo foi Ministra da Assistência Social em 2003.

Marina Silva, também é uma afrodescendente que para conquistar uma vaga no senado Brasileiro em 1994, pelo estado do Acre, iniciou sua luta política em meados do ano de 1984, quando fundou a CUT – Central Única dos Trabalhadores - no seu Estado ao lado do ambientalista Chico Mendes. Em 1988 foi a vereadora mais votada do Rio Branco. Em 1990, também como a mais votada, foi eleita deputada Estadual. Em 2003 foi convocada para assumir o Ministério do Meio Ambiente do governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva. Nas eleições para presidência de 2010, foi candidata pelo Partido Verde, e ficou na terceira colocação.

Merece especial atenção também, a atuação política de mulheres negras descendentes de quilombos. Ester Fernandes de Castro, eleita a primeira vereadora quilombola do Brasil, em 1992, oriunda da comunidade rural do povo Kalunga, em Goiás. Permaneceu por mais dois mandatos pelo município de Teresina neste Estado.

Outro quilombola de referência é Givânia Maria da Silva, nascida no Quilombo de Conceição das Criolas, município de Salgueiro em Pernambuco. Protagonizou lutas em defesa da população local, sendo a primeira mulher do quilombo a chegar à universidade. Participou da fundação da Associação Quilombola de Conceição das Criolas, e em 2000 elegeu-se vereadora de Salgueiro por dois mandatos consecutivos.

Essas mulheres negras elencadas se destacam por serem pioneiras na ascensão à carreira política do país, trazendo para as demais mulheres negras do Brasil, a possibilidade de luta nessa esfera. Ressalta-se também que a alçada da maioria dessas mulheres na via política se deu em pleno regime ditatorial, o que revê-la, por si só, a luta e resistência das mulheres negras na Ditadura Militar Brasileira (1964 – 1985).

Dessa forma, essas mulheres negras guerreiras e lutadoras sociais ambicionaram (e ainda ambicionam) por meio de cargos políticos, impulsionar o combate ao racismo, ao machismo e as diversas formas de exploração da classe trabalhadora no Brasil.

Faz-se a ressalva doravante, de que há ainda inúmeras outras mulheres negras que certamente tiveram contribuições para a história de luta de uma sociedade mais justa, igualitária, verdadeiramente democrática e antirracista, não só nas esferas institucionais, mas na peleja diária de sobrevivência na frígida e extremamente desigual realidade social do Brasil. Dessa maneira, deixamos aqui registrada a memória, a força e o ímpeto dessas mulheres anônimas, muitas vezes esquecidas e silenciadas pela nossa história.

Sendo assim, a biografia de vida e de atuação de Lélia Gonzalez contribui para solidificar o conceito de *amefricanidade* enquanto categoria político-cultural de análise que promove uma união do atlântico negro em torno da américa latina e do caribe, oferecendo ferramentas para a compreensão da formação da diáspora negra. Articula, portanto, características geográficas, históricas e culturais desses territórios. O racismo, o colonialismo e o imperialismo produziram revoltas, quilombos e estratégias de resistência cultural, formas alternativas de organização social inspiradas em modelos africanos, ressaltando essa descendência e ancestralidade comum em toda a “América Ladina”. Além da experiência comum dos afro-americanos e afro-caribenhos, o conceito de *amefricanidade* reconhece a

dinâmica cultural pautada na valorização da africanidade como forma de combater a exploração socioeconômica do continente e das ilhas em diáspora.

Estabelecendo então um diálogo com a produção intelectual no Caribe, apresento em uma análise comparativa os conceitos de negritude (em francês: *négritude*) e "crioulização"²⁵ (em francês: *créolisation*), articulado por Aimé Césaire (1987) e Édouard Glissant (2005), respectivamente.

A produção intelectual desses dois pensadores martinicanos está inserida dentro dos estudos de grande relevância crítica ao colonialismo e ao nacionalismo e são figuras intelectuais e políticas das mais importantes para sua ilha natal, a Martinica, e para o Caribe como um todo.

Aimé Césaire nasceu em 1913 e morreu em 2008, com quase 100 anos de idade. Em 1931, ganhou uma bolsa para estudar em Paris. Fez educação secundária e foi estudar na *École Normale Supérieure*, local onde conhece Léopold Senghor, primeiro presidente do Senegal independente, e também Léon Damas, intelectual da Guiana Francesa que defendeu a *departamentalização* e foi eleito deputado na Assembleia Nacional Francesa. Esses três personagens foram o núcleo duro do movimento de negritude que estreitou a relação entre política e literatura de forma muito forte.

Césaire foi o grande responsável, politicamente, pela defesa da *departamentalização* – palavra por ele criada – da Martinica em 1946, que se tornou um departamento da França com o mesmo status político e jurídico de qualquer outra região metropolitana francesa. Esta mudança de estatuto correspondia a um forte pedido do corpo social martinicano como meio de promoção de uma melhoria social e econômica, com a reparação de danos causados pela colonização. Aimé Césaire estava, igualmente, consciente do perigo de alienação cultural que ameaçava os martinicanos, com uma proposta de assimilação da cultura francesa ocidental europeia. A preservação e o desenvolvimento da cultura Martinica, tornaram-se assim, as suas prioridades.

²⁵ Crioulização não se confunde com os criolos denominados na colonização ibérica. *Créole* não é só o idioma, mas também uma manifestação política.

Partilhando a sua vida entre Fort-de-France (capital da Martinica) e Paris, Césaire funda, na capital francesa, a revista “*Presences Africaines*”, ao lado do Alioune Diop do Senegal, e dos senhores Paul Níger e Guy Tirolien da Guadelupe. Esta revista tornou-se uma editora que publicara, entre outros, os trabalhos do egiptólogo Cheikh Anta Diop, assim como os romances e as novelas de Joseph Zobel.

Nos anos 1940, Aimé Césaire começa a publicar em outra revista, chamada *Tropiques*, local onde desenvolveu um pensamento literário e artístico centrado na Martinica. Em 1950, junto de Damas e Senghor, fundou a revista *Négritude noire*, onde falavam de negritude. Fundaram, também, a revista “Presença Africana” onde foi publicado, pela primeira vez, o “Discurso sobre o colonialismo” em 1950, uma análise implacável da ideologia colonialista europeia. Posteriormente entra para a política, permanecendo prefeito por quarenta e seis anos e deputado por quarenta e oito anos.

O ensaio “*Discurso sobre o Colonialismo*” (1976), teve um impacto importante em várias regiões colonizadas. Para o autor, penetrar no essencial do colonialismo significa, ao mesmo tempo: a) desmontar os mecanismos de exploração do sistema; b) desvendar as contradições do pensamento burguês; c) indicar as vias que permitiram triunfar esta vergonha do século XX. Ao aprofundar a noção de “direito à iniciativa histórica dos povos”, o autor reivindica o direito à personalidade no terreno concreto.

Para Césaire a essência do colonialismo é a violência e a sua lógica é o genocídio, a exploração de massas humanas pela violência, só se mantém pela violência. Em suas palavras, “a colonização desumaniza o homem mais civilizado. Quem empreende o projeto colonial, o colonizador, inevitavelmente é modificado. Ao tratar o outro como animal tende objetivamente a transformar-se ele próprio em animal” (1976, p. 23).

Aimé Césaire, enfatiza a base racista do colonialismo, afirmando que o que se desenvolveu no ocidente é um pseudo-humanismo que desumaniza a todas as outras raças e com isso se desumaniza. Deste modo, ao animalizar os “outros” os próprios brancos se animalizam. A humanidade irreduzível dos humanos é o que permite a resistência. Segundo ele, o reducionismo europeu é um falso universal, já a negritude chega ao universal pela própria

particularidade, é o que demonstra as independências africanas que inauguraram uma nova era da humanidade.

Dessa forma, Césaire promove a valorização das velhas sociedades africanas, anticapitalistas, porém não sem pregar o retorno a elas, mas sim a criação do novo, uma vez que o problema não é a europeização, mas sim a sociedade europeia. Não quer a cumplicidade viciosa entre dominadores europeus e dominadores africanos.

Césaire afirma que a libertação nacional de um povo é a reconquista da personalidade histórica desse povo. Promoveu uma tomada de consciência nacional manifestada nas Antilhas sob a dominação francesa na luta contra o colonialismo, desvendando a coesão psíquica engendrada pelo afrontamento direto do sistema colonial cujo efeito ganha vazão junto ao fator político-ideológico veiculado.

Césaire tece, ainda, duras críticas não só à sociedade francesa, mas à sociedade ocidental como um todo ao alegar que: “A civilização dita europeia, a civilização ocidental, tal qual a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores que a sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema do colonial” (1976: 74). Nos termos de seu pensamento, negritude seria um caminho dialético para a consecução de um humanismo pleno, onde todos são iguais.

Sendo a negritude uma das formas de ser humano singularizada pela sua história de maior violência e marginalização – do que qualquer outro grupo na história humana – . Não é de origem do fenótipo nem do genótipo e nem é uma particularidade cultural, há dentro dela muitas culturas, algumas delas destruídas. Césaire faz uma crítica à estratégia antirracista do essencialismo racista operado pelos norte-americanos. Portanto, negritude, para ele é uma maneira de viver a história dentro da história, possibilitando formar uma comunidade de resistência à opressão compartilhada. Para o autor, a identidade era uma arma à alienação.

Assevera o autor, que a comunidade é marcada pela opressão, marginalização, maior do que qualquer outro grupo da história humana. É essa história específica que une as populações africanas, mais do que o caráter do fenótipo e genótipo, mais do que ser parte de uma raça, mais do que serem racializados, o que as pessoas carregam é uma cultura especificamente negra. O que os marcam é uma história em comum.

Por conseguinte, negritude é uma forma de ser humano, uma das maneiras de ser humano, não relacionada a aparência, legado genético ou legado cultural, somente ou

isoladamente, mas é uma base histórica. Um tipo histórico comum que marcou as pessoas da negritude e suas experiências vividas em comum. Outro caráter que define a Negritude em sua história é a resistência, a luta.

A Negritude, aos meus olhos, não é uma filosofia.

A Negritude não é uma metafísica.

A Negritude não é uma pretensiosa concepção do universo. É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações e populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas (CESAIRE, 1987, p. 108-109)

A partir de um cenário de percepções que as críticas ao colonialismo e ao nacionalismo se dão. Protagonizadas por Aimé Césaire, cujo cerne de seu pensamento é a identidade a partir de uma afirmação da alma, da cultura negra e da história em comum; e Franz Fanon (1978), para o qual o preconceito e a discriminação racial anti-negra provinha do corpo negro. Tais autores se contrapõem em certo sentido, a partir de um antirracismo de valorização da peculiaridade e um antirracismo universalista, respectivamente. Contudo, ambos são críticos ferozes à colonização, em especial à oriunda da sociedade francesa.

Interessante ressaltar a trajetória da América Latina, portuguesa e hispânica, através de concepções como as do mestiço, do híbrido, do mulato, dentre outros. O que manteve inserida ideias tais quais o “mito das três raças” como formação do Brasil: composto por índios, africanos e europeus, inicialmente, e, mais recentemente, vivemos a construção das identidades particulares, ou seja, do hibridismo ao multiculturalismo.

Constatamos, pois, uma inversão do processo de construção identitário na Martinica em relação à América Latina, uma vez que, neste país, primeiro verifica-se a valorização do elemento africano, como identidade particular e, mais recentemente, vive-se sob à ótica do hibridismo, transculturação e criouliização.

Presenciamos na América Latina que fala português e espanhol, no México com Vasconcelos²⁶ e no Brasil com Gilberto Freyre²⁷, a construção de uma identidade nacional fortemente baseada na ideia de mistura racial ou mistura cultural. Prevaleceu a ideia de Freyre:

²⁶ VASCONCELOS, José. *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. 16.a ed. México: Espasacalpe, 1992.

²⁷ FREYRE, Gilberto. Casa-Grande & Senzala, 50ª edição. Global Editora. 2005.

se não é mestiço no corpo, é mestiço na alma. De que a formação brasileira é uma síntese das três raças, branca (européia), negra (africana) e indígena.

Lomnitz (2016)²⁸, por exemplo, ao estudar o fenômeno do México, apresenta contundente análise sobre o uso estratégico da racialização da identidade nacional (a naturalização das diferenças nacionais) para a formação de uma identidade nacional coletiva, mesmo diante de toda a fragilidade da construção dessa identidade nacional a partir da igualação da lei. A ideia de “raça nacional” teve êxito fora do comum no México, em virtude da fronteira com EUA, e traz descrições históricas detalhadas. Há vários tipos de racialização, mas há uma ideia específica aqui: a de mistura, de mestiçagem.

Percebemos, partir sobretudo dos anos 80, final do século XX e início do século XXI, uma trajetória de afirmação, cada vez maior, de identidades particulares ligados a políticas de ações afirmativas no Brasil e na Colômbia, sobretudo, e também com a própria ideia de multiculturalismo, não há uma identidade geral possível. Crítica a esta ideia que carrega em si uma negação do racismo.

Na Martinica temos o contrário: houve uma afirmação muito forte da Negritude, para depois vir a ideia de mistura *créole*. A trajetória é inversa, temos primeiro a afirmação de uma identidade negra particular, no sentido do contexto local, e depois, com esses autores, uma identidade crioula, *créole*, que outras pessoas chamariam de híbrida, mestiça transcultural.

Contudo, vale ressaltar que esse caminho não é necessariamente universal nem único. Como fenômeno intelectual, é muito interessante que justamente no momento que se expande a ideia de multiculturalismo no mundo, eles enfatizam a ideia de hibridismo que vem sendo abandonada na América Latina.

Édouard Glissant (1928-2011), vivenciou a efervescência crítica protagonizada pelos estudos pós-coloniais, sendo conterrâneo de Césaire. É menos conhecido na política e mais na academia enquanto escritor, ensaísta e poeta. Estudou no mesmo *Lycée Schoelcher* no qual Césaire foi aluno e professor. Estudou antropologia, história e filosofia na França. Estudou em 1946 na França, mesma época na qual a Martinica estava se *departamentalizando*, fruto da luta anticolonialista representada por Césaire. Glissant também relacionou-se com africanos em

²⁸ LOMNITZ, Claudio. “As origens da nossa suposta homogeneidade: Breve arqueologia da unidade nacional no México”. Al Irfan: *Revista de Ciências Humanas y Sociales*, n. 2, 2016, p. 33-52.

Paris e publicou na revista “*Présence Africaine*”, cujo foco era a convivência com outras pessoas do Caribe e África francófona. Fez parte de associações africanas e foi muito influenciado por Franz Fanon e por Césaire – embora bastante crítico a ambos.²⁹

Ao criticar a ideia de Negritude, criou o conceito de criouliização, se tornando influente em termos de identidade martinicana, com grande influência local. Uma de suas preocupações centrais era de teorizar sobre o Caribe. Analisaremos duas obras principais deste autor, uma escrita em 1981 “O discurso Antilhano” e a segunda publicada em 1985, “Introdução a uma poética do diverso”.

Em sua obra “O Discurso Antilhano”, faz uma proposta de análise dos discursos, e inclusive do silêncio, para entender como a Martinica é *nadificada*. Logo, trata sobre o papel da escrita nas elites martinicanas.

Elabora uma feroz crítica da assimilação cultural, política e econômica, em razão de terem sido privadas da história de seus antepassados. França à Martinica e Guadalupe, pois ambos os países estariam deixando de existir enquanto coletividades. Há uma unidade antilhana: afirmando que a ideia de unidade locomove-se em direção à emancipação.

A partir da defesa da narrativa da história martinicana, Glissant expõe a importância de reconhecer sua identidade, denuncia a igualdade ilusória entre França e Martinica, uma vez que, martinicanos continuaram subjugados na pós-colonização com a formação de uma elite martinicana branca. Ou seja, mecanismos de exploração e mimetismo político que impediram o desenvolvimento próspero nacional. A dominação francesa incute a ideia de que as ilhas não poderiam subsistir sozinhas, então melhor do que ser independente é torna-se departamento da França.

Trata sobre a importância da oralidade para a construção e fortalecimento da identidade martinicana, em um contexto o qual a perda desta oralidade por causa de uma imposição da escrita pode ser mortal para a coletividade. Demonstra um panorama onde o *créole* está morrendo, pois não há produções escritas, literárias, dentre outros, neste idioma, e questiona se ele deveria ficar somente na oralidade.

Defende que é possível a passagem de uma língua oral a uma escrita sem nenhuma perda se isso for um movimento autônomo da própria sociedade. Deste modo, a crítica não é a língua

²⁹ DAMATO, Diva B. Glissant: Poética e Política. Annablume; Edição: 1, 2003.

escrita, mas sim a imposição do idioma francês, ou seja, a crítica não é ao encontro de culturas em si, mas a forma como as culturas se encontram.

Já em sua obra “Introdução à uma política do diverso”, brada:

Sempre disse que o mar do Caribe se distingue do Mediterrâneo em que aquele é um mar aberto, um mar que difracta, enquanto que o Mediterrâneo é um mar que concentra. O fato de que as civilizações e as grandes religiões monoteístas surgiram nas proximidades da costa mediterrânea obedece ao poder deste mar para dirigir, inclusive por meio de dramas, guerras e conflitos, o pensamento humano fazia um pensamento do Um e da unidade. O mar do Caribe, de sua parte, é um mar que difracta e que suscita a emoção da diversidade. Não é unicamente um mar de trânsito e travessias, é também um mar de encontros e de implicações. O que acontece no Caribe em três séculos é literalmente isto, a saber: a coincidência de elementos culturais provenientes de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem entre si para criar algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo, que não é outra coisa senão a realidade crioula (2005, p. 16-17).

No entanto, para que a crioulição ocorra, segundo Glissant, todos os elementos culturais devem ter o mesmo “valor”, não pode haver hierarquização ou relação de poder entre eles (2005:19 e 20). Para a crioulição ocorrer exige-se uma “intervalorização”, que um não desvalorize o outro, para que não haja inferiorização do ser. Ela é imprevisível, ao contrário da miscigenação que pode ser prevista e ter uma conotação determinista. A crioulição é um conceito novo, imponderável e do futuro. Conhecer a imprevisibilidade é estar em contato com o presente de forma poética, a partir do rizoma, que seriam as raízes múltiplas.

Ao diferenciar raízes e rizomas Glissant está respondendo às formulações de Negritude de Césaire, mostrando que o Caribe não possui uma raiz única, mas sim temos rizoma³⁰, raízes múltiplas onde os elementos se comunicam subterraneamente.

Deleuze e Guattari³¹ trazem o rizoma em suas produções filosóficas afirmando que o pensamento ocidental sempre teve árvores como imagem central do pensamento, com uma imagem de raiz central única, onde sempre há começo, meio e fim. No entanto, demonstram que seria mais interessante interpretar o conhecimento e ações políticas como um rizoma, ou seja, a partir de relações de forma subterrâneas, não lineares e previsíveis. Glissant, neste

³⁰ A palavra rizoma vem da botânica.

³¹ DELEUZE, G e GUATTARI, F. Mil Platôs. E ed. São Paulo: Editora34, vol.01, 1996.

sentido, está dizendo que a criouliização opera como rizoma, que tem raízes múltiplas em vários lugares, como conexões subterrâneas.

Categoriza como sociedade atávicas, aquelas onde existem culturas na qual a criouliização é muito antiga, as compostas cujas culturas são dinâmicas ocorrendo a criouliização no agora e, por fim, define o ser absoluto, vinculado à ideia de raiz única e identidade exclusiva.

Para Glissant, relação é o modo no qual o rizoma entra em contato com outras raízes e “caos-mundo” é delineado através das colisões, intersecções, refrações, atrações, convivências, oposições, conflitos entre as culturas de diferentes povos da totalidade-mundo contemporânea. Trata-se da mescla cultural: caos-mundo aplicar-se-ia sobre o sistema determinista errático. Há uma visão profética do passado, a partir da construção pelas pessoas comuns.

Não há solução no marco identitário do pensamento de sistemas, que é o pensamento segundo o qual há uma raiz única das culturas ou identidades. Desta forma, Glissant está apresentando uma construção crítica ao conceito de Negritude de Césaire, evidenciando que ele respondeu à formulação teórico-prática do pensamento ocidental da raiz única europeia com a raiz única africana, todavia, o Caribe não tem uma raiz única, ele é como um rizoma com conexões múltiplas, subterrâneas, sem fim e nem começo.

Neste contexto, aparece como elemento formador de um núcleo de proposição voltada para a leitura dos fenômenos históricos sob a ordem da cultura e da identidade, onde a interpretação da realidade antilhana, marcada pela diversidade de origens – não um multiculturalismo, oposto à criouliização, pois supõe e valoriza diferenças culturais isoladas convivendo lado a lado - que levaria à percepção da “totalidade-mundo”.

Diante disso, o diverso, para o autor, cria um lugar discursivo e epistemológico de onde surgem novas significações para os contatos interculturais: a “multirrelação” que descreve a diversidade étnica e cultural, a “identidade-rizoma” que supera as noções de origem e unicidade num processo intelectual de sedimentação da memória em torno de um Imaginário aberto para o infinito. Bernabé, Chamoiseau e Confiant (2013), no ensaio “*Elogio de la creolidad*”, estão respondendo a essa mesma linha discursiva de percepções.

De fato, pouco ainda se tem conhecimento sobre a produção intelectual de autores negros e negras caribenhos. Desta forma, uma das contribuições deste trabalho, é trazer à tona o pensamento social caribenho, a partir de Aimé Césaire e Édouard Glissant, cujas produções possuem uma vasta relevância ao cenário dos estudos críticos em Antropologia na área de

Populações Africanas e Afro-brasileiras, central para a diáspora africana. Logo, a relevância deste trabalho consiste em apresentar um contraponto a perspectiva dualista de construção da identidade a partir do ser branco ou ser negro, mostrando as nuances da miscigenação para a formação de múltiplas identidades que podem não ser contraditórias entre si.

3. Desmistificando a Miscigenação, o Colorismo e a Apropriação Cultural

A miscigenação não é algo novo na história da humanidade, ela sempre existiu. Para essa pesquisa rechaçamos a noção de mestiço, uma vez que esse termo é utilizado no âmbito das ciências biológicas para se referir ao cruzamento de animais e espécies de plantas que se misturam para se reproduzirem. Miscigenação parece o termo mais adequado ao nos referirmos a essas misturas no sentido de raças humanas. Lembrando que raça é um conceito criado socialmente. O que existe é apenas uma raça humana, espécie *homo sapiens*.

Hibridismo, miscigenação e mistura racial são conceitos que se referem ao contexto histórico-social de interação humana na qual as relações afetivas-sociais inter-raciais se estabeleceram. No caso brasileiro elas se deram a partir da violência da colonização e escravização, produzindo o estupro de mulheres africanas e indígenas.

Pensar sobre qual o lugar da miscigenação dentro das ideias de amefricanidade, negritude e criouliização podem oferecer um caminho relevante para compreensão desse espaço de mistura racial e seus efeitos subjetivos e objetivos. Subjetivos pois reflete na psique de cada indivíduo e objetivo uma vez que interfere na dinâmica estrutural de poder da sociedade. Como vivemos em uma sociedade que é estruturalmente racista, pelas razões anteriormente expostas, quanto mais próximo da coloração ou de traços raciais negroides, mais discriminação e preconceito um indivíduo pode sofrer. Ao contrário, conforme vai se diluindo na escala infinita de cores e traços raciais entre o branco e o negro, mais socialmente aceito ele pode ser.

Há um legado cultural africano no pano de fundo da discussão que queremos acrescentar, pois, ninguém quer se parecer como um negro numa determinada sociedade por conta do racismo, porém, todos querem conhecer seu legado cultural, suas práticas espirituais e seus valores civilizatórios humanos.

O hibridismo possui um papel importante para a construção e consolidação da identidade, auferindo um papel protagonista. A negritude de Aimé Césaire, em sua origem, não leva em consideração o fenótipo e o genótipo, mas sim uma história em comum vivenciada

pelos africanos trazidos compulsoriamente ao continente americano e caribe. Já para a criouliização leva-se em conta a mistura cultural promovida pelo encontro de duas pessoas pertencentes a duas linhagens matrilineares com saberes diferentes que se complementam.

De toda forma, é a partir de uma identidade bem construída que, para ambos os autores, a miscigenação e hibridismo cultural podem se tornar de profunda relevância para a resistência a uma opressão.

De alguma forma o conceito de criouliização de Glissant encosta em uma panaceia do mundo, concedendo um lugar à identidade caribenha e à identidade martinicana no pensamento de Césaire e Glissant. O Caribe é visto por esses autores como uma antessala do mundo, com suas obras relacionando as escalas nacionais, regionais e mundiais em termos de influência histórico-cultural. É possível perceber um potencial emancipador nessas ideias para a construção da identidade. Há um projeto político por trás dessas concepções que podem até se relacionarem com outras ideias emancipatórias da dominação da mente e do espírito.

Para algumas pessoas perceberem a existência da diferença, é compreender como ela lida com a diferença, é se enfrentar e perceber-se racista. No Brasil já um sistema de classificação étnicorracial que considera o branco, o negro (pessoas autodeclaradas pretas e pardas), o amarelo (asiáticos) e os indígenas (vermelho): construções sociais da vida em sociedade. Contudo nem sempre foram essas terminologias as oficiais. No Brasil negro com branco dá mulato, pardo, mestiço, afrobege, como se tivesse dois polos e a diluição de cores. Há uma grande diversidade de nomenclaturas desde 1872 (Censos Oficiais brasileiros).

Nos EUA a população negra é treze por cento, e a maioria não é miscigenada, mas quando ocorre, o fato de já haver um ascendente negro na família, isso já o define como negro, mesmo a pessoa miscigenada tendo traços do “passing” – negros com aparência de brancos.

No Brasil uma política de embranquecimento ou branqueamento que tentou acabar com os corpos negros, foi a saída que as elites encontraram para resolver o problema da negritude e da modernidade.

4. Contribuições das tradições espirituais, artísticas e culturais de matrizes africanas

Mesmo diante dessa situação hostil, a herança cultural, a memória e a tradição africana estão presentes, formam e informam todos os dias a cultura nacional, seja em seu modo de viver, ser e conhecer, na influência do estar e viver o dia a dia ou nos modos de curar doenças.

Seus conhecimentos ancestrais de como curar doenças, dos modos de construir arquitetura, engenharia, na estática, na culinária, na religiosidade, além das manifestações culturais e artísticas.

O sujeito negro no Brasil, intrinsecamente vinculado à África, se conformou a partir do paradigma da confluência entre as tradições oriundas do continente africano e o que foi encontrado no território brasileiro de tradições indígenas e europeia. As contribuições africanas já faziam parte do ser individual e coletivo, enquanto as indígenas foram aquelas que foi preciso lidar, por estar já presente no que os portugueses decidiram chamar de Brasil. Os elementos euro-portugueses, por sua vez, indubitavelmente, foram contribuições impostas. É preciso, no entanto, entender as minúcias de cada uma dessas contribuições para compreender adequadamente a influência da matriz africana nos aspectos espirituais, artístico e culturais na cultura (negra) brasileira.

Nei Lopes, em sua obra (———), divide os povos africanos em bantus e sudaneses. Ele busca seguir uma tendência de intelectuais africanistas que afirmavam a existência, divisível, de uma África Negra, como definiu Joseph Ki-Zerbo (.....). Essa classificação dicotômica foi a maneira simplificada que europeus encontraram para nomear os diversos povos africanos em diferentes momentos de organização socio-política-cultural.

A palavra bantus é uma aportuguesação do plural Ba-Ntu (Therezina de Castro). Ntu significa pessoas, ser humano, indivíduo, enquanto Ba é o prefixo que define o plural da palavra que se segue. A tradução mais adequada para Bantu é “as pessoas” ou “o seres humanos”. Não existe um povo chamado bantu, mas existem diversos povos que se enquadram na classificação matriz do que se chama Ba-Ntu, dentre os quais incluem-se os Ovinbundos, os Bakongos, os Mácuas, Namibes, entre outros que se localizam no território do que se convencionou a chamar de Angola, Congo, Namíbia ou Moçambique.

No caso dos sudaneses, também é uma classificação exógena para definir vários povos africanos, que tem matriz política-cultural que diferenciam-se daqueles que foram rotulado como Bantu. Sudan significa preto, negro, em língua árabe. Foi os nomes que árabos-muçulmanos que ocuparam o norte da África e parte da África ocidental resolveram definir os povos que encontraram e que tinham a tez preta. Essa palavra vem de Bilad-es-Sudan - povos de cor preta. O europeu, em contato com a África ocidental, entendeu este nome e definiu todos aqueles que se encontravam na região de sudaneses. Aliás, este é o nome de um dois países africanos localizados entre o norte e o leste africano - Sudão e Sudão do Sul, local onde se

localizou os antigos núbios e cuxitas, do Reino da Núbia, Meroé e Cush, ancestrais dos egípcios. A título de ilustração, alguns povos classificados como sudaneses são os Iorubás, Fanti-Ashanti, Fons ou Evê-mina, localizados no que se conhece hoje como Nigéria, Benin, Togo, Gana ou Costa do Marfim.

Tal classificação, que permanece até hoje no imaginário intelectual e acadêmico, tem contribuído significativamente para corroborar a rotulação que colonizadores estabeleceram para definir os sudaneses como negros superiores e os bantus como negros inferiores. Os primeiros, em geral, faziam parte de povos que já tinham uma organização sócio-político-cultural de poder centralizados ou desconcentrados, localizados entre o norte e o ocidente da África. Isso possibilitou que se tivesse um maior poder de resistência as investidas europeias de escravização em massa nos primeiros séculos das navegações atlânticas. Os sudaneses são considerados, com algumas exceções, os últimos a chegarem no Brasil como escravizados. Os bantus, por sua vez, são povos em que a característica da organização social e política são de poder descentralizado, muito característico de grupos que vivem em aldeias ou organizações tribais baseada em laços familiares, ainda que alargados. Os europeus não precisavam lidar diretamente com um soberano, uma corte, um aparato organizado de segurança, como uma força armada de prontidão, para sequestrar os membros de alguns povos para serem escravizados. Por isso, considera-se que os bantus foram os primeiros a serem capturados para a escravização nas américas.

Essa diferença é fundamental para diferenciar as manifestações espirituais, artísticas e culturais africanas no Brasil como meio de resistência às imposições da cosmovisão europeia aos povos negros escravizados. Os bantus, segundo J.Vansina, Fage e C.A.Diop, tem origem entre os limites fronteiriços da Nigéria com o Camarões. É um tipo de povo nômade e migrante, cuja característica principal é a adaptabilidade nas trocas com povos diversos, mas deixando sempre uma marca forte de sua presença, deixando a influência de sua cosmovisão, sua cultura e sua língua. Considera-se que eles foram migrando e se imiscuindo com vários povos em direção ao Sul da África, chegando até a África do Sul. Quando se faz uma análise glotocronológica - cronologia a partir da existência das línguas -, identifica-se uma matriz similar linguística bantu dos povos do Camarões até a África do Sul, passando, obviamente pelo Gabão, os dois Congos, Angola, Moçambique, Namíbia, Zâmbia e todos os países da África Central e África Austral. Esse povo é que foi capturado inicialmente para trabalho forçado como escravizado no Brasil.

Hoje, no que tange aos aspectos espirituais, quando se fala sobre Candomblé, existe um entendimento pacífico de que esta palavra é de origem bantu. Significa casa dos espíritos ou local de cultuar espíritos, também é chamado de casa (lé), de costume, de cultura(Ca/Ka) preto/negro(ndom), ou seja, casa de culto negro. Existe uma vertente pouco conhecida, que diz que Ka Ndom Kplé, tem origem na língua fon, dos Daomeanos, que significa laços fortes que não desamarram. De qualquer maneira, ambos os significados, representam bem o que se tornou o candomblé no Brasil. Um local, um espaço para fortalecer os laços fortes, para cultuar os espíritos, as divindades. Os bantus foram precursores em trazer este conceito espiritual, pois foram os primeiros a serem capturados e organizarem a sua maneira de resistir à escravização no Brasil. No entanto, quando os sudaneses chegaram depois, fortaleceu cada vez mais esta identidade espiritual, mesclando, imiscuindo e fazendo um verdadeiro amálgama cultural, tornando-se uma cultura mestiço-negra, entre povos que talvez não se encontrassem antes. O candomblé tornou-se um conceito, uma matriz africana para as diversas manifestações culturais e espirituais que re-estabelecia a re-existência dos povos africanos em um território estranho e hostil.

Entre os Bantus, o local de culto chama-se Inzo, enquanto para os Iorubás, chama-se Ilê Axé, já para os Fons, pejorativamente chamado de Djeje(estrangeros ou inimigos em língua iorubá), chama-se Hundê, Hundó ou Hunkpamé. Os bantus, predominantemente de cultura de Angola, Congo e Moçambique, cultuam o que se chama de Inkises, criado pela divindade suprema, sem gênero, chamada de Zambi Apongo; Os Iorubás ou nagôs(nome pejorativo que os fons deram aos iorubás), cultuam os Orixás, criados pela divindade suprema Olorum e Olodumare; Os Djejes, dentre os quais incluem-se os Fanti, Ashanti, Evê-mina, Fon, Daomeanos, cultuam os Voduns, criados pela divindade suprema Mawu-Lissá. Enquanto os bantu são predominantes na África Central, Austral e sul da África, os iorubás e djejes são considerados pela literatura como sudaneses, localizados na África Ocidental ou oeste africano.

Acredita-se que no Brasil cultuem-se apenas 16 divindades e algumas de suas qualidades ou vertentes. No entanto, no continente africano, são cultuados mais de 500, considerando-se, muitas das vezes, o que considera-se vertentes ou qualidades no Brasil, como uma divindade em si. A título de ilustração, no que se conhece como senso comum como Orixás, são diferentes vertentes das manifestações da divindade chamada Olorum entre os Iorubás, bastante divulgado entre o candomblé conhecido como de Nação Ketu. Oxum, Ogum, Exu, Iansã, Oxumarê, são exemplos de Orixás entre os Iorubás. No entanto, cada um tem uma qualidade específica, que na África, especificamente na Nigéria, Benin e Togo, são cultuados

de forma única, separada e autônoma. Esses mesmos nomes, no candomblé de Nação Angola e Congo, ambos de expressão Bantu, chama-se Nkosi, Njila, Matamba, Angorô. Entre os Djêdjes, os mesmos nomes chamam-se Gú, Bara ou Legba, Ayizan e Dan.

Durante quase quatro séculos as manifestações espirituais africanas entre os escravizados foram renegadas e perseguidas pelos colonizadores, no entanto, como ensina Mãe Carmen de Oxalá, herdeira espiritual de Mãe Menininha de Oxum e sacerdotiza dirigente do Terreiro do Gantois em Salvador: “a religião de matriz africana no Brasil tem um natureza predominantemente escolar, pois é a guardiã da herança cultural, memória e tradição africana”. Para ela o candomblé foi fundamental para proteger, de alguma forma e na medida do possível, os povos trazidos compulsoriamente da África para o Brasil. É um espaço de resistência que começou desde que os primeiros povos africanos começaram a chegar no Brasil.

Para o africano a arte a cultura não está desconectada da espiritualidade. A espiritualidade é um modo, uma maneira de viver. A espiritualidade africana permeia toda a vida cotidiana e diferencia-se dos conceitos de religião, que significa religar, reconectar, do latim religare. Para o africano a espiritualidade está para além de ir a algum espaço para reforçar o seu contato com o divino, ou acessá-lo em momentos específicos, mas, sobretudo conduzir a vida. E isso se vincula diretamente a maneira que o africano manifesta-se artisticamente a parte das expressões musicais, visuais, esculturais e tradições culturais. A produção artística é, sobretudo, uma expressão espiritual do divino. O sagrado e o profano, o divino e o vulgar, não diferencia-se muito, no entendimento africano.

Os bantus, por exemplo, sendo os primeiros em maior quantidade a chegar no Brasil, utilizaram a espiritualidade para criar os elementos de resistência à escravidão no Brasil. Quando falamos de bantus no Brasil devemos localizar sobretudo os povos que vieram de Angola e do Congo, de línguas kibundo e kikongo, faladas até hoje nos terreiros de origem bantu no Brasil. Therezinha de Castro, por exemplo, identifica uma certa bantuização da língua portuguesa brasileira. Palavras como bunda, substitui a palavra portuguesa para nádegas; barriga para ventre; caçula para benjamin; muxiba para peito, beijo para lábios; bagunça para desorganização; moleque para menino; cafuné para carinho, entre várias outras.

Já no início da colonização do Brasil, que começa trinta anos após as invasões do descobrimento, quando se organiza as capitanias hereditárias e depois os governos gerais, escravizados de origem africana começaram a fugir e se organizar em locais chamados do quilombos para resistirem à escravidão. Quilombo, entre os povos de Angolo, Matamba,

Ndongo e Congo, significa local de refúgio. É uma palavra comum e usada até hoje em Angola. O maior quilombo que se tem notícia se organizou com seus mocambos na região conhecida como Palmares, entre Alagoas e Pernambuco, no coração do nordeste do Brasil na virada do século XVI para o século XVII e durou quase um século. Modos de resistir, a partir da fuga e recriar maneiras autônomas, que espelhasse ou se inspirasse nas práticas africanas, tiveram diversas. No Brasil, a palavra quilombo, de origem bantu, acabou por caracterizar os diversos locais de refúgios das populações negras que foram escravizadas.

A organização social, cultural, política e artística, em diversos desses quilombos, refletiam, na maioria das vezes, o *modus vivendis* das experiências africanas, predominantemente bantu, com origem em Angola e Congo, inicialmente. Qualquer outro grupo de africanos que vinham forçadamente da África, acabavam por adaptarem-se ao modo de viver bantu, pelo menos durante os primeiros três séculos, uma vez que este era o maior grupo utilizado para ser escravizado.

Os aspectos artísticos africanos no Brasil precisam ser levados em consideração. Posicionar a contribuição bantu, nesse sentido, é de extrema relevância, uma vez, que abordagens acadêmicas, seja intencional ou por ignorância, subestimaram e até confundiram elementos bantus para a cultura negra brasileira, por considerarem os iorubás e nagôs - povos sudaneses - virtualmente superiores. Há literaturas que criticam o chamado “supremacismo nagô” para a cultura afro-brasileira. Existem dois exemplos relevantes que passam despercebidos quando se fazem referências ao Quilombo dos Palmares e ao herói negro Zumbi. A produção cinematográfica, Quilombo dos Palmares, de Cacá Diegues, por exemplo, utilizam elementos iorubás dos orixás para representar a religiosidade africana no Quilombo dos Palmares. Ora, no século XVII, o tráfico de escravizados eram predominantemente da região de Congo e Angola, em que as práticas religiosas e visão de mundo estão muito mais ligados aos Inkises do que os Orixás. Outro exemplo emblemático é o caso do busto de Zumbi dos Palmares, em monumento proposto pelo senador, sociólogo e antropólogo Darcy Ribeiro, localizado na central do Brasil. A representação de Zumbi está sendo colocada com uma das cabeças dos Oonis de Ilê-Ifé, uma arte africana iorubá secular, que representam uma espécie de imperador iorubano.

Dento das tradições bantu, oriundas de Angola e Congo, temos uma contribuição em massa para a cultura afro brasileira, tão comuns, mas pouco identificadas. Existem as Congadas em Minas Gerais, Moçambiques no sudeste, Jongos em São Paulo, Rio de Janeiro, Caxambu na Zona da Mata no sudeste, Cacuriá, danças de umbigada, o próprio samba, que tem forte

conexão com as manifestações culturais contemporâneas de Moçambique e Angola. O próprio costume de bater os atabaques - palavra para tambor - apenas com as mãos e não com baquetas chamadas de aquidavi pelos iorubás, nagôs e fons. A dança-luta maculelê, incorporada a capoeira, em que seus componentes utilizam dois pedaços de paus ou de facões simulando o corte de cana e de ataque aos agentes da escravização. A própria capoeira, que tem origem nas lutas marciais congo-angolanas do n'golo, conhecida como jogo da zebra, em que os componentes simulam danças para utilizar estratégias defensivas e ofensivas do próprio corpo contra a escravização. Todas essas formas de resistências culturais, artísticas e espirituais são bantus.

Como os próprios bantus não seguem uma lógica xerofílica - o oposto de xenofóbica, existe uma maneira de incorporar e adaptar outras influências africanas na sua própria cultura. Foi o que aconteceu com o candomblé no Brasil. Isso já ocorria desde o continente africano. Os portugueses, já no século XV, no Reino do Congo, converteram o soberano local, chamado de Mani Congo, ao primeiro Bispo da Igreja Católica na África, conhecido como Afonso I, e criou-se, antes do Brasil, toda uma geração de africanos de origem bantu cristianizados, antes de chegar no Brasil. É importante ressaltar que isto era uma estratégia política para manter o contato com as redes europeias de fornecimento e de consumidores de diversos produtos. A famosa rainha, Njinga, da linhagem dos soberanos do Congo, Angola, N'Dongo e Matamba, aceitou o batismo católico português e também tem o nome de Isabel, pois utilizou-o como estratégia para manter a soberania de sua terra, o qual reinou por mais de 40 anos.

Os Iorubás e Nagôs chegaram no Brasil em massa a partir do final do século XVIII e primeiro quartel do século XIX. Na obra *Os Nagôs e a Morte*, Juana Elbein, demonstra que levante muçulmano de uma guerra santa - jihad - estimulado por Ozman Dan Fodio na África Ocidental desarticulou a dominação do Império Iorubá em toda a região conhecida como Costa da Guiné. Uma série de refugiados do interior do oeste africano foram parar no litoral e as fortificações europeias conseguiram se fortalecer, aliando com potentados outroras enfraquecidos para vender africanos para serem escravizados em massa nas Américas. Dois terços de todos os africanos escravizados durante todo o período de escravidão no Brasil, entraram em meio século. Esses iorubás, nagôs e djejes (povos fons) se estabeleceram na Bahia já no período que a exploração econômica da cana de açúcar estava em declínio e estava perdendo espaço no mercado internacional para as antilhas caribenhas, de dominação holandesa, francesa e inglesa. Esses povos, que tinham uma experiência mais urbana, estavam

mais coesos e pertenciam a sociedades de organização sócio-política centralizada, puderam ficar mais unidos coletivamente para a sua preservação cultural, apesar das perseguições.

Salvador, na Bahia, fora capital do Brasil por pelo menos 200 anos e ainda existia resquício da influência política, cultural e social no Brasil do século XVIII e XIX. A população baiana ainda era maior que a do Rio de Janeiro. Uma vez que as nações iorubanas vieram parar na Bahia, sobretudo a Ketu, depois do Daomé, houve um processo de corporativismo muito grande para manter a própria cultura e identidade. Os elementos culturais de resistência bantu foram emprestados, mas diretrizes novas, vindas diretamente da África ocidental, sobretudo com a rigidez de processos de iniciação para confirmar o pertencimento aquela comunidade, reforçou a unidade cultural nagô-djêdje, iorubá.

O declínio econômico de Salvador e da Bahia, com o redirecionamento do eixo econômico da cana de açúcar para as plantações de café no Vale do Paraíba do Rio de Janeiro, bem como no Oeste paulista, impeliu que as pessoas africanas ou descendentes de africanos realizassem atividades mais autônomas e empreendedoras para a sua própria sobrevivência material. As baianas nagôs de acarajé, abará, cocadas, docerias, moquecas, sustentavam muitas famílias ao levar a culinária preparada no terreiro para a rua. Os elementos artísticos culturais e religiosos também foram parar em vias públicas, os chamado Afoxés, que são nada mais, nada menos do que as músicas sacras vulgarizadas em meio a população.

A Bahia era apenas um ponto de confluência do nordeste como um todo, no entanto elementos sincréticos ocorreram por toda a região. A exemplo da jurema nordestina em Pernambuco, que mistura elementos indígenas tupinambás com os candomblés de origem bantu-nagô, além das influências da cultura cigana oriunda da Europa para o Brasil. No caso do candomblé Omoloco, de influência djêdje, também tem elementos sincréticos com a cultura bantu e indígena, muito presente no Rio de Janeiro. Existe também entre o norte e nordeste do Brasil o Catimbó e o Xambá, ambos com influência da África Ocidental (Togo, Nigéria, Benin, Gana, Costa do Marfim) e África Austral (Congo, Angola). Vale lembrar que alguns elementos, em locais mais distantes dos centros, ficaram mais endogeneizados e se preservam no Brasil, tal como se pratica na África, como os cultos dos Egunguns na Ilha da Itaparica, que é muito semelhante ao culto feito na República do Benin atual. Ressalta-se que o fluxo de africanos de origem bantu para serem escravizados no Brasil continuou a chegar até um pouco mais da metade do século XIX, no entanto, comparativamente aos “sudaneses”, eles chegaram em menor números. Como os bantu estavam no Brasil há muito tempo, há uma espécie de “bantuização” da cultura negra brasileira. Os calundus e cabulas baianos, com profunda ligação

com a espiritualidade angolana e congolosa dos quimbandistas e umbandista, são as raízes ancestrais do samba brasileiro. Após ao fim das festas religiosas, havia um batucada geral, aliadas com danças de umbigadas, também denominadas pagodes. Isso se espalhou para o Rio de Janeiro, capital do Brasil no período, irradiando-se para o restante do país. Um exemplo importante é o Batuque, um tipo de candomblé bastante conhecido no Rio Grande do Sul.

A influência africana na cultura brasileira era tão grande que a cultura popular acabou marginalizando às tradições culturais do dominador português. No entanto, como o aparato estatal, sobretudo do uso da força e da burocracia para continuar mantendo a colonização, permanecia na mão dos portugueses, uma série de iniciativas foram feitas para restringir a influência africana e indígena na cultura brasileira. Desde o século XVI e XVII jesuítas haviam traduzidos e confeccionados dicionários em quibundo, tupi, guarani para conseguirem se comunicar com os colonizados. Padre Gregório de Matos, um famoso poeta barroco brasileiro, satirizava a existências do léxico e da ortoépia brasileira ser mais africana e indígena que portuguesa, a ponto de no Brasil existir a chamada língua-geral, com forte base tupinambá, já desde 1694. Em 1757, Marquês do Pombá criou a Lei do Diretório para a Colônia do Brasil e ordenou a substituição de todas as palavras de origens africana para palavras de língua portuguesa, bem como proibiu a existência da língua geral. Hoje temos um país continental em que existe apenas uma língua oficial, simplesmente por causa da intolerância e o medo da diluição da identidade portuguesa no Brasil. Países grandes ou pequenos no mundo tem diversas línguas oficiais, a exemplo da Rússia, China, Índia, diversos países africanos ou países latino americanos. No Brasil as línguas indígenas são marginalizadas e as línguas africanas ficam relegadas as ritualísticas religiosas nos candomblés que existem no Brasil. De todo modo, a influência iorubana, bantu e tupi ficou na língua portuguesa. Gilberto Freyre defende que o uso da ênclise é predominante no português de Portugal, enquanto a próclise é preferência para o português brasileiro, com raízes dos povos que foram colonizados.

A contribuição africana para a espiritualidade, a arte e as tradições culturais brasileira foi e é de extrema relevância. Tanto que nas discussões sobre a independência do Brasil, foi bastante debatido sobre a ligação entre população, cultura e cidadania. Quem eram os brasileiros? Eles eram apenas uma população sem tradições culturais? A cultura do brasileiros era a cultura do português colonizador ou das populações afro-indígenas colonizadas? Nesse sentido, três ondas importantes para tentar entender e trazer soluções para a fluidez da identidade brasileira, com elementos europeus, africanos e indígenas. Na segunda metade do século XIX as teorias racialistas ficaram famosas entre os intelectuais brasileiros, que buscaram

uma lógica “purista” de embranquecer a cultura brasileira, retirando, ignorando as contribuições africanas e indígenas da cultura oficial. Apenas dessa maneira poderia tentar corrigir o “atraso” civilizacional que o Brasil estava. A ideia era não misturar. Valeria muito mais à pena investir em artistas românticos da Europa do que nos próprios brasileiros. As missões Rugendas, Langsdorff, Debret, entre outras visavam mostrar o Brasil para o mundo a partir do impressionismo clássico. Além disso, houve a formação da música clássica europeia, bem como os balés, polcas, valsas, que substituiriam os calundus, pagodes, sambas, tão presentes na cultura brasileira popular. A segunda onda, já no início do século XX, buscou a mestiçagem para que pudesse embranquecer a população e a cultura brasileira. A introdução de elementos do colonizador serviria para “purificar” o sangue africano e indígena do Brasil, sobretudo na cultura. Já no segundo quartel do século XX, com a influência do modernismo, as influências do populismo varguistas e as teorias de Gilberto Freyre, procurou incorporar os elementos africanos e indígenas como cultura brasileira e não cultura indígena ou africana. Carlos Gomes vai produzir o Guarani, Vila Lobos vai produzir uma série de óperas em língua tupi, os capoeiras serão incorporados ao aparato de repressão estatal, os candomblés e mestres de capoeiras, apesar das perseguições serão reconhecidos por Getúlio Vargas como elementos culturais nacionais, bem como outras expressões artísticas. É neste sentido que o culturalista, herdeiro de Franz Boaz, o sociólogo, linguista e ensaísta Gilberto Freyre vai ficar associado como defensor da “democracia racial”, devido a maneira de posicionar negros, brancos e indígenas na sua obra, Casa Grande e Senzala.

O mito da democracia racial vai ser fortemente combatido pelos movimentos negros nas décadas seguintes, no entanto vai permanecer e ainda permanece no imaginário intelectual, acadêmico, na cultura popular, sobretudo ao ser propagado pelos meios de comunicação de massa, através das telenovelas, principalmente. Hoje muitas pessoas brancas acabaram sendo parte integrante, com autoridade e lideranças importantes nos candomblés, capoeira, organização do samba e outras festividades culturais e artísticas que seriam, o que se chama de negra ou indígena. O poder de influência do dinheiro, da educação e do símbolo de ser branco, levam que essas pessoas se tornem lideranças e referências importantes, levando à apropriação cultural, retirando, em muitas vezes, o protagonismo das pessoas negras para a própria cultura. É inegável a contribuição fundamental das expressões espirituais, artísticas e culturais negro africana e indígena para a cultura brasileira, mas o mito da democracia racial e a apropriação cultural é um desafio que ainda é preciso lidar.

As práticas religiosas trazidas dos países de origem dos escravizados compulsoriamente – sequestro - para o país sofreram um duplo perverso processo: de demonização cultural perante o catolicismo imposto na sociedade colonial, além da sua criminalização formal como estratégia declarada de supressão, apagamento, proibição.

O racismo foi o discurso imperialista-colonialista ideologicamente construído para justificar o tráfico negreiro com a África, um dos fatores essenciais à acumulação primitiva do capital, e ainda continua sendo reinventado a partir de discursos teológicos, biológicos e pseudocientíficos.

Na modernidade, não se pode desconsiderar as peculiaridades de seu desenvolvimento em cada continente e, em cada Estado-nação, como por exemplo no Brasil, que possibilitou o surgimento e disseminação do mito da democracia racial.

(...) o ideário da democracia racial, das relações paternas e conciliatórias e da égide da miscigenação – apadrinhado por Gilberto Freire, contribuiu para a escamoteação do debate racial. E não por acaso – uma vez que, ao adotar a democracia racial como elemento fundamental das relações sociais num país de herança escravocrata tão peculiar, anula-se a leitura de conflito de classe presentes na gênese da formação da sociedade brasileira; senhor branco versus escrava/o negra/o.” (Belchior, 2009 - Entrevista)

Mais do que enganosa, o mito da democracia racial, esperava que os negros “embranquecem” incentivando a miscigenação como forma de “purificá-los”, pois ao misturar as raças, o segmento negro desapareceria e os miscigenados “harmonicamente” seriam mais aceitos.

Este mito também contribui para a dificuldade de identificação do negro brasileiro. Dilui a negritude numa vasta escala de graduações, contribuindo para enfraquecer a solidariedade entre indivíduos de mesma ascendência e descendência e para a redução na combatividade da ordem social, que acaba sendo tida como natural e não como uma construção socialmente direcionada por essa ideologia. Essa situação, entretanto, é peculiaridade do sistema racista brasileiro, conforme explica Oracy Nogueira (2006), que cria dois conceitos importantes, o “racismo de marca” e o “racismo de origem” ao explanar em seus estudos as diferenças da expressão do racismo no Brasil e nos Estados Unidos. O primeiro é um fenômeno típico do caso brasileiro e o segundo, do caso norte americano.

Desta feita, a construção do mito para desenvolver a sociabilidade capitalista perpetuando ideologicamente o racismo impede a emancipação humana, a plena expressão do

ser humano, uma vez que introjeta no consciente e inconsciente coletivo a inferioridade de negros e negras em qualquer aspecto de expressão: social, político, econômico e cultural.

Essa inferiorização por meio da cultura afasta, para cada vez mais longe, pretos e pretas – descendentes de africanos negros, de ambientes e locais de apropriação de suas culturas ancestrais, principalmente no que se refere às religiões e filosofias de vida africanas.

Se hoje ainda temos o conhecimento das religiões de matrizes africanas no Brasil é fruto de muita resistência, muito sangue derramado, muitos terreiros saqueados, quebrados, desapropriados pelo próprio Estado “Democrático”, que sempre “trabalhou duro” – e ainda trabalha – na sua destruição material e simbólica.

CAPÍTULO 3: Estado democrático de Direito forjado sob à égide do racismo e do patriarcalismo

1. Direito à identidade? Uma visão a partir do direito sistêmico

Torna-se premente abriremos caminhos diferentes para o direito. A horizontalidade está contida como ideia básica da democracia, desse modo, princípios como a equidade (tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais nas proporções de suas desigualdades), incluindo a igualdade formal e a igualdade material entre todos os indivíduos de uma sociedade é premissa fundamental para o bem viver do ser humano em sociedade, a chamada dignidade humana.

O direito regula as normas e condutas para que haja respeito a valores civilizatórios humanos. Vivemos a Era das Declarações no Direito Internacional com cada vez mais declarações de direitos humanos sendo promulgadas pelo principal órgão internacional multilateral do mundo, a Organização das Nações Unidas. Percebe-se uma transformação dos direitos e uma transformação dos humanos.

A ideia fundamental dos direitos humanos é a de reconhecimento da alteridade, uma virada epistemológica sensitiva que possa oferecer proteção e condições para que sejam valorizados. É a valorização da experiência, não a partir de exigências contrárias à produção do próprio saber, que não transmite mensagem nenhuma. Trata-se de uma desconexão completa quando outros falam do conhecimento e da experiência que não os pertence.

Há uma falsa noção de novidade o tempo todo e de desligamento com o passado, contudo, é no reencontro com saberes e conhecimentos que podemos hoje construir o futuro que queremos. É a criação e invenção no presente de um futuro desejável a partir dos saberes passados.

A experiência da escravidão, da violência e da discriminação, sejam de qual tipo for, produziram muita dor. E é por conta delas que somos o que somos e temos o ponto de vista que temos. Nesse sentido, a dor propicia compreender o mundo, o que se passa dentro do próprio ser e ampliar essas visões. Esse olhar a partir do direito sistêmico nos permite abraçar as dores, olhar para elas e a partir de então produzirmos um fruto que pode ser doce, que merece ser visto e comido.

João Silvério Trevisan no livro “Devassos no paraíso” (1986) possui um livro autobiográfico onde usa a literatura para falar de si mesmo e do seu olhar sobre o mundo a partir da luta por direitos dos homossexuais. Foi precursor da luta da comunidade LGBTQIA+ no Brasil e, portanto, revela muitas dores envolvidas no processo.

1.1. Direitos culturais e direito à identidade: reflexões

Em 2001 foi promulgada a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, na Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). É um documento internacional importante, embora não tenha força vinculante, uma vez que salienta o papel fundamental da cultura nos debates sobre identidade, coesão social e desenvolvimento de uma economia fundada no saber.

Antes desse instrumento jurídico internacional houveram disposições sobre essa temática em outros acordos internacionais que dispõem sobre o diversidade cultural e o exercício dos direitos culturais como: a Declaração dos Princípios de Cooperação Cultural Internacional de 1966, a Convenção sobre as Medidas que Devem Adotar-se para Proibir e Impedir a Importação, a Exportação e a Transferência de Propriedade Ilícita de Bens Culturais, de 1970, a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural de 1972, a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, de 1978, a Recomendação relativa à condição do Artista, de 1980 e a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989 (importante para a salvaguarda da Capoeira).

Ela traz uma definição de cultura concluída na Conferência Mundial sobre Políticas Culturais realizada em 1982 no México que diz assim:

a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças.

Com apenas doze artigos, dispõe temáticas relevantes para a implementação dos direitos culturais tratando sobre os temas da identidade, diversidade e pluralismo, diversidade cultural e direitos humanos, criatividade, políticas culturais, patrimônio cultural, bens e serviços culturais e solidariedade internacional.

Importante mencionar o artigo 4º que dispõe sobre os direitos humanos e garantias da diversidade cultural:

Artigo 4 – A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance.

E o artigo 5º que trata sobre os direitos culturais como marco propício da diversidade cultural:

Artigo 5 – Os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos, que são universais, indissociáveis e interdependentes. O desenvolvimento de uma diversidade criativa exige a plena realização dos direitos culturais, tal como os define o Artigo 27 da Declaração Universal de Direitos Humanos e os artigos 13 e 15 do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Toda pessoa deve, assim, poder expressar-se, criar e difundir suas obras na língua que deseje e, em particular, na sua língua materna; toda pessoa tem direito a uma educação e uma formação de qualidade que respeite plenamente sua identidade cultural; toda pessoa deve poder participar na vida cultural que escolha e exercer suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais.

Ao final propõe através de linhas gerais um Plano de Ação para a aplicação da Declaração Universal, recomendando aos Estados Membros que se comprometam com medidas apropriadas para fomentar sua efetiva aplicação. Trata-se de importante debate internacional relativo aos problemas da preservação e valorização da diversidade cultural, no qual o Brasil não pode se furtar. Devem estar presentes organizações intergovernamentais e não governamentais interessadas, de modo a reforçar a consolidação dos objetivos enunciados nesse Plano.

Dentre algumas das ações recomendadas está a definição de princípios e criação de meios de sensibilização e promoção da diversidade cultural a nível mundial, o estímulo à produção, a salvaguarda e a difusão de conteúdos diversificados nos meios de comunicação e nas redes mundiais de informação, fomentar a alfabetização digital, salvaguardar o patrimônio linguístico, incorporar ao processo educativo métodos pedagógicos tradicionais, com o fim de preservar e otimizar os métodos culturalmente adequados para a comunicação e a transmissão do saber.

Outro acordo internacional de relevância na temática foi a Declaração do Milênio das Nações Unidas de 2000, com sua ênfase na erradicação da pobreza, trazendo a necessidade de incorporar a cultura como elemento estratégico das políticas de desenvolvimento nacionais e internacionais (isso que aconteceu com a Capoeira no Brasil na década de 1930, ainda que tenha sido para conveniência do próprio Estado e não para os próprios mestres e mestras tradicionais). Outro ponto relevante apresentado é a importância da cultura para coesão social em geral, e, em particular, para melhoria da condição de vida das mulheres e seu papel na sociedade.

Insta consignar a relevância da cultura para o desenvolvimento econômico, político e social de qualquer país. Nesta toada que em 2005 foi aprovada pela 33ª sessão da Conferência Geral das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura a Convenção para Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, com o voto de 147 países. Assinada em Paris e ratificada pelo Brasil por meio do Decreto nº 6.177/2007. Trata-se de grande avanço para a valorização de uma gama diversificada de riquezas trazidas pelas expressões culturais, tanto materiais quanto imateriais à nível regional, nacional e global.

A Convenção de 2005 visa apoiar as políticas e as medidas nacionais para promover a criação, a produção, a distribuição e o acesso aos diversos bens e serviços culturais e a contribuir com sistemas de governança da cultura bem informados, transparentes e participativos. Ela descreve oito importantes princípios: o princípio do respeito aos direitos humanos e das liberdades fundamentais; o do desenvolvendo sustentável; a o da complementaridade entre os aspectos econômicos e culturais do desenvolvimento; o do acesso equitativo, da soberania; da cooperação e solidariedade internacionais; e da abertura e equilíbrio e, por fim, da igual dignidade e respeito a todas as culturas.

A Convenção é composta de trinta e cinco artigos, mais um anexo sobre Procedimento de Conciliação. Suas sessões são compostas de objetivos e princípios diretores, campo de aplicação, definições de diversidade cultural, conteúdo cultural, expressões culturais, atividades, bens e serviços culturais, indústrias culturais, políticas e medidas culturais, proteção e interculturalidade. Também trata dos Direitos e obrigações das partes no âmbito nacional, das medidas para a promoção e para proteção das expressões culturais, intercâmbio de informação e transparência, educação e conscientização pública, participação da sociedade civil, promoção da cooperação internacional, integração da cultura no desenvolvimento sustentável, cooperação para o desenvolvimento, tratamento preferencial para países em desenvolvimento e cooperação internacional em situações de grave ameaça às expressões culturais. Cria até um fundo internacional para a diversidade cultural.

Por meio dela a comunidade internacional reconheceu o direito soberano dos Estados de manter, adotar e implementar políticas para proteger e promover a diversidade das expressões culturais. Em seus considerandos afirma que a diversidade cultural constituiu-se patrimônio comum da humanidade. É necessária a preservação das culturas indígenas e quilombolas, especialmente ameaçadas no Brasil, sendo indispensável para a paz e a segurança no plano local, nacional e internacional.

A diferença entre a Declaração e a Convenção é que essa última possui efeito vinculativo para os países que assinaram e ratificaram o acordo, além de poderem ser utilizadas como base para a elaboração de outras normas e leis nacionais. Isso significa que todo o texto do tratado deve ser incorporado de forma integral ao conjunto do ordenamento jurídico nacional.

Essas normativas internacionais ganham relevância ao incentivar o reconhecimento da importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riquezas materiais e imateriais (ex.: sistemas de conhecimentos das populações indígenas e sua contribuição para o desenvolvimento sustentável) e as expressões culturais afro-brasileiras, ambas ameaçadas de extinção e de grave deterioração e por isso necessitam de medidas para proteção de seus conteúdos.

Essa narrativa dos direitos humanos traz os direitos fundamentais e as vulnerabilidades sociais a partir de um olhar internacional, o que se torna importante pelo papel de transformação social (com seus limites e possibilidades) que pode ter o direito internacional. Essa noção está ligada a concepções de bem comum ou bens comuns na sociedade internacional.

2. De racismo à injúria

Antes da Constituição de 1988 os comportamentos preconceituosos ou de discriminação racial eram considerados somente contravenção penal, ou seja, infrações consideradas de menor potencial ofensivo. Nem as Ordenações Filipinas, nem o Código Criminal do Império (1830), nem o Código Penal da República Velha (1890) e nem o Código Penal de 1940 tratavam sobre a proibição de tratamento preconceituoso. Pelo contrário, criminalizavam as práticas e tradições ligadas à expressão cultural do povo negro, como a sua religião e a capoeira.

Em 1951, a Lei Afonso Arinos, como ficou conhecida, ou Lei 1.390/51, previu pela primeira vez a discriminação racial como contravenção penal. A Constituição de 1988, em seu

art. 5º - inc. XLII, passou a considerar a prática do racismo como crime inafiançável e imprescritível. O racismo então deixou de ser contravenção e se tornou crime no ordenamento jurídico brasileiro.

A abolição da escravidão negra foi um processo que adquiriu maior relevância na história do Brasil a partir de 1850 com a Lei Eusébio de Queirós que proibia o tráfico negreiro. Tal lei foi imposta pela potência da época, a Inglaterra, que vivia o processo de industrialização e via no Brasil um grande potencial para mercado consumidor de seus produtos.

A partir de 1870, com o fim da Guerra do Paraguai e a vitória da Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai), a escravidão passou a ser mais questionada, tanto pelos escravos que lutaram na guerra e voltaram a ser escravos, quanto pelos militares do exército, que ganharam expressiva força política, trazendo para o Brasil ideais republicanos que se opunham ao Império (Questão Militar). Soma-se a esse cenário a resistência dos negros escravizados, não por meio de uma organização política, mas em ações conjuntas, isoladas fisicamente, como fugas, criação de quilombos, suicídios e luta contra os senhores.

Em 1880 a Campanha Abolicionista se popularizou, sendo composta por amplos setores da sociedade como intelectuais, deputados e estudantes. Em São Paulo, destaca-se o trabalho de um advogado ex-escravo Luís Gama, um dos maiores heróis da causa abolicionista, que sozinho conseguiu conceder alforria e libertar mais de mil escravos.

Antes da Lei Áurea de 1888, assinada em 13 de maio, foi decretada em 1871 a primeira Lei a favor da abolição, a Lei do Ventre Livre, que considerava livre todos os filhos de escravos nascidos a partir daquela data. Posteriormente, em 1885 foi decretada a Lei do Sexagenário a qual permitia a liberdade de escravos com mais de 65 anos. Tais leis, entretanto, se eximem de qualquer eficácia real, já que na prática os senhores mantinham as crianças trabalhando nas lavouras e era quase impossível algum escravo viver até os 65 anos trabalhando arduamente o dia todo em condições extremamente cruéis e desumanas.

O processo de abolição da escravatura foi, portanto, um processo lento, gradual e cruel para a população negra, localizando o Brasil na última posição dentre os países que a extinguiram no continente americano. Fato importante, e já relatado mais detalhadamente durante esta dissertação, é que não houve uma (re)inserção dessa população historicamente explorada e desfavorecida dentro da sociedade pela adoção do trabalho livre. Soma-se a isso o fato dos afrodescendentes não possuírem formação escolar ou qualquer profissão definida, podendo-se concluir do processo de abolição, que não ocorreu a alteração da condição social e

econômica dos ex-escravos. A simples emancipação jurídica não promoveu a sua cidadania ou qualquer possibilidade de ascensão social.

Vale resgatar também que às escravas foram destinados trabalhos domésticos, como cozinheiras, faxineiras, babás e amas de leite. Algumas exerciam profissões nas ruas como lavadeiras, engomadeiras, costureiras, passadeiras, confeitadeiras, arrumadeiras, dentre outros. Ou, então seu corpo era explorado sexualmente. Elas atuaram em todos os ciclos econômicos do país, e seu desempenho deveria ocupar mais a atenção dos historiadores e dos estudos em geral. Foram e são o pilar de sustentação econômica e social que asseguraram a existência e o bem-estar de sucessivas gerações.

Desde que chegaram ao Novo Mundo, as africanas e suas descendentes atuaram de modo determinante nos grandes ciclos econômicos do açúcar, do ouro e do café. Estiveram presentes nas fábricas desde o início da industrialização do país, e também foram as principais protagonistas no trabalho doméstico e na implantação do comércio ambulante” (Brazil e Schumacher, 2006, p.229)

Avançando um pouco mais na história brasileira, com o auge da produção monocultora e agroexportadora de café, em meados da década de 1920, a historiografia aponta que os fazendeiros optaram por não remunerar a mão-de-obra antes explorada forçadamente, daí a adoção de políticas de incentivo à migração europeia. Tais políticas, conhecidas como “políticas de branqueamento” da população, são um dos maiores reflexos da consciência racista arraigada durante os quase quatrocentos anos de escravidão, e se legitimaram com as teorias científicas preconceituosas da época como as evolucionistas, naturalistas, deterministas, darwinistas sociais, entre outras, que pregavam que ser negro era algo inferior.

A partir daí, foi promovido pelo governo da Primeira República o incentivo à imigração europeia que resolvia dois problemas vistos pela elite: primeiro, a falta de mão de obra, já que não iria pagar a mão-de-obra negra e o segundo, o branqueamento da população, na medida em que a elite queria uma aproximação com o padrão europeu-branco. O governo, então, institucionalizou o racismo na sociedade brasileira ao adotar uma política de exclusão total do negro na sociedade, incentivando a imigração europeia, pagando os navios de ida e volta dos imigrantes, dando benefícios para eles como a criação de uma rede de hospedagem, e, para a parcela da população negra, explorada e subjugada, nega qualquer política afirmativa ou de indenização, pelo contrário, a indenização chegou a ser pedida pelos senhores de engenho que se sentiram “prejudicados” com a abolição.

Institucionalizando o racismo: foi a mão de obra branca europeia a escolhida para trabalhar tanto nas lavouras, quanto nas fábricas, com o início da industrialização do Brasil a partir da década de 1930. O processo de industrialização surgiu junto com o processo de urbanização e criação das cidades brasileiras. É nessa época que a população negra é condenada a condições de vida que lhes vitimam até os dias de hoje. Tiveram que migrar compulsoriamente para as zonas periféricas com as políticas eugenistas de urbanização (reforma urbana e limpeza étnica)³², tirando a população negra e pobre dos centros das cidades e deixando-a sem acesso à infraestrutura urbana, aos serviços públicos e ao trabalho formal. Passaram então a viver na marginalidade: à margem da cidade, da sociedade e dos direitos civis tão propagados pela “república democrática”.

Com a crença no “mito da democracia racial”³³ por parte do Estado Brasileiro, restaram aos negros os trabalhos domésticos, trabalhos de riscos, (nos quais os brancos tinham a opção de não se sujeitar), trabalhos policiais enquanto militares e bombeiros de baixo escalão, trabalhos informais, em geral, de baixa remuneração.

Conclui-se, logo, que o exercício pleno da cidadania é praticamente inexistente para a maior parte da população negra, dado que, mesmo sob os princípios de uma democracia constitucional, prevalecem padrões autoritários de convivência no cotidiano no âmbito Estatal, voltado ao acesso aos serviços públicos, controle da violência e combate ao racismo³⁴.

Tal ocorrência revela o hiato existente entre as garantias formais fixadas na legislação e a maneira pela qual as instituições responsáveis para proteger e implementar essas normas positivadas são efetivadas. Inserido nessa conjuntura estrutural desigual, as atividades do projeto focam no âmbito do Judiciário, acreditando que tal esfera seja fundamental para a

³² Como por exemplo, a política adotada no Rio de Janeiro na Presidência de Rodrigues Alves, em 1904, que desencadeou na Revolta da Vacina. Decidido a sanear e modernizar a cidade, o então presidente da República, autorizou ao prefeito do Rio de Janeiro, Pereira Passos e ao médico Dr. Oswaldo Cruz a adoção de um grande projeto sanitário. Com isso, foram demolidos prédios velhos e cortiços do centro, desalojando milhares de pessoas pobres, que foram obrigadas a morarem nos morros e periferias, em comunidades hoje conhecidas como favelas. A maioria dessas pessoas pobres, eram negros e negras ex-escravos e seus descendentes.

³³ Sobre o Mito da Democracia Racial ver, FERNANDES, Florestan. O negro no mundo dos brancos. Editora Global, 2007; GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Racismo e Anti-racismo no Brasil. São Paulo: Ed. 34, 1999; e HASENBALG, Carlos & Silva, Nelson V. (1988): Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal.

³⁴ De acordo com o Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil, 2017-2018, a população preta e parda evoluiu em termos relativos, na população total, de 45%, para 49,5%, totalizando maioria absoluta da população. Disponível em: http://www.laeser.ie.ufrj.br/pdf/RDR%20Cap%C3%ADtulo_8_pt.pdf , Conclusão Geral do Relatório.

consolidação e aperfeiçoamento da democracia, principalmente nos países da América Latina (Mendez, O'Donnell & Pinheiro, 2000) como o Brasil, que retornaram ao período democrático há menos de 30 anos.

A ideologia serve ao sistema capitalista de produção como forma de dominação e exploração do povo negro, vinculando a imagem do negro a comparações pejorativas, colocando os mesmo como vagabundos, preguiçosos, responsáveis pelo seu próprio fracasso, que só servem para trabalhos subalternos ou precarizados etc. O racismo brasileiro supõe uma exploração econômica, sustentada por uma dominação política, e essa dominação constrói uma ideologia reprodutora dessa situação de exploração, criando uma lógica circular.

A ideologia racista é um sistema perceptivo essencialista, fundamentado no sincretismo do fato sociológico com o fato biológico” e “O racismo seria essencialmente a articulação de uma exploração econômica, implicando uma dominação política e uma legitimação ideológica criando condições de aceitabilidade da exploração e da dominação (MUNANGA, 1998).

Esse imaginário racista, sustentado historicamente, se manifesta através da discriminação racial. Distingue-se aqui, preconceito racial de discriminação, o preconceito racial é uma opinião, uma crença, que pode ser verbalizada ou não. Se encontra no campo das ideias, segundo Kabengele Munanga (1998), é uma disposição afetiva imaginária, ligada aos estereótipos étnicos. Já a discriminação racial é o preconceito formalizado em atos e atitudes, ou seja, é um comportamento observável, algumas vezes, até mensurável. A ideologia racista, o preconceito e a discriminação racial, são elementos intrinsecamente ligados, pois para se discriminar alguém é necessário já possuir o preconceito racial que é legitimado pela ideologia racista, justificando assim a discriminação. Há, portanto, uma ação de causalidade entre preconceito e práticas racistas.

A ação antirracista ordinária só pode visar os preconceitos raciais quando estes são verbalizados, declarados e até mesmo proclamados. Por exemplo, a discriminação de emprego, a recusa de acolhimento ou de alojamento nos hotéis, a oposição ao casamento, os genocídios etc. É impossível legislar contra os preconceitos porque eles são invisíveis. Não se pode fazer as leis para lutar contra um preconceito. Fazem-se leis para lutar contra os comportamentos discriminatórios concretos. Isto significa que o subsolo infernal do preconceito racial escapa, por princípios, ao tipo jurídico político da ação antirracista. É na estrutura profunda do imaginário racizante que está o problema. Nós não temos instrumentos para atingir as profundezas dessa estrutura, a não ser talvez indiretamente, através da educação.” (MUNANGA, 1998, p. 49)

O preconceito racial não é só fruto da ignorância, ele possui sua racionalidade embutida na ideologia racista. E, ao sistema capitalista brasileiro, o racismo enquanto ideologia se

sustenta, uma vez que nesse sistema produtivo é necessário a exploração da mão-de-obra para obter o lucro máximo (na visão marxista, a mais valia), criando uma situação de desigualdade, condição *si ne qua non* para funcionamento deste sistema, concentrando a renda e o poder nas mãos de pouquíssimos (ainda na visão marxista, os donos dos meios de produção). Lutar contra o racismo e todas as formas de discriminação no Brasil, seja contra negros, seja contra mulheres, nordestinos, indígenas, homossexuais dentre outros setores explorados, está, portanto, associada à luta contra a exploração capitalista da mão de obra. Tem-se então uma ligação comprovada entre racismo e capitalismo, sendo o primeiro servo do segundo.

Ainda no campo da ideologia, o racismo brasileiro de marca – utilizando-me de terminologia empregada por Oracy Nogueira – pode ser considerado assimilacionista, pois se espera que com o processo de branqueamento da população se construa uma democracia racial, em que os negros, assim como os índios, após sucessivos cruzamentos com os brancos, desapareçam enquanto identidade racial. Contudo, esta ideologia miscigenacionista é senão, manifestação do preconceito racial já que os indivíduos brancos esperam que o intercurso entre brancos e negros ocorram, mas sempre os demais brancos, e nunca o próprio, principalmente em se tratando de união legítima. A ideologia brasileira de relações harmônicas interraciais ou inter-étnicas faz parte, portanto, da construção do fenômeno do racismo e de suas manifestações até hoje.

Por último, no campo institucional, isto é, questões relativas ao Estado, observamos práticas racistas dentro das instituições estatais, já que o governo é feito por indivíduos, que reproduzindo as concepções sociais dominantes, acabam criminalizando a pobreza e em especial o grupo negro. Ou seja, o Estado não garante preceitos constitucionais fundamentais para o exercício da vida cotidiana da maioria da população que é pobre, e dentro da maioria pobre há uma maioria de negros, pelas condições históricas já explicitadas a cima.

Conclui-se logo, que o exercício pleno da cidadania é praticamente inexistente para a maior parte da população³⁵ já que, mesmo sob os princípios de uma democracia constitucional, prevalecem padrões autoritários de convivência no cotidiano no âmbito Estatal, voltado ao

³⁵ Segundo dados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) de 2009, a população brasileira compõe-se de 48,2% (92,5 milhões) de pessoas brancas, 6,9% (13,3 milhões), pretas; 44,2% (84,7 milhões) pardas, e 0,7% (1,3 milhão) de amarelas e indígenas, conforme a autodeclaração dos informantes (Tabela 1). Em comparação com os dados do início da primeira década do século XXI, em 2002, houve um crescimento da população preta e parda, superando 50% da população brasileira.

acesso aos serviços públicos, controle da violência e combate ao racismo. Tal ocorrência revela o hiato existente entre as garantias formais fixadas na Constituição Federal Brasileira/1988 e nos Códigos Legais e a maneira como as instituições responsáveis por proteger e implementar essas normas positivadas funcionam na prática. Inserido nessa conjuntura estrutural desigual, os negros são as maiores vítimas da violência estatal.

A expressão do racismo aqui se dá de maneira cruel, todos os dias jovens negros são assassinados pela polícia brasileira. É fundamental que o racismo institucional seja assumido e combatido para que verdadeiramente haja a consolidação e aperfeiçoamento da democracia, principalmente nos países da América como o Brasil, que retornaram ao período democrático há menos de 30 anos.

Sobre as diferenças entre o crime de racismo e injúria anexamos abaixo tabela feita por ocasião da entrega do relatório final da FAPESP em 2012 para a pesquisa sobre Esfera Pública e igualdade racial:

	Racismo	Injúria racial
Tipo penal	Art. 20 - Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.	Art. 140 - Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro: §3º Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência.
Previsão legal	Art. 20, <i>caput</i> , da Lei 7716/89, com redação dada pela Lei 9459/97.	Art. 140, § 3º do CP, com redação dada pelas Leis 9459/97 e 10.741/03.
Pena	Reclusão de um a três anos e multa	Reclusão de um a três anos e multa
Natureza da Ação	Ação Penal Pública	Ação Penal Condicionada à representação (ação privada até 2009)
Inicial acusatória	Denúncia	Queixa-crime
Titular da ação	Ministério Público (Art. 100, §1º, CP; Art. 24, <i>caput</i> , CPP; art. 129, I, CF).	Ofendido
Necessidade de contratação de advogado	Não	Sim

Prazo para iniciar a ação	Réu preso: 5 dias, a contar da data de recebimento do Inquérito Policial. Réu solto ou afiançado: 15 dias (art. 46, <i>caput</i> , CPP) Ação Penal Privada Subsidiária da Pública: 6 meses, a contar do dia em que se esgotou o prazo para o oferecimento da denúncia. (art. 103, CP).	6 meses, a contar da data do fato (art. 103, CP)
Custas processuais	Não há.	50 UFESPs, para ação iniciada no estado de São Paulo
Prescrição em abstrato	Imprescritível (Art. 5º, XLII, CF).	Prescreve em 8 anos (Art. 109, IV, CP).
Fiança	Inafiançável (Art. 5º, XLII, CF).	Afiançável (Art. 323, I, CPP)
Transação penal	Não é possível para crimes cuja pena máxima prevista seja maior do que 2 anos. (Art. 76, Lei n. 9.099/95; art. 2º, Lei n. 10.259/2001).	Não é possível para ação penal privada. (Art. 76, Lei n. 9.099/95,).
Suspensão condicional do processo	É possível. (Art. 89, <i>caput</i> , Lei n. 9.099/95).	Não é possível para ação penal privada. (Art. 89, <i>caput</i> , Lei n. 9.099/95).
Substituição por pena alternativa	É possível. (Art. 44, CP).	É possível. (Art. 44, CP).

Concluimos então que o crime de injúria racial possui prazo prescricional de seis meses para se denunciar, extinguindo o direito para tanto ao final desse prazo. Além disso, é o próprio ofendido que deve ter a iniciativa de denunciar, por isso é condicionada à representação. Já o crime de racismo da Lei 7.716/89 é ação penal pública e tendo o Ministério Público notícia da ocorrência do crime, deve intervir imediatamente com prisão.

A partir das decisões dos Tribunais, foi possível perceber a existência de um entendimento consolidado acerca da definição jurídica dos crimes de "racismo" e de "injúria qualificada". Segundo esse entendimento, o crime de racismo, previsto no art. 20 da Lei nº

7.716/89, é definido como o menosprezo à raça negra como um todo, voltando-se, indistintamente, contra toda uma coletividade, um agrupamento ou raça que se queira diferenciar, e não somente a um único indivíduo³⁶.

Já a injúria qualificada (ou racial), tipificada no art. 140, §3º, do Código Penal, consiste em ferir a honra subjetiva de uma pessoa, cuja conduta limita-se ao âmbito da honra subjetiva – portanto, individual. Embora não esteja explicitado esse entendimento nas decisões, foi possível perceber que esta diferenciação não é deduzida a partir das ofensas em si mesmas, mas que depende do direcionamento da ofensa, ou seja, se o ofensor dirige-se contra uma coletividade determinada³⁷.

Cabe aqui, uma crítica a se fazer a tal entendimento dos juízes, em virtude de não se levar em conta a tipificação do conteúdo das ofensas em si mesmas, mas sim o direcionamento delas. Esse juízo é problemático, já que muitos ultrajes proferidos e classificados como materializador da injúria qualificada podem ser tidos como racismo, uma vez que, segundo definição do dicionário, o racismo crê na superioridade de uma raça em relação à outra, e proferindo ofensas que concretizem tal crença absurda, independente de ser direcionado a uma coletividade ou a um indivíduo, o conteúdo pode ser sim racista.

Isso permite o questionamento do limite do que é racismo e do que é injúria, bem como o que dizem tais tipificações nos códigos legais positivos, e até que âmbito a esfera legal corresponde a esfera social, ou seja, até onde o direito se relaciona com os fenômenos da nossa sociedade, abrindo caminho a redações de artigos científicos e investigações mais aprofundadas sobre o tema.

Outro ponto importante diz respeito à extinção de punibilidade na Segunda Instância das decisões que foram desclassificadas de “racismo” para “injúria racial” na Primeira Instância. Notamos que esse fato é muito recorrente, em prejuízo das ações ajuizadas e das

³⁶ Foi possível notar também decisões que consideram racismo condutas específicas de caráter segregacionista tal como expressa a Lei 7.716/89.

³⁷ A título de exemplificação de tal entendimento aclarado, encontramos os acórdãos AC 2005.018.057-8, AC 2008.012691-3, AC 990.08.02764-8, RESE 61707-6/2006, TJRO AC 01420060020796, TJPE RESE 147.435-5, TJSP AC 993.06.097.470-8, TJSP AC 273.487.3/0-00, e ainda, mais expressamente, TJRS AC 70012571659, TJSP AC 202.256-3, TJSP AC 990.08.180.555-3.

pessoas que se sentiram prejudicadas, limitando o acesso ao judiciário e ocasionando um sentimento de profunda frustração de realização da justiça nos casos de preconceito³⁸.

3. A criminalização das expressões sociais, artísticas, culturais e religiosas afro-brasileiras

Percebemos que ao longo da história do Brasil as religiões afro-brasileiras ou de matrizes africanas foram perseguidas pelo regime colonial-escravocrata, o qual esforçou-se para esvaziar de sentido ou atribuir sentido negativo a todas as expressões sociais, culturais, artísticas e religiosas relacionadas à população descendente de africanos (SILVA, 1995).

Após a abolição da escravidão em 1888, os motivos alegados para cercear os direitos fundamentais de liberdade de crença dos terreiros iam desde a ausência de alvará da polícia de costumes, que não concediam autorização para tocar, dificuldades históricas de comprovar o vínculo ancestral com a terra nos moldes da justiça ocidental burguesa (BASTIDE, 1978). Assim percebemos que sendo o direito forjado estruturalmente sob a égide do racismo, suas tipificações criminais são majoritariamente de expressões e hábitos culturais oriundas da população negra. Sustenta-se uma hierarquia inferiorizante da população negra há séculos.

A criminalização faz parte de um processo de normatização, uma tentativa de controle e pertence à colonialidade do poder e do saber. A Colonização, segundo Munanga (2009), realiza uma produção discursiva da tríplice redução do negro: ontológica, epistemológica e teológica. Tal discurso pseudocientífico teorizou a inferioridade racial, corroborando com o interesse de mascarar os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial. Para tanto, o sistema colonial, com a finalidade de justificar a sua empreitada sobre o Novo Mundo e validar a sua violência sobre os colonizados, se valem dos discursos da ciência, da religião e ainda da política (OLIVEIRA, 2017)

O Código Criminal do Império (1830) criminalizava a celebração ou culto de confissão religiosa que não fosse o oficial (art. 276) e “zombaria contra o culto estabelecido pelo Império” (art. 277). A reforma do Código de Processo Penal (1841), com a transferência dos poderes da

³⁸ Podemos elencar os seguintes acórdãos encontrados nesse sentido: TJRS AC 70018104547, TJMS AC 2008.012691-3, AC 990.08.02764-8, RESE 61707-6/2006, TJRO AC 01420060020796, TJPE RESE 147.435-5, TJSP AC 993.06.097.470-0, TJSP AC 273.487.3/0-00, TJSP HC 249.792-3, TJSP 273.487.3, TJSP AC 324.945-3 e TJSP AC 99.08.092769-8.

Magistratura para as instituições policiais sinaliza para a instituição de um sistema de vigilância, truculência, repressão e eliminação física do contingente social negro.

O sistema penal imperial escravista representa o primeiro movimento de construção da agenda genocida do Estado brasileiro. A abolição da escravidão pretendia resolver as tensões raciais pós-escravização com controle, exclusão, extermínio e inviabilização do social dessa população (FLAUZINA, 2010). Assim com a proclamada Abolição da escravidão em 13 de maio de 1888 e com a posterior fundação da República aos 15 de novembro de 1889, materializou-se no sistema penal republicano-positivista, a passagem do controle da população negra dos grilhões à algema1 validados pela criminologia positivista assim como pela ideologia da democracia racial.

De “escravo à mau cidadão” na República, sobre a legislação penalizante nesse período, identificamos que ela aponta para a criminalização de todos os segmentos e setores em controvérsias e litígios com o poder estatal, econômico e cultural hegemônico, além do segmento negro, o mais estigmatizado. O Código Penal da República (1890), criminalizava o curandeirismo (art. 156), o espiritismo (157) e a capoeira (art. 402).

A criminalização da capoeiragem fazia com que sua prática tivesse de ser desenvolvida nos fundos dos quintais, nos fundos dos terreiros, e daí a sua relação íntima com o sagrado do candomblé. Verifica-se, assim, que as condutas vinculadas às condições sociais em que a população negra, recém libertada, porém, excluída econômica, política, cultural, social e simbolicamente, eram criminalizadas e passíveis de punições.

O sistema de aprisionamento do corpo no Brasil consolidou-se no pós-abolição com a política estatal de controle e dominação dirigida aos negros recém “aureados” com a liberdade. Ao invés de políticas públicas, indenizações ou políticas afirmativas de inclusão do segmento negro e suas expressões artísticas e espirituais que são basilares e civilizatórias para a cultura brasileira (GOMES E OLIVEIRA, 2016), o Estado criminalizou de formas simbólicas, informais e institucionalizadas. O Código Penal de 1940, vigente até a atualidade, recebe as condutas penais tipificadas como criminosas, e que são, contudo, racistas, pois prejudicam o segmento negro e, sob nova formatação, dada pelo “mito da democracia racial”, ampara e dá prosseguimento a um sistema de (in)justiça criminal racista e excludente. É neste contexto que destacamos legislações protetivas e garantidoras dos direitos fundamentais relacionadas às expressões culturais, artísticas e religiosas da população afro-brasileira.

A Convenção 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho (promulgada pelo Decreto Presidencial nº 5.051/2004) trata sobre os direitos dos Povos Indígenas e Tribais, sendo que os Povos e Comunidades de Terreiros encontram-se enquadrados nesta legislação, uma vez que são membros de comunidade nacional com identidade social, cultural com costumes e tradições próprios. O Estatuto da Igualdade Racial (Lei Federal nº 12.288/10), competindo ao Poder Público combater a intolerância religiosa e a discriminação, garantindo a igualdade entre todas as religiões com liberdade de liturgia, livre exercício e proteção aos locais de culto.

Além disso, tivemos um grande avanço com o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2012-2015), infelizmente sua implementação ainda não foi levada à cabo pelos governantes e políticos atuais do país. (NETO, 2019). O Candomblé e as religiões de matrizes africanas serviram, historicamente de escola, hospital, espaço de sociabilização, trocas, construção e fortalecimento da identidade negra (SILVA, 2017), da auto estima, de geração de renda, práticas de economia solidária, fonte de musicalidade (ALEXANDRE, 2017; AMARAL E SILVA, 2006), pioneiras em práticas ecológicas e de proteção ambiental.

Ao perpetuar ideologicamente o racismo, impede a emancipação humana, a plena expressão do ser humano, uma vez que introjeta no consciente e inconsciente coletivo a inferioridade de negros e negras em qualquer aspecto de expressão: social, político, econômico, espiritual e cultural. Essa inferiorização por meio da cultura afasta, para cada vez mais longe, descendentes de africanos de ambientes e locais de ensinamentos e transmissão de suas culturas ancestrais, principalmente no que se refere às religiões e filosofias de vida africanas. Se hoje ainda temos o conhecimento das religiões de matrizes africanas no Brasil é fruto de muita resistência, muito sangue derramado, muitos terreiros saqueados, quebrados, desapropriados pelo próprio Estado “Democrático” corresponsável por toda essa destruição material e simbólica que vivenciamos.

Angela Davis (2016), outra intelectual e umas das principais ativistas do movimento negro americano dos anos 1960, também apresentou relevantes contribuições no pensamento feminista negro ao discorrer sobre o funcionamento das esferas da sociedade em face das mulheres negras. Preocupou-se em estudar, principalmente, os temas relacionados à resistência das mulheres negras, sua saúde, a importância do blues em suas vidas e o sistema prisional norte-americano, além de incentivar a união do movimento de mulheres negras internacionais, visitando o Brasil em diversas ocasiões.

Realizou premente crítica ao que ela chama de “complexo industrial de prisões” nos EUA e a relação das mulheres negras encarceradas com o aumento do tráfico de drogas nos âmbitos nacional e internacional. Inclusive, foi uma das pioneiras a trazer relevantes questionamentos sobre o processo de privatização do complexo de penitenciárias, o enorme investimento e os grandes lucros de empresas transnacionais nesse setor. Enfatiza que a população carcerária dos EUA é negra, seguida por latino-americanos.

De maneira idêntica, no Brasil, se não for vítima da letalidade da agência secundária de criminalização – configurada nas polícias –, poderá o sobrevivente estar muito mais vulnerável a cair na malha penitenciária por meio da prática reiterada pela polícia brasileira de “prende primeiro, investiga depois”. Tal fato revela o uso excessivo e arbitrário da prisão provisória, violando a um só tempo o princípio constitucional da dignidade da pessoa humana, assim como os da ampla defesa e contraditório, presunção de inocência e individualização da pena.

Sem surpresa, são as mulheres negras que suportam as consequências psicológicas e materiais do racismo, do patriarcado, do capitalismo e, ainda, de tantas outras formas de opressão, constituindo a maioria de mulheres mortas em abortos clandestinos; vítimas de violência doméstica, de rejeição sistemática de atendimento no sistema público de saúde, previdência e assistência social. Quando não, choram a perda de entes queridos nos tiros disparados à queima-roupa pela polícia ou grafada por meio da canetada condenatória de juízes contra cidadãos negros. Arcam sozinhas com o prejuízo emocional, espiritual e físico de serem vítimas de mortes violentas, silenciosas e sem testemunhas. Por conseguinte, a produção de conhecimento, para quem vive sob essa realidade, se constrói a partir dessa realidade. Não há outro ponto de partida.

Os dados estatísticos comprovam a cruel associação entre homicídios e cor da pele das vítimas, concentrando a violência contra a população negra no seu segmento jovem, revelando uma mortalidade sistêmica e seletiva. O racismo institucional é espantoso, sendo a impunidade em relação aos casos de homicídios nas periferias a regra. Não existe estímulo por parte dos organismos investigadores do Estado em revelar a autoria de tais mortes, pois muitas vezes há o envolvimento dos próprios policiais.

Em relação ao regime militar, apesar do avanço representado pela criação da Comissão da Verdade, não são considerados os padrões raciais da Ditadura e nem que os negros são as grandes vítimas da militarização da PM. Sem querer hierarquizar sofrimentos, de fato, a questão racial é intensamente contundente e tem raízes históricas há no mínimo 400 anos.

4. Reivindicação de direitos: formação de identidade cultural e política

Atualmente, podemos observar uma mudança na adoção de políticas públicas estatais, já que algumas ações afirmativas para negros em Universidades e cargos públicos, como os diplomáticos, crescem à medida que negros e favoráveis a causa estudam a situação perpetuada de desigualdade da população negra em várias esferas sociais e lutam pela reparação de direitos para o alcance material da igualdade entre todos os cidadãos.

A Polícia Militar do Estado de São Paulo (PMSP) nasceu como Corpo de Guardas Municipais Voluntários no ano de 1831, transformando-se posteriormente em Corpo de Municipais Permanentes, em Guarda de Polícia, em Força Policial em 1896, em Força Pública em 1930 e, finalmente em Polícia Militar em 1970. Atualmente possui cerca de cem mil integrantes, trinta aeronaves, um presídio e uma Justiça Militar própria, bem como um Centro de Altos Estudos de Segurança (CAES) que titula mestres e doutores em “Ciências Policiais”. Possui como simbologia dezoito estrelas em seu brasão de armas, que orgulha em ostentar. Tais estrelas, na verdade, representam combates e repressões contra movimentos sociais reivindicativos ou revolucionários.

Verificamos, por conseguinte, que a grande honraria para essa instituição é a participação na repressão, criminalização e extermínio de movimentações populares atinentes ao período do sistema imperial-escravista e ao sistema republicano-positivista, justamente as duas fases mais sangrentas do empreendimento de controle e repressão no Brasil, e que se repete nas demais instituições policiais estaduais.

Não por acaso, homicídios e execuções sumárias cometidas pelas polícias brasileiras no período imperial na perseguição de escravos fugidos e no combate a rebeliões e quilombos, hoje se expressam nas abordagens truculentas e investidas contra a população pobre e negra, vítimas permanentes do aparato policialesco.

Atuam assim como se tivessem um “cheque em branco” nas mãos, fazendo uso da violência de forma discricionária e autoritária sem correta investigação nos casos de produção de mortes. Ainda mais com o enquadramento jurídico-penal desses casos, na lavratura de boletins de ocorrência, em “auto de resistência” e “resistência seguida de morte”, cuja eliminação já foi recomendada em resolução da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República[22]. Essa prática configura-se como uma aberração jurídica, uma vez que antecipa a legítima defesa do policial antes mesmo da apuração do caso, e uma aberração institucional, uma vez que concede verdadeira licença para matar ao mascarar casos de execução sumária,

abuso policial, abordagens humilhantes, vexatórias etc. E mais, muitas mortes não são contabilizadas em relação ao já baixo número de casos desse tipo solucionados pelo Poder Judiciário.

Sendo uma das polícias com o maior número de letalidade do mundo, a própria Organização das Nações Unidas já recomendou a extinção da polícia militar no Brasil ou mesmo sua desmilitarização. Após o fenômeno que ficou conhecido como “manifestações de junho de 2013”, a atuação violenta das PMs trouxe tal questão à tona.

Organizadas militarmente, tanto a polícia quanto os corpos de bombeiros (artigo 144, V, CF/88), conservam em sua estrutura a cultura belicista, hierárquica e centralizada, cuja ideia principal se traduz no “combate ao inimigo interno”. Essa ideia, segundo alguns especialistas em Segurança Pública está na contramão do Estado Democrático de Direito, uma vez que sua prioridade não é realizar a segurança dos cidadãos de maneira coletiva, mas combater e punir “inimigos” ou “infratores” individualmente.

Com base em tal paradigma, verifica-se elevado número de crimes letais intencionais, prisões arbitrárias, torturas e execuções extrajudiciais de pessoas inocentes por meio de uma ação policial ostensiva e preventiva projetada, na maioria das vezes, sobre a imagem estigmatizada do jovem pobre e preto[25], além da criminalização dos pobres e de manifestantes. Essa política estimula o processo de encarceramento voraz que atinge, quase que exclusivamente, as camadas sociais mais prejudicadas pelas desigualdades brasileiras.

Atualmente, há diversos projetos em tramitação para a desmilitarização da polícia: um proposto pelo senador Blairo Maggi, outro do ex-deputado Celso Russomanno, e o mais recente proposto pelo senador Lindbergh Farias (PT/RJ), a PEC-51, cujo um dos principais elaboradores é Luiz Eduardo Soares (UERJ).

Membros da corporação já se manifestaram a favor da desmilitarização da instituição. O Coronel Adilson Paes de Souza, que publicou o livro “O guardião da cidade”, fruto de sua dissertação de mestrado na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, defende a ampliação da carga horária do estudo de direitos humanos na formação dos oficiais da Polícia Militar como forma de combater a tortura.

No Ceará, o soldado Darlan Abrantes, formado em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará foi expulso da instituição após publicar o livro “Militarismo: um sistema arcaico de

segurança pública”, no qual afirma que a atual estrutura das PMs remete ao período da Ditadura Militar (1964-1985) no país.

Conselheiro do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Renato Sérgio de Lima considera que o modelo ideal é a mudança constitucional, que permitiria que apenas uma instituição policial pudesse ser responsável pela segurança. Ele observa, porém, que poderia haver algumas mudanças independentemente da alteração da Carta, como uma maior transparência das polícias e mais diálogo com a sociedade, afirmando que além da questão militar há questões administrativas e gerenciais que também influenciam em seu comportamento.

O sistema penitenciário se refere à terceira fase do processo de criminalização, que envolve a execução das penas privativas de liberdade, alternativas ou medidas de segurança. A lógica do aprisionamento é uma atividade cara em todo o mundo, mas que se torna ainda mais custosa em países pouco desenvolvidos ou em desenvolvimento. O “custo da prisionalização” envolve o gasto estatal com cada indivíduo preso e com a criação de vagas e novas unidades prisionais. Tais custos seriam aferíveis para, em tese, garantir o previsto sobre os direitos e as assistências aos quais todos os presos têm direito, como assistência material, médica, jurídica, educacional, social e religiosa.

O preso em pena privativa de liberdade só está com vedação à sua liberdade de locomoção, devendo seus demais direitos constitucionais serem assegurados. Infelizmente não é o que verificamos no cotidiano prisional.

Violações de todos os direitos humanos são possíveis de serem constatadas com o déficit em torno de 200 mil vagas. Cada preso possui cerca de um quarto dos seis metros dos quais faz jus. A superlotação chega a tanto que no Espírito Santo foram utilizados contêineres como celas. Na época, até mesmo o então Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, declarou que “preferiria morrer a ser preso em uma penitenciária brasileira”. O nível de atrocidade do sistema prisional chega a tal ponto que longe de cumprir com suas funções declaradas de reeducação e prevenção (geral e especial), afasta cada vez mais as possibilidades do condenado integrar-se na sociedade de maneira digna, sendo o sistema prisional um explícito produtor da marginalização social. Há falta absoluta de tudo: espaço, alimentação adequada, produtos de higiene básicos e infraestrutura apropriada (desde local para dormir, estudar, lazer, até para receber mães e pessoas com deficiência física).

São Paulo é o Estado com maior quantidade de presos provisórios do país. De um universo de 174 mil detentos, 57,7 mil estão privados de liberdade e ainda não foram julgados. A cada 3 presidiários, 2 são negros; a cada 10 prisões em flagrante, 7 são de negros e apenas 2 conseguem responder ao processo em liberdade; de cada 10 presos sem julgamento, 9 são pretos e pardos.

Em relação ao perfil criminológico dos presos provisórios em São Paulo, no Relatório do Projeto Tecer, que promoveu a prestação de serviços de assistência jurídica a pessoas presas em flagrante e recém-incluídas no Centro de Detenção Provisória I de Pinheiros e na Penitenciária Feminina de Sant'Ana, a partir de questionários preenchidos no momento do atendimento nas unidades prisionais no período de julho de 2011 a janeiro de 2012, foi revelado que 50% dos homens são pretos e pardos e 58,5% das mulheres são das mesmas categorias, que compõem a categoria sociológica negro e negra.

O Relatório revela ainda que, em relação à escolaridade, 85,8% dos homens atendidos não possuem nem o ensino médio completo. Em comparação ao mesmo grau de escolaridade, 81,2% é o total feminino.

5. De bom escravo à mau cidadão

Antes de entendermos aspectos do Estado-nação, é importante localizá-lo dentro do conjunto de funcionamento e estruturação do sistema penal, para assim verificar falhas, planejar melhorias e executar mudanças. O contexto brasileiro possui especificidades de sua formação histórica cujos elementos ainda estão presentes até os dias de hoje.

Assim, traçaremos um breve histórico de formação do sistema penal brasileiro, observando o contexto social, econômico, político e cultural de seu desenvolvimento, para então apontarmos para as evidências e desafios da relação Estado democrático de direito, identidade e cultura.

Partiremos, então, da divisão periódica sugerida por Nilo Batista (2001) e por Ana Luiza Flauzina (2008), que dividem o sistema penal brasileiro em quatro fases: *i*) sistema colonial-mercantilista, que vai desde o “descobrimento”[1] até a Independência em 1822; *ii*) sistema imperial-escravista, até a Proclamação da República em 1889; *iii*) sistema republicano-positivista até a década de 1990; *iv*) sistema neoliberal, vigente até a atualidade.

Desta forma, apontamos para um necessário olhar e compreensão sobre a política criminal, que se refere às estruturas e ações das instituições judiciária e penitenciária e à política de segurança pública que nos traz a reflexão sobre a estrutura policial.

Por fim, analisaremos as consequências negativas das políticas perpetradas pelo sistema penal que revelam o racismo inscrito em diversos âmbitos e formas de violência simbólicas e físicas. Os números de homicídios de jovens negros demonstram a ação truculenta e assassina da polícia que tem como projeto delineado a execução de determinado grupo classificado (estereotipado) como marginal.

Já a primeira fase do sistema penal é marcada pela desumanização dos povos tradicionais presentes no território com a presença da escravidão e da exploração como base produtiva.

Esse período abarca o período de expansão mercantil da Europa ao redor do mundo no qual legitimou-se com o tráfico transatlântico de africanos escravizados, convertidos em grande objeto de comércio lucrativo, além da escravização e aculturação de indígenas e comunidades aborígenes.

Assim, produziu-se um discurso que justificava a evangelização dos povos indígenas, já que eram considerados “selvagens” ou infantilizados, devendo a instituição cristã salvá-los e civilizá-los. Já para os africanos trazidos compulsoriamente ao continente, a sua recuperação espiritual era inatingível devido ao grau de sua suposta “inferioridade”. Tais discursos estão aliados a teorias positivistas vigentes na Europa para justificar e validar a exploração dos povos e ainda, a superioridade dos povos europeus.

Sobre o papel da Igreja Católica na escravização de africanos e índios, Abdias do Nascimento (2002) ressalta a função justificadora do cristianismo fornecendo apoio aos missionários na instituição da brutal colonização e escravização. Sobre o genocídio indígena provocado pelo empreendimento colonial em terras brasileiras Flauzina afirma que:

Apesar das controvérsias, estima-se que viviam em todo o atual território brasileiro, em 1500, aproximadamente 2,4 milhões de índios. A partir do contato com os colonizadores que, além da guerra e dos massacres, trouxeram as epidemias, esse número, já em 1819, não passava de 800 mil. Contando com a colaboração dos jesuítas, que chegaram em 1550 para converter em homens aquelas criaturas infiéis, a empresa mercantil expropriou material e simbolicamente o segmento indígena, “a terra não é apenas um meio de subsistência (embora também o seja), mas todo um suporte da vida social, pois se vincula intimamente aos sistemas de crenças e ao conhecimento. Sem suas terras, os índios estão física e culturalmente ameaçados. Num país cuja

identidade, no âmbito das relações agrárias, foi construída pelo latifúndio, essa era uma questão que não poderia mesmo ser levada em conta. (FLAUZINA, 2008, p. 54)

Assim, a colonização brasileira se destaca pela violência física e simbólica perpetrada pelo colonizador e pelas estruturas de poder contra a população da terra e também contra os africanos escravizados de forma criminoso.

A colonização, segundo Munanga (2009), realiza uma produção discursiva da tríplice redução do negro: ontológica, epistemológica e teológica. Tal discurso pseudocientífico teorizou a inferioridade racial, corroborando com o interesse de mascarar os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial.

Com base nessa imagem, tenta-se mostrar todos os males do negro por um caminho: a Ciência. O fato de ser branco foi assumido como condição humana normativa, e o de ser negro necessitava de uma explicação científica. A primeira tentativa foi pensar o negro como um branco degenerado, caso de doença ou de desvio da norma. A pigmentação escura da sua pele só podia ser entendida por causa do clima tropical, excessivamente quente. Logo isso foi considerado insuficiente, ao se constatar que alguns povos que viviam no Equador, como os habitantes da América do Sul, nunca se tornaram negros. Outra justificativa da cor do negro foi buscada na natureza do solo e na alimentação, no ar e na água africanos. Não satisfeitos com a teoria da degeneração fundamentada no clima, outros aceitaram a explicação de ordem religiosa, nascida do mito camítico entre hebraicos. Segundo ele, os negros são descendentes de Cam, filho de Noé, amaldiçoado pelo pai por tê-lo desrespeitado quando este o encontrou embriagado, numa postura indecente. Na simbologia de cores da civilização européia, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e à pureza. Nessa ordem de ideias, a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina. Por isso, nas colônias ocidentais da África, mostrou-se sempre Deus como um branco velho de barba, e o Diabo um moleque preto com chifrinhos e rabinho (MUNANGA, 2009, p. 29.)

Para tanto, o sistema colonial, com a finalidade de justificar a sua empreitada sobre o Novo Mundo e validar a sua violência sobre os colonizados, se vale dos discursos da ciência, da religião e ainda da política.

Não à toa Foucault (2009) define a colônia como uma instituição de sequestro. Essa prática não se reduz apenas a violência física: está expressa também na captura e no controle dos saberes, do tempo e dos corpos. Nessa perspectiva, o objetivo colonial é desarticular os setores considerados inferiores por meio da violência real e simbólica, com a finalidade de padronizar e moldar os comportamentos como metodologia de dominação.

A esse respeito, Zaffaroni (2011) aponta:

Entre as “instituições de sequestro” – designação das instituições totais por Foucault – não se encontra presente a colônia, que, em nossa opinião, deve ser repensada da perspectiva de uma gigantesca “instituição de sequestro” de características bastante particulares. Não é possível considerar alheio a essa categoria foucaultiana, apesar de sua imensa dimensão geográfica e humana, um exercício de poder que priva da autodeterminação, que assume o governo político, que submete os institucionalizados a um sistema produtivo em benefício do colonizador, que lhe impõe seu idioma, sua religião e seus valores, que destrói todas as relações comunitárias que lhe pareçam disfuncionais, que considera seus habitantes como subumanos necessitados de tutela que justifica, como empresa piedosa, qualquer violência genocida, com o argumento de que, ao final, redundará em benefício das próprias vítimas, conduzidas à verdade (teocrática ou científica). (ZAFFARONI, 2001, p.74-75).

É com desumanidade que essa dominação de quase quatrocentos anos, dentro da lógica de produção mercantilista, se sucedeu. Tal dominação e violência é uma das bases para a análise de como se construiu um sistema penal interessado em estigmatizar e criminalizar o que ele considera o “diferente”, o “outro”.

Tal período se caracteriza pela regulamentação das práticas punitivas no âmbito privado, tendo o “senhor de escravos” discricionariedade sobre o uso do corpo negro escravizado, constituindo-se como verdadeiro “órgãos da execução penal”. Esse controle revela o uso do conceito de humanidade, em um sentido relativizado. No âmbito do simbólico, pretendia justificar a inferioridade dos negros escravizados.

O sistema mercantil, do ponto de vista legal, visava garantir a propriedade privada dos senhores, a terra e os negros escravizados, dessa forma, a violência exercida sobre essa parcela da população se manifesta em dois níveis: no público através de um discurso racista que relativiza as noções de humanidade e reserva aos negros os piores lugares na hierarquia social; e no âmbito privado, pelo fato de ser considerado propriedade privada e meio de produção, os negros escravizados eram objetificados, podendo sua vida ser vendida, trocada, interrompida, subjugada – determinada por um outro: seu proprietário.

Partindo dessas premissas reafirmamos que é a partir daí que se constroem as bases que mantêm, até os dias de hoje, as relações assimétricas e racistas que estruturam nossa sociedade.

O “mito da democracia racial” está impregnado na construção ideológica do agir e pensar brasileiro e não poderia seu sistema penal estar apartado de tal realidade. O sentido social do crime e da criminalidade possui, portanto, raízes históricas no período da escravidão.

Antes da abolição da escravidão, os diferentes níveis das tensões que marcaram a vivência social dos escravos e ex-escravos convergem com a prevalência ideológica da

produção intelectual das metrópoles colonizadoras europeias. No campo das ciências sociais, as teorias relativas à eugenia e ao darwinismo social tentaram dar conta da realidade social. No campo penal, a criminologia positivista exerceu forte influência, no campo filosófico e político, ideias burguesas do Iluminismo indicavam o sol nascente do capitalismo.

Tais tensões eram resolvidas no âmbito do sistema penal imperial-escravista, com estruturas lógicas de atuação muito bem delineadas - *o controle fundado na produção da morte em massa*, pautadas na manutenção de um projeto de segregação racial assentado na violência como forma de dominação, cujas penas corporais, como os açoites, constituem sua expressão punitiva máxima, evidenciando vestígios empíricos do genocídio dos africanos e descendentes de africanos submetidos à produção escravista sem piedade. A esse respeito ilustra Flauzina (2008):

Nesse campo minado, formatado pela elite imperial, se pode perceber o surgimento do projeto de controle, e, especialmente, extermínio da população negra, nos açoites públicos ou nas prisões, na vigilância cerrada à movimentação nas cidades, numa política de imigração que exclui os trabalhadores das melhores oportunidades e visa a eliminá-los pela mistura racial e na guerra, que esconde a morte sob promessa da libertação. Nesse ambiente propício a tensões, agravadas sobremaneira pelas rebeliões e fugas, presentes durante a vigência do regime escravista e cada vez mais correntes no final do Império (há registros de muitos casos de fugas em massa, além de homicídios e furtos de negros escravizados contra os senhores), a Abolição não pode mais ser adiada. (Flauzina, 2008, p.49)

Clóvis Moura em “Dicionário da escravidão negra no Brasil”, ressalta o caráter vilipendioso e aviltante das práticas punitivistas nesse período, próprias de um projeto genocida, ao realizar, constantemente, mutilações, queimaduras, açoites e até degolações além das próprias deformações das mãos, pés, cabeça e corpo inteiro, advindas do próprio “exercício profissional”, ao definir as expressões *castigo e deformações no corpo*.

Sob esse jugo, o sistema penal imperial escravista representa o primeiro movimento de construção da agenda genocida do Estado brasileiro. Se de um lado a abolição da escravidão pretendia resolver as tensões dos negros, de outro, observa-se nas diversas políticas perpetradas pelo império, formas de controle, exclusão, extermínio e inviabilização do social dessa população que, na nova ordem econômica então vigente, deveria estar “controlada”. Assim, se antes o controle sobre a população negra bem como a violência eram exercidas, na maioria dos casos, por parte dos senhores de escravo, na nova ordem política, é o aparato repressivo do Estado – então em estruturação – que será encarregado dessa função, sedimentando o extermínio e a truculência de sua movimentação em torno da liberdade da massa negra.

A reforma do Código de Processo Penal em 1841, com a transferência dos poderes da Magistratura para as instituições policiais, sinaliza para a instituição de um sistema de vigilância, truculência, repressão e eliminação física do contingente social negro.

O sistema penal ancorado no âmbito privado começa a se deslocar para o público, criminalizando todas as movimentações dos corpos negros recém aureados, das penas de açoites nas ruas aos porões das prisões. Se na nova ordem econômica que se instaura o trabalho livre é o que dignifica o homem, as populações recém libertas, por não estarem incluídas nessa lógica, foram consideradas massa ociosa, recaindo sobre elas a culpa pela sua condição social. Excluídas como força de trabalho por conta do projeto oficial do Estado de instaurar a imigração europeia, essa população foi marginalizada e ainda sofre o peso da dupla discriminação: de classe e de raça.

Assim, com a proclamada Abolição da escravidão em 13 de maio de 1888 e com a posterior fundação da República aos 15 de novembro de 1889, materializou-se no sistema penal republicano-positivista a passagem do controle da população negra dos *grilhões à algema*[7] validados pela criminologia positivista assim como pela ideologia da democracia racial. De escravo à mau cidadão na República.

A legislação penalizante nesse período aponta para a criminalização de todos os setores em desafeto com o poder hegemônico, em um momento em que não só o segmento negro era estigmatizado, mas todos aqueles considerados como populações marginais, como os imigrantes – em evidente desintegração social –, inerentes ao processo de transição do Brasil da mão de obra escrava à mão de obra livre.

Assim, as condutas vinculadas às condições sociais em que a população negra, recém liberta, porém excluída econômica, política, cultural, social e simbolicamente, eram as criminalizadas e passíveis de punições. Com a falta de acesso ao trabalho, uma vez que a nova força produtiva era a do imigrante branco europeu, eram proibidas condutas caracterizadas como capoeiragem, mendicância, curandeirismo, charlatanismo e vadiagem.

Roger Bastide em seu estudo sobre a criminalidade em São Paulo utilizou como fonte de análise os Arquivos da Polícia de São Paulo do período de 1870 a 1944, e revelou estatisticamente que, após a proclamação da República, houve um aumento da criminalidade imigrante e uma mudança nas condições de criminalização dos negros e negras que antes era atrelada a uma reação direta contra o sistema escravista. Vejamos:

Mas, se em vez de falar de um modo geral da criminalidade segundo a cor, distinguirmos os diversos tipos de crimes, veremos que para os 49 homicídios da capital, em 1898, não houve senão quatro brasileiros de cor. O que quer dizer que a criminalidade sangrenta do negro (...) era uma reação contra a escravidão e não um traço racial. A nova criminalidade, feita de furtos, de alcoolismo, de vagabundagem, etc., é uma reação contra as novas condições sociais do negro abandonado na grande cidade, em concorrência com o imigrante e quase sempre vencendo este (BASTIDE, Roger. A criminalidade negra no Estado de São Paulo. In: NASCIMENTO, Abdias. O negro revoltado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1982)

Com o processo de industrialização no Brasil a partir da década de 1930 e o incentivo à imigração europeia, a criminalização do segmento branco proletário seguia na direção enquadrada nos crimes que proibiam greves, manifestações políticas, ideologias contra o governo, até mesmo vadiagem, e, ainda, pelas posturas que questionavam a estrutura social e o regime político vigente. Já para a população negra, as investidas criminalizantes e estigmatizantes do aparato punitivo se materializa na desarticulação de toda a existência negra, seguindo a linha de atuação do sistema imperial escravista.

Insta considerar que mesmo havendo certa ampliação dos sujeitos alvejados pelo sistema penal nessa fase, seu aparato de controle já apresentava manifestas diferenças no trato da criminalidade entre brancos e negros. Para os brancos o controle era dirigido nas matérias relacionadas à indisciplina no sistema fabril em franco processo de desenvolvimento e a indisciplina política relacionada a propagação da ideologia anarquista trazida pelos imigrantes.

Deste modo, não houve a intenção do Estado Brasileiro e das elites em reparar a situação de iniquidade dos negros e negras recém aureados e, ao revés, os deixando em uma situação de completo desamparo, criminaliza as condutas que seriam uma nova reação social contra os interesses de concretização econômica e ideológica das classes dominantes.

O Código Penal de 1940, vigente até a atualidade, recebe o racismo herdeiro dos demais diplomas penais de nossa história, e, sob nova formatação, dada pelo “mito da democracia racial”, ampara e dá prosseguimento a um sistema de justiça criminal racista e excludente.

Avançando na história no sentido de evidenciar somente os marcos mais importantes para a consolidação do sistema penal republicano-positivista, segundo Guimarães, nos anos de 1968 - 78, a democracia racial passou a ser um dogma, uma espécie de ideologia do Estado Brasileiro e devido ao forte questionamento e denúncia do racismo arraigado na sociedade, inúmeros negros e negras eram discriminados, torturados e mortos pela Ditadura civil-militar.

Negros e negras, conscientizados da persistência do preconceito racial, foram duramente perseguidos nesse período. Seus questionamentos representavam grave afronta à ordem vigente e desmentiam a versão oficial dos fatos. Ao realizarem atividades políticas e mobilizações sociais contestatórias daquela ordem repressiva, eram considerados subversivos, conforme a previsão da Lei de Segurança de 29 de setembro de 1969 do crime de “incitar à subversão”.

Evidenciado um ciclo de repetição do extermínio da população negra e aprimoramento de suas táticas de disfarce e negação, o sistema penal republicano-positivista, mais uma vez, se ancora na exploração e criminalização de classe e tem no racismo sua melhor lógica de atuação.

A partir dos anos 1980 no Brasil, no contexto da imposição da sociedade do consumo por uma hegemonia neoliberal, assistimos a intensa concentração de renda, o aumento do desemprego e, ainda, o aumento da criminalidade e da violência urbana.

A política neoliberal tende a negar a existência do racismo e da discussão racial, sustentando a lógica do livre-mercado com a instituição de “novos mercados” e a expansão dos novos setores de serviços. Iguais, portanto, sob o ponto de vista do consumo, todos são sujeitos de direito aptos a consumir. Por outro lado, Wacquant (1995) considera a expansão dos anos 1990 desigual, trazendo à tona o clima opressivo de insegurança e medo que invade a vida cotidiana tanto nos guetos quanto nas classes abastadas.

O aparato repressivo neoliberal conforme Flauzina (2008), calca-se pela intervenção física para o controle material dos corpos. O período do neoliberalismo coincide no Brasil com o aumento da violência policial, passando pela violência nas Delegacias de Polícia, a eliminação dos camelôs das ruas e as diversas chacinas ocorridas com a participação policial, por exemplo: Vigário Geral, Carandiru, Eldorado do Carajás, e o mais recente caso de Pedrinhas – caracterizando-se a ação violenta de grupos de extermínio institucionalizados, cujas elites nacionais ocultam e encobrem sem perder seu ar de benevolência em relação às classes subalternas e com os grupos marginalizados.

É nesse contexto que o aparato do sistema penal edita leis mais rígidas contra o crime e a criminalidade como a Lei dos Crimes Hediondos 8072/1999 e a Lei 9034/1995 que impede a concessão de liberdade nos casos de crimes organizados. Há também uma certa seletividade dos crimes com a criação dos Juizados Especiais Criminais com a Lei 9099/95, permitindo a conversão das penas até 04 anos em restritivas de direitos, criando com isso duas categorias: os criminosos do bem e os criminosos do mal.

Em relação à questão racial, como vimos, as heranças do racismo e do “mito da democracia racial” se consolidam no projeto genocida com o aumento da violência policial que tem como alvo a população negra.

Apesar da sociedade dos dias atuais negar a existência do racismo enquanto estruturante da sociedade, a análise empírica nos mostra que o aparato repressivo do Estado, bem como a política criminal e a política de segurança pública do país foram construídos e estão consolidados em torno de um determinado segmento da população brasileira: o negro.

Desta maneira, o racismo é fonte de uma política de Estado historicamente empreendida para o controle e extermínio das populações negras e indígenas na América Latina. Os esforços para a construção de uma criminologia crítica que tange o continente sul americano possui seu ápice na produção teórica de autores como Zaffaroni, Nilo Batista, Malaguti, Lola de Castro, Rosa del Olmo, dentre outros. Adotaremos a linha seguida por esses autores.

Na América Latina as penas são de uma crueldade exorbitante, sendo um notável exemplo de violência. A criminalização é empírica, física e aberta, ferida cuja mácula não é apagável e a responsabilidade por tal violência é de toda a sociedade, cabendo, especialmente, aos juristas, criminólogos e operadores do sistema penal, atuarem no sentido de sua superação.

A especificidade do objeto da criminologia no caso brasileiro deve ser determinada de maneira conjunta com sua formação histórica, revelando o mito da democracia racial prevalente e construtor da falsa imagem de um sistema penal livre de racismo. A seletividade como marca estrutural do sistema penal se manifesta na punição dos mesmos, “sempre pelos mesmos motivos”, sendo a estigmatização dos indivíduos negros na figura de “ladrões”, “criminosos”, “vagabundos”, ou naturalmente suspeitos ou “propensos ao crime”, sua principal diretriz de ação. É como diz o sarcástico ditado popular: “negro andando é ladrão, negro correndo é fugitivo e negro parado é suspeito”. Tal enunciado revela a simbologia construída em torno da associação da figura do criminoso e a cor de sua pele.

A inferiorização de certos grupos sociais para consolidar a exploração capitalista através do racismo foi – e continua sendo – o grande aparato ideológico para que o Brasil se fizesse viável, sendo seu sistema penal fundado em contradições e antagonismos racistas inconciliáveis.

Assim, estando a política criminal e a política de segurança pública atreladas à criminologia, e crendo que a produção criminológica é guiada, indissociavelmente, por uma

intenção política, demonstra-se como a variável raça é utilizada para a prestação de serviços do sistema penal no controle – e produção – da criminalidade, criando um discurso racista criminológico que consolida o genocídio dos corpos negros no país.

Genocídio é uma terminologia retomada pelo Movimento Negro no Brasil, para nos referirmos à situação de extermínio da população negra que se verifica empiricamente, analisando os principais dados sobre mortalidade, violência policial e vítimas letais no país. No entanto, tal uso, remete a uma reivindicação já antiga na história brasileira, cuja utilização, sem restrições, tem na obra de Abdias do Nascimento, “*O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*” (São Paulo: Paz e Terra, 1978), uma precursora e forte denúncia, não só ao “mito da democracia racia”¹ que constrói ideologicamente a sociedade brasileira, mas principalmente, às suas letais consequências, constatadas no extermínio físico e simbólico do segmento negro.

À despeito das críticas à sua utilização, declara Florestan Fernandes no Prefácio à obra mencionada “trata-se de uma palavra terrível e chocante para a hipocrisia conservadora”. Assim, neste trabalho, nos posicionamos ao lado desses autores e defendemos a utilização do termo genocídio para explicitar a situação de cruel e letal desigualdade na qual se encontra a população auto-definida como preta e parda no país. Não aceitemos o discurso da refutação metodológica da utilização do termo por ser “radical” ou por não dialogar com setores institucionais. A explicitação do que ocorre com a situação dos negros e negras brasileiras, não poderia ser denominada de outra forma – sendo mais do que a simples evidência de uma desigualdade histórica, é a constatação de um processo de genocídio físico e simbólico que possui sim raízes históricas que se mantêm com práticas e ações concretas, informais e institucionais, até os dias de hoje.

À GUIA DE CONCLUSÃO: Desafios para a preservação da capoeira e para a construção da identidade em um Estado democrático de direito

“Capuera. Mandinga de escravo em ânsia de liberdade, seu princípio não tem método, seu fim é inconcebível ao mais sábio dos Mestres”. Mestre Pastinha

“Podemos dizer que a existência da Capuera na sociedade atual do Brasil seja fruto da ampla negociação política, por autonomia e reconhecimento social iniciado no tempo da escravidão”. Mestre Augusto³⁹

Diante de tais constatações, fica evidente o quanto a prática da Capoeira foi incorporada pelo Estado brasileiro em um primeiro momento pelo aparato do sistema penal e, posteriormente, pelas instituições de cultura, esporte, turismo e entretenimento. No decorrer de sua formação, os fundamentos da movimentação criminalizante do Estado brasileiro esteve articulado com os seguintes elementos: a) o racismo como ideologia estruturante da sociedade que tem raízes históricas escravocratas, inserindo a população negra em posição de prejuízo e subalternidade; b) políticas de ações afirmativas para imigrantes e políticas de segurança pública racistas e punitivistas dirigidas às expressões sociais, artísticas, culturais e espirituais dos africanos e seus descendentes, obstando seu livre desenvolvimento; c) determinada visão de mundo dos proprietários de terra escravocratas, patriarcais e, portanto, racistas, cuja qual - como uma manobra de adulteração da realidade -, se acoplou ao aparato da burocracia estatal para seu próprio benefício. Uma abordagem da Capoeira que não ressalte seu passado histórico de nascimento nas senzalas e canaviais brasileiros deixa de ter compromisso com a realidade política de surgimento da prática. É dança, é música, é ludicidade, mas também é luta pela liberdade. Mesmo sua origem sendo desconhecida e controversa em razão da falta de documentos e registros históricos oficiais, um fato contundente é consensual: ela foi uma luta dos africanos e seus descendentes no Brasil contra a escravização de seus parentes e conterrâneos.

Mestre Pastinha em suas lições afirmou que a Capoeira possui três níveis: o primeiro nível remete-se ao aspecto físico, o segundo relacionado à malícia e o terceiro ao que se pode chamar mistério e falsidade do jogo da vida⁴⁰. Nesse sentido é possível perceber que a grande massa de praticantes e capoeiristas hoje em dia fica apenas no primeiro nível da prática, focando

³⁹ SILVA, Augusto Januário Passos da Silva. A Capuera e a Arte da Capueragem. Ensaio sócio-etimológico. Salvador: 1ª edição, Bahia, 2016, página 213.

⁴⁰ Vicente Ferreira Pastinha – Herança de Mestre Pastinha, transliterado de Dr. Decânio. APUD SILVA, Augusto Januário Passos da Silva. A Capuera e a Arte da Capueragem. Ensaio sócio-etimológico. Salvador: 1ª edição, Bahia, 2016, página 214.

na necessidade de adquirir um corpo físico robusto, com condicionamento para aplicação de golpes e esquivas rápidas, desenvolvendo habilidades motoras de coordenação, flexibilidade e acrobacias.

Contudo, há aspectos mais profundos dessa arte que se manifestam em decorrência dessa sua origem senzaleira, quando no segundo nível encontramos a malícia que se refere ao disfarce inerente à prática. Dentro da ginga tudo pode acontecer, uma dança, um falso desequilíbrio, um golpe de pernas, de mãos, uma navalha escondida pode se revelar, giros, bananeiras, tesouras. Cada movimentação se dará em razão do contexto e da interação com o camará ao qual está se jogando. Em um contexto de luta proibida como durante todo o império escravista no Brasil (1822-1889), a República velha (1889-1930) e até meados de 1940 quando a Capoeira deixa de constar como conduta tipificada no Código Penal, a malícia da ginga era fundamental para que seus praticantes não fossem presos por vadiagem ou capoeiragem.

O terceiro nível se refere também a outro aspecto incrustado no nascimento da Capoeira que é sua relação com as práticas religiosas de matrizes africanas. Besouro Mangangá, o maior capoeirista ao qual se teve notícia na Bahia no século XIX ficou conhecido como tendo seu corpo fechado. Esse termo faz parte do vocabulário dos rituais do Candomblé. A importância do capoeirista se cuida espiritualmente diante dos mistérios da vida. Muitas vezes nos equivocamos julgando que estamos no controle de situações que não temos noção das forças e energias envolvidas por cima de nós. Portanto, o cuidado espiritual pode nos auxiliar a lidar de forma mais intuitiva com os mistérios e falsidades da vida e faz parte para o aprofundamento nessa verdadeira arte de viver que é a Capoeira.

Mesmo quando a população negra foi libertada oficialmente da escravidão pela Lei 3.353 de treze de maio de 1888 a Capoeira e suas expressões artísticas, culturais, sociais e religiosas continuaram sendo perseguidas. Sem acesso à terra, a trabalhos formais e outras oportunidades dentro do sistema institucional, ficaram totalmente à margem da formação estatal. Isso demonstra a influência política das ideias racistas e eugenistas em voga na Europa e trazidas ao Brasil.

O racismo estruturante da sociedade brasileira está inscrito em diversos âmbitos e nas suas múltiplas formas de violência simbólicas e físicas e tem amplo aspecto no sistema penal. Os números da violência contra jovens negros demonstram a ação truculenta e assassina da polícia que tem como projeto claramente delineado a execução de determinado grupo, classificado/estereotipado como marginal e delinquente. Nessa época Capoeira era vista como

prática de indivíduos delinquentes. Não à toa os primeiros presídios foram criados para prender pessoas negras.

Durante o século XX, ao construírem uma imagem do Brasil a partir do mito da democracia racial, os intelectuais da época macularam o país com um equívoco de leitura política da realidade que até hoje podemos sentir seus efeitos. Contra esse mito ressaltamos a política de embranquecimento adotada antes no final do século XIX com a subvenção em forma de ação afirmativa da vinda de imigrantes europeus para o continente. Essa compreensão da realidade é importante pois a tensão entre brancos, negros e indígenas no Brasil afeta a própria prática, existência e manutenção da Capoeira.

As dificuldades na consolidação de uma identidade negra bem definida se dão, entre outras razões, pelo racismo que passa a noção de que tudo que é relativo ao negro é ruim e pelo embranquecimento que faz com que pessoas de fenótipo mais próximo do branco europeu seja mais bem aceita do que pessoas retintas. Dessa forma, há um grande contingente da população que ao longo do tempo teve suas origens africanas e negras diluídas, afastadas, apagadas e até mesmo silenciadas em nome de uma identidade brasileira, sem atribuição de origem. Eu mesma quando me definia enquanto mulher negra durante o ensino médio tive minha identidade questionada quando amigos falavam assim: “mas você não é tão negra assim”, por conta de traços raciais como o nariz não tão largo ou cabelo não tão crespo, como se fosse amenizando o fato de ser filha de uma mulher preta retinta.

Hoje sabemos a importância da identidade e de manter conexão com nossas origens ancestrais. É um direito de todo cidadão, uma vez que o pertencimento é uma necessidade humana universal. Todo mundo quer se sentir pertencente a uma origem, a uma comunidade, a um grupo social. Faz parte do sentimento humano.

Com a popularização da Capoeira enquanto prática cultural de resistência por todo o território nacional os dirigentes à época a elegeram como elemento que pudesse conduzir a uma coesão social. Receosos de tendências e movimentos separatistas como assistimos no início da República elegeram a Capoeira como símbolo brasileiro. Em 1972 Capoeira foi reconhecida como esporte nacional pelo Conselho Nacional de Desportos, assim foi exportada e mercantilizada intensamente e hoje encontra-se presente em mais de cento e vinte sete países ao redor do mundo. Pessoas que largam tudo para seguir no aprendizado da Capoeira diariamente.

Em 2008 o IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional a reconheceu como patrimônio nacional imaterial. Influência da Recomendação da UNESCO de 1989 para que os países membros da ONU criassem políticas de reconhecimento das expressões culturais nacionais como patrimônio imaterial para promover sua proteção, manutenção e preservação. A Capoeira passou de prática criminalizada, perseguida para ser alçada ao *status* de patrimônio imaterial da humanidade pela UNESCO em 2014.

As expressões artísticas e culturais de matrizes africanas como a Capoeira, a Dança afro, o Maculelê, o Maracutu, dentre outros, pode ser de extrema importância na vida de pessoas negras cujas trajetórias são marcadas pelo racismo cotidiano que poderia tê-las inseridas em cargos subalternos, ou ainda, poderia tê-las vitimado das execuções perpetradas pelas Polícias Militares, ou ainda das atrocidades cometidas pela sistema de justiça criminal, que não são punidas e ainda tende-se a naturalizar a presente situação.

No caso das mortes e execuções em que figuram como vítimas a população negra, verifica-se uma conveniente negligência do poder público na investigação e persecução penal, com a categoria de classificação desse ato genocida representada como “auto de resistência”. É tido como pressuposto que a vítima resistiu à prisão, ou seja, sem a apuração preliminar já se pressupõe a culpa daqueles que são vítimas de execuções extrajudiciais, torturas, dentre outros. Com isso, a impunidade ganha a cena, e a ação criminosa da Polícia é tida como “legítima defesa”.

A segurança pública transforma-se, assim, em forma de interrupção da vida negra, não diferenciando-se das ações do capitão do mato, agora policiais militares. A chibata, o espancamento e a execução no Pelourinho repetem-se nos tiros disparados à queima-roupa contra cidadãos negros, vítimas de mortes violentas, silenciosas e sem testemunhas. Restam aos familiares, em especial as mulheres e mães desses jovens - que são em grande parte mulheres negras - chorarem a perda.

As elites brasileiras assistem a esse quadro de maneira passiva e conveniente através da tela da TV que se configura, na atualidade, como quarto poder, ou seja, tem poder de julgamento, decisão, condenação antecipada, de pressão e manipulação política.

Uma abordagem de análise do Estado a partir da criminologia crítica, como pretendemos, deve levar em conta o racismo em todas as suas manifestações e consequências para, a partir daí, lançar as bases teóricas para a construção na prática de uma sociedade menos desigual com a efetiva proteção do direito à vida. Enquanto não houver um efetivo

compromisso de superação do racismo em um projeto de segurança pública verdadeiramente democrático, questionando a lógica do sistema punitivo baseado não na proteção da vida humana, mas da propriedade e de interesses racistas que favorecem o sistema capitalista do lucro a qualquer custo, as vidas de pessoas negras continuarão em risco, desfavorecidas e prejudicadas no Brasil.

Incluindo a perseguição, criminalização e massacre da população indígena no país, que luta bravamente pela titulação de suas terras, em um cenário onde um por cento da população é dona de mais de quarenta por cento das áreas rurais e onde não há fiscalização. A titulação das terras indígenas e quilombolas está prevista na ADCT – Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, mas ela não vem sendo cumprida. Muitas terras estão há mais de vinte anos em processo de titulação sem que haja a concessão do título de propriedade, nem sua proteção. Com isso, fazendeiros, grileiros, madeireiros, extrativistas, capangas e muitos tipos de pessoas interessadas nas riquezas naturais que os indígenas preservam acabam por promover disputas e ataques armados contra essa população.

A reivindicação de uma política criminal dos setores mais vilipendiados de nossa sociedade deve não só apontar para uma profunda transformação de toda a estrutura de funcionamento da instituição judiciária e penitenciária, como questionar suas respectivas lógicas de sustentação. São ações no sentido da descriminalização e desjudicialização, ou seja, movimentações no sentido do Direito Penal Mínimo. Uma reivindicação de política de segurança pública realmente preocupada com a realização dos princípios constitucionais ao invés da repressão, com um novo conceito de segurança cidadã, deve avançar na proposta da desmilitarização, na reestruturação do modelo policial, e na atuação da sociedade junto aos órgãos de segurança pública.

Desta feita, o genocídio da juventude pobre, preta e periférica e, ainda, de povos tradicionais da terra como os indígenas, configura como um crime de Estado. Não podemos nos furtar de apontar as razões ideológicas por trás dessa movimentação do sistema penal brasileiro expresso por meio de sua política criminal (instituição judiciária e penitenciária) e sua política de segurança pública (instituição policial). A construção da identidade negra como forma de aumentar a autoestima, valorizar a corporeidade e ancestralidade africana passa pela letalidade policial.

Inclusive há uma estreita relação entre dança-afro e movimento negro, uma vez que essas práticas culturais como dança, teatro, capoeira sempre estiveram presentes nos momentos

de sociabilidade negra. É na contemporaneidade que os efeitos do racismo se demonstram tão danosas que acabam afastando as próprias pessoas negras de suas artes e culturas na procura subconsciente de serem mais valorizadas ao se aproximarem de práticas do branco europeu ocidental.

A falta de políticas públicas que possam enfrentar a discriminação racial tanto institucional quanto estruturalmente de forma eficaz e contundente e, além, a escassa quantidade de concepções teóricas e hipóteses metodológicas sobre a formação do Estado nacional brasileiro e do Estado Democrático de Direito realizadas por autores negros e negras, nem na área das Ciências Sociais, muito menos na área das Ciências Jurídicas, são fatos que me impelem a percorrer tal caminho acadêmico.

O Brasil deve ser um dos países mais interessados no combate à discriminação racial, na medida em que possui o maior contingente populacional negro fora da África e é o segundo maior país de negros - só perdendo para a Nigéria. Sua participação precisa ser ativa nas discussões para implementação de políticas e executar planos de ações sejam nacionais ou internacionais, sempre com a participação de representantes da sociedade civil e, principalmente, dos movimentos negros e indígenas.

Para esta pesquisa o fortalecimento da identidade cultural negra fortalecida contribui para a construção de uma identidade política bem desenvolvida. Ou seja, a identidade negra faz com que no momento de lutar pelo reconhecimento de direitos políticos, sociais e econômicos haja uma noção de cidadania melhor estabelecida.

A capoeira para mim é um instrumento de reprodução da vida a partir da conexão com minha ancestralidade africana. É ela que me dá forças para atuar perante o judiciário brasileiro, perante os espaços de poder colonizados, elitizados, embranquecidos, ocidentalizados, na certeza do meu lugar e do meu espaço, de forma autêntica e inovadora.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. Marseille: OpenEdition Press, 2015. Disponível em: <https://books.openedition.org/oepe/868>. Acesso em: 02/08/2021
- AMARAL, Rita; SILVA, Vagner G. Foi conta pra todo canto: as religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. Salvador: Afro-Ásia. n. 34, p. 189-235, jan, 2006.
- ANJOS, José Carlos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. Porto Alegre: Debates do Ner. Ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun, 2008.
- APPADURAI, Arjun. O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva. São Paulo: Iluminuras/ Itaú Cultural, 2009.
- BAIROS, 2000, p.55
- BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito Nagô. São Paulo: Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Edusp/ Ed. Pioneira, 1971.
- BATISTA, Nilo. Introdução crítica ao direito penal brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 12ª edição, p. 24-32, 2011.
- BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphael. Elogio de la creolidad. Havana: Casa de las Américas, 2013.
- BERNARDO, Teresinha. Negras, mulheres e mães. Rio de Janeiro: Pallas, 1ª edição, 2006.
- BERNARDO, Teresinha. 2003.
- BERNARDO, Teresinha. 1996.
- BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. Sobre o Estado. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. 1991.
- CARNEIRO, Edson. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 8ª edição, 1991.
- CARNEIRO, Edson. Ladinos e crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1964.
- CÉSAIRE, Aimé. Uma Tempestad. Buenos Aires: Loco, vol. 8º, 2011.
- CÉSAIRE, Aimé; SENGHOR. ANO.
- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. Belo Horizonte: Nandyala, 1ª edição, Coleção Vozes da diáspora negra 3, 2010.
- CESAIRE, Aimé. 1987.
- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Entrevista com Marilena Chauí. São Paulo: TRANS/FORM/AÇÃO, Revista de Filosofia, 2011. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1064/962>. Acesso em: 16 jul. 2022.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Brasil: mito Fundador e Sociedade Autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. Routledge, Ed. 2^a, 2002.

COLLINS, Patrícia. Black feminist thought. 2002.

CONDÉ, Maryse. Eu, Tituba: bruxa negra de Salém. Rio de Janeiro: Rosa dos ventos, 1^a edição, 2019.

DAVIS, Angela. 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs: QUAL VOLUME???. São Paulo: Editora 34, vol.01, 1996

DU BOIS, W.E.B. As almas da gente negra. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999

ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. São Paulo: Centauro, 2002.

FOUCAULT, Michel. 2009.

FLAUZINA, Ana Luiza P. Corpo Negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 85 – 87, 2008.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Dominus, 1965.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: 34/UCAM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GLISSANT, Édouard. O discurso Antilhano.

GLISSANT, Édouard. Introduction à une poétique du divers. Paris: Gallimard, 1996.

GOES, Weber Lopes. O pensamento de Arthur de Gobineau no seio do caleidoscópio da ideologia do racismo. Monografia (DO QUE?) – Centro Universitário Fundação Santo André, Santo André, 2011.

GOMES, Edlaine; OLIVEIRA, Luis Cláudio. O terreiro e os valores civilizatórios: Tradição dos orixás e patrimônio afro-brasileiro. In: GOMES, Edlaine; OLIVEIRA, Paola L. (org). Olhares sobre o Patrimônio Religioso. Rio de Janeiro, Mar de Ideias, 2016.

GONÇALVES, Raquel. 2020.

GONZALEZ, Lélia. 1991, p.79

GONZALEZ, Lélia. 1988

GONZALEZ, Lélia. 1985.

GONZALEZ, Lélia 1982, p.101

- GONZÁLEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. Lugar de Negro. p. 58 – 59
- HABERMAS. 2001.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: Dp&a, 10ª edição, 2005.
- HASENBALG, Carlos. Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. 1979.
- HONNETH. 2003.
- hooks, bell. 2019.
- hooks, bell. Intelectuais negras. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5>. Acesso em: 15/02/2020.
- WHITE, Evelyn C; et al. O livro da saúde das mulheres negras – nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Criola/Pallas, 2000.
- IYAKEMI, Ronilda. 2001
- IYAKEMI, Ronilda. 1996.
- JÚNIOR, Hédio Silva. 2001.
- KILOMBA. Grada. 2015:47
- LANDES, Ruth. Cidade das Mulheres.
- LANDES, Ruth. 1967
- LEITE, Fábio. A questão ancestral: África Negra. São Paulo: Palas Athena, 2008.
- MENEZES, Nilza. 2004
- MOURA, Clóvis. O negro, de bom escravo a mau cidadão?. São Paulo: Dandara, 2021.
- MOURA, Clóvis. Dicionário da escravidão negra no Brasil. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2013.
- MOURA. 1987.
- MUNANGA, Kabenguele. 2009.
- NASCIMENTO, Abdias. 1978.
- NASCIMENTO, Abdias. Axés do sangue e da esperança (orikis) introdução escrita por Lelia Gonzalez
- NASCIMENTO, Beatriz. 2018.
- NASCIMENTO, Beatriz. 1978.
- NEQUETE, Lenine. Escravos e magistrados no Segundo Reinado. Brasília: Fundação Petrônio Portella, 1988.
- NOGUEIRA, Oracy. 2006.
- NOGUEIRA, Simone. 2013
- NEQUETE, Lenine. Escravos e magistrados no Segundo Reinado. Brasília: Fundação Petrônio Portella, 1988.

NETO, José Pedro S. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: visgo para combater o racismo. São Paulo: Perseu, n. 17, ano 12, p. 91-120, mai, 2019. Disponível em: <https://revistaperseu.fpabramo.org.br/index.php/revista-perseu/article/view/300/247>.

ORTIZ, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Madrid: Cátedra, 2002.

PEREIRA, Carlos Alberto M.; HOLLANDA, Heloisa B. 1979

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Democracia, violência e injustiça: o não-estado de direito na América Latina. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PINTO, Mãe Flávia. Salve o Matriarcado: Manual da Mulher Búfala. (ANO).

PRANDI, Reginaldo. Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do a sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hicitec/ Edusp, 1991.

RAIMUNDO, José. ANO.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. 2010.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSA, Allan da. 2013.

ROSA, Guimarães. A terceira margem do rio.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Gênero, patriarcado, violência. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, p. 104, 2003.

SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, quilombos: modos e significados. Brasília: 2ª edição, Ayô, 2019, p. 16.

SANTOS, Francineide. 2017.

SILVA, Alberto da Costa. Um rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África.

SILVA, Luiz Antonio; et alii. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. Brasília: ANPOCS, p.225, 1983.

SILVA, Vagner G. Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e Evangélicos. Salvador: Afro-Ásia, n.56, p. 83-128, jul/dec, 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/770/77055372003.pdf>.

SILVA, Vagner Gonçalves. Caminhos da alma: memórias afro-brasileiras. São Paulo: Summus, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves. Orixás da metrópole. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves. Candomblé e umbanda. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ed. Ática, 1994.

SILVA. 1998

TAYLOR. 2005.

TREVISAN. João S.. Devassos no paraíso. 1986.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando o passado: o poder e a produção da história. Campinas: Unicamp, Tradução manuscrita, 2012. (qual o nome do tradutor?) (aqui o link do texto sem ser manuscrito caso prefira usar)
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5663280/mod_resource/content/1/Trouillot%2C%20Silenciando%20o%20Passado%20-%20completo.pdf

VIANA, 2008.

VIANA, 2006.

VIANA, 2000.

WACQUANT 1995.