

toques

Ano II, número três, Brasília, Novembro de 2004

D'ANGOLA

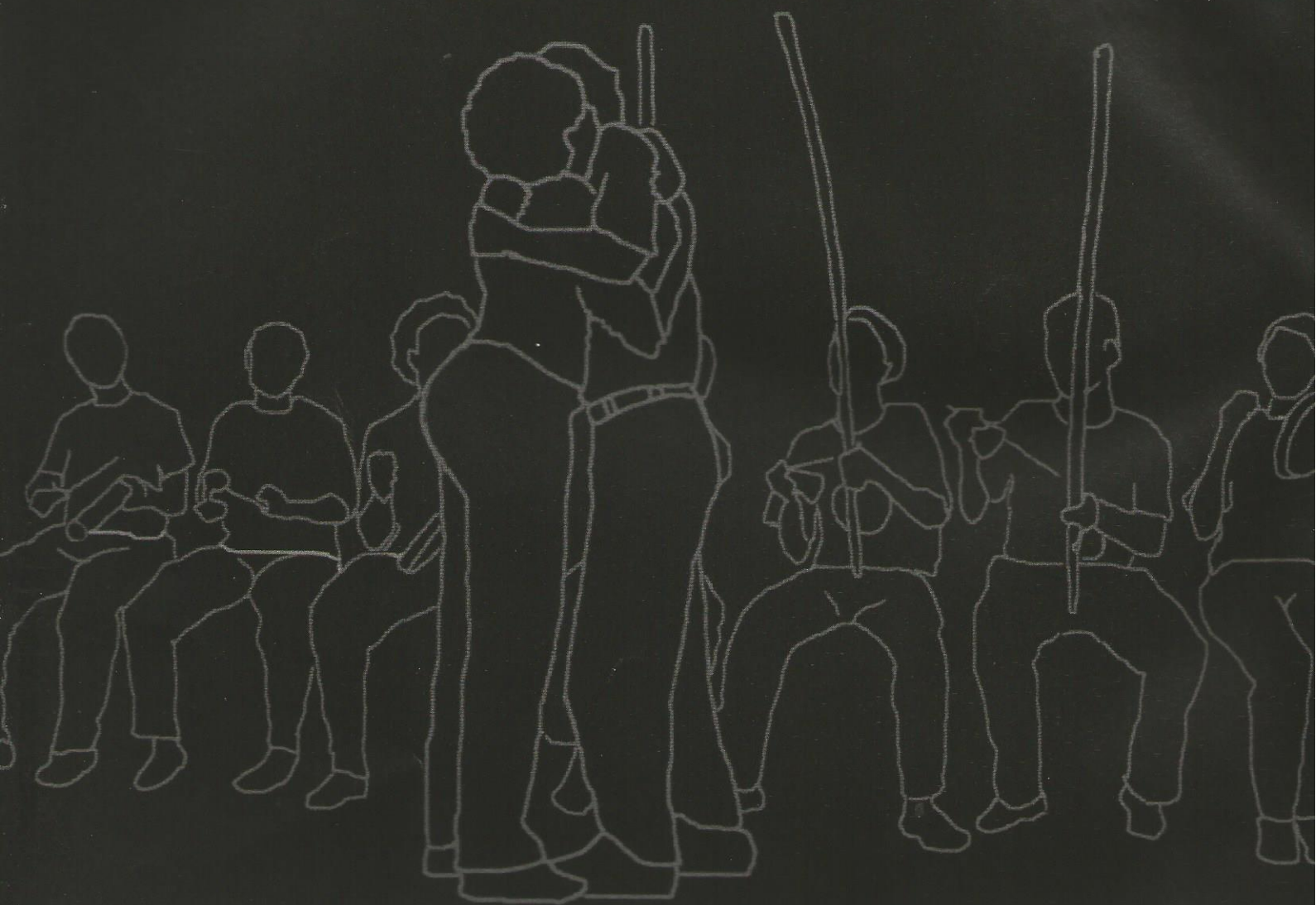


-Capoeira Angola na Luta Anti-racismo

-Entrevista: Mestre João Grande

-Leis da Igualdade

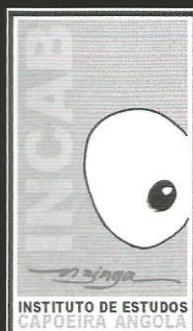
ANTI-RACISMO



toques

D'ANGOLA

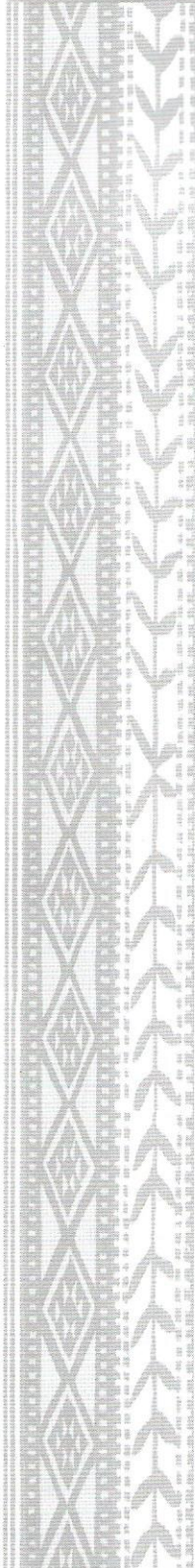
REALIZAÇÃO



APOIO



ONG
**MORADIA
E CIDADANIA**



TOQUES

Que grande satisfação! Mais um número da Toques, e sobre um tema fundamental, **luta maior**, contra o racismo, ainda hoje insuficientemente debatido, na mídia, na universidade ou nas ruas. Cabe ir direto ao ponto: a desigualdade racial continua a ser o mais sério obstáculo à ascensão social dos afro-descendentes no Brasil.

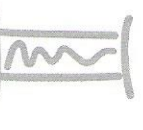
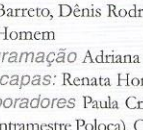
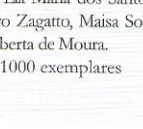
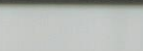
Antenados nessa realidade, os textos desta edição **chegam** para se somar às vozes que proclamam ser mais do que hora de dar passos decididos rumo a uma democracia racial digna deste nome, como nunca tivemos.

Sem perder tempo, do Congresso Nacional, em entrevista exclusiva, o senador Paulo Paim nos dá uma visão “de dentro” do Estatuto da Igualdade Racial, um projeto de sua autoria que pretende dar amparo legal à luta anti-racista. É a batalha na arena política e jurídica, das regras do jogo, da qual não se pode descuidar. Ainda nessa área, Kárin Araújo reporta sobre o projeto de cotas recentemente apresentado pelo governo federal.

E a caminhada continua. De volta à base, fonte de tudo, surge a contundência *hip-hop* de Wellington Góes, do Posse Força Ativa, que percorre o dia-a-dia em uma comunidade onde os negros são maioria. É esse mesmo cotidiano, aliás, que inspira a pertinente análise de Cidinha da Silva em defesa das ações afirmativas. Daí, também, canta a força adolescente de Roberta, do Nzinga São Paulo, com um tocante poema.

Há muito mais, como a incursão de Bruna Zagatto ao mundo quilombola e a reflexão perspicaz de Alex Ratts, (re)desenhando o corpo negro no espaço urbano. E por falar nisso, nunca perdendo a vontade de ver o mundo de pernas para o ar, o Contramestre Poloca encara de frente uma antológica entrevista com o mestre João Grande, uma das maiores referências da Capoeira Angola na atualidade.

Bom Proveito!

	6	A Capoeira Angola e a Luta Anti-racismo
	9	Reflexões sobre as diversas gerações presentes no Grupo Nzinga
	10	Entrevista - Senador Paulo Paim
	12	Leis da Igualdade
	14	Debate Racial em torno das Cotas nas Universidades Públicas Brasileiras
	16	Corpo e Cabeça nas Palavras da historiadora ativista Beatriz Nascimento
	18	Com a palavra, a Periferia
	20	III Congresso Nacional de Pesquisadores Negros: Intelectualidade e Compromisso Político
	22	Mulheres Quilombolas - Resistência Permanente
	24	Televisão, Escola e Racismo
	26	A Linha do Corpo Negro desenhando o Espaço
	28	Entrevista - Mestre João Grande
	34	Capoeiras do Passado e de Hoje
	36	Socialidade no Grupo Nzinga - DF
	38	Ser ou não Ser Negro.

Expediente

Editoria Haroldo Guimarães, Cidinha da Silva

Editoria Adjunta Paula Barreto, Dênis Rodrigues, Gabriel Limaverde

Edição de Arte Renata Homem

Projeto Gráfico e Diagramação Adriana Shibata

Arte da 1ª, 2ª, 3ª e 4ª capas: Renata Homem

Colaboradoras e Colaboradores Paula Cristina da Silva Barreto (Contramestre Paulinha), Paulo Barreto (Contramestre Poloca), Cidinha da Silva, Wellington Gôes, Alex Ratts, Swai Roger Teodoro, Lia Maria dos Santos, Ana Luíza, Karin Teixeira Araújo, Rosane Borges, Bruna Pastro Zagatto, Maisa Sobelman, Daniel Leite, Maria Caroline Veloso, Dália Rosenthal, Roberta de Moura.

Tiragem desta edição 1000 exemplares

ISSN 1679-8481

Toques d'Angola é uma publicação do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil – INCAB, do qual é parte o Grupo Nzinga de Capoeira Angola. Destina-se à divulgação e discussão das questões que interessam não só aos capoeiristas angoleiros, mas a toda a comunidade sintonizada com as africanidades, no Brasil e na África.

Contatos:

www.nzinga.org.br

São Paulo: Cidinha da Silva Telefones: (11)3502-2126 e-mail: institutonzinga@uol.com.br

Salvador: Paula Barreto Telefones: (71)346-5215 / 9989-2923 e-mail: paulacbarr@uol.com.br

Brasília: Haroldo Guimarães Telefones: (61)327-9265 / 8112-8766 e-mail: harry2@uol.com.br

A CAPOEIRA ANGOLA e a Luta Anti-Racismo

Por Paula Cristina da Silva Barreto

É sabido que a capoeira, apesar de ser hoje amplamente conhecida e praticada, não apenas no Brasil, mas em dezenas de outros países, já foi severamente reprimida, chegando a ser considerada crime. As prisões, degredos e outras punições contra os “capoeiras” estão bem documentadas na literatura que trata da capoeira no século XIX, especialmente no Rio de Janeiro. Tais ações não foram isoladas, mas parte da política adotada durante a Primeira República visando “desafricanizar as ruas”, e que estava informada por concepções depreciativas a respeito dos costumes e manifestações culturais associadas aos africanos e seus descendentes. Levando em conta estes fatos, não seria errôneo afirmar que o que tem sido chamado, atualmente, de “novo racismo” ou “racismo cultural” na Europa já tem longa existência no Brasil, e atingiu de maneira especialmente violenta os praticantes e admiradores da capoeira.

No século XX, a capoeira deixou de ser crime, foi alçada à condição de “esporte nacional”, foi considerada como uma prática de “cultura física” que se prestava à preparação dos quadros da repressão no período da ditadura militar, e se tornou produto de exportação e exibição com a expansão da indústria do turismo. Mas as transformações que ocorreram na capoeira não pararam por aí. Nos anos de 1980 e 1990, as vibrações da onda de redemocratização que cresceu no Brasil fizeram (re)percutir também as cordas dos berimbaus de tantos grupos de capoeira que participaram ativamente desse processo. Uma breve menção à história recente da Capoeira Angola nos dá uma boa mostra do movimento gerado pelos “diálogos de corpos” que gritaram pedindo, mais uma vez, nada mais que liberdade.

Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, se tornou conhecido como grande capoeirista, recebendo

em sua “academia” pessoas ilustres, como Jorge Amado e Carybé. Apesar disso, sua morte, no dia 13 de novembro de 1981, em Salvador, depois de sofrer com a miséria e a falta de reconhecimento por parte das autoridades responsáveis pela gestão da cultura, é emblemática da situação da maioria dos antigos mestres naquele momento. No período que se seguiu, a visibilidade da Capoeira Angola era tão pequena que se dizia que ela era coisa do passado. Nesse contexto, falar de capoeira significava fazer referência apenas à Capoeira Regional, estilo eclético que surgiu como “luta regional baiana” associado ao nome do Mestre Bimba, e que se tornou amplamente conhecido e praticado.

No início da década de 1980, a criação do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP) no Rio de Janeiro e, posteriormente, na Bahia prenunciava uma mudança profunda de cenário. Fundado por Pedro Moraes Trindade, o Mestre Moraes, o GCAP implementou um conjunto de ações voltadas para a revalorização da Capoeira Angola e para o reconhecimento da importância de mestres antigos e ilustres, como o próprio Mestre Pastinha. Com um discurso que afirmava as raízes africanas da capoeira e denunciava as injustiças sofridas por tantos capoeiristas e afrodescendentes, este grupo foi precursor de um movimento que se tornou amplo e diversificado.

Através da realização de eventos em homenagem ao Mestre Pastinha, o GCAP conseguiu reunir antigos praticantes da Capoeira Angola e atrair novos admiradores e interessados em se iniciar neste jogo tradicional. O formato destes eventos inovava posto que criava pontes entre os praticantes da Capoeira Angola e outros segmentos da sociedade como: lideranças religiosas, especialmente, ligadas aos Candomblés de Angola; organizações anti-racistas do chamado “movimento negro”; organizações envolvidas com outras formas de produção cultural negra; intelectuais e acadêmicos; gestores governamentais, especialmente da área cultural. Em alguns anos, estes eventos ganharam proporções



M. Pastinha com o famoso CECA - Centro Esportivo de Capoeira Angola - Pelourinho 1963

maiores, assumindo um caráter nacional e internacional, e começaram a ser realizados também por outros grupos de Capoeira Angola que foram sendo criados, principalmente, durante a década de 1990. Tais eventos foram se firmando como parte importante de um calendário regular de atividades que, ao mesmo tempo, ajudava a constituir a nova comunidade dos “angoleiros”.

Um aspecto importante do discurso e das ações implementadas pelos grupos de Capoeira Angola criados nesse período diz respeito à denúncia do racismo no Brasil. Os eventos promovidos em memória do Mestre Pastinha, realizados na data do seu falecimento (13 de novembro), logo se tornaram parte da agenda de comemorações e reflexões em torno do Dia Nacional da Consciência Negra (20 de novembro). Mais do que uma coincidência de datas, tal aproximação revela um processo de crescente politização no universo da Capoeira Angola, sintonizado com o que ocorria de maneira mais geral na cena cultural negra da Bahia. Por essa via, os indivíduos que participavam dos grupos de Capoeira Angola, bem como de outros grupos culturais, encontraram formas de participação política fora dos canais tradicionais da política formal. E vale destacar que, no caso da Capoeira Angola, a afirmação do compromisso com a luta anti-racista ocorreu sem que modelos separatistas fossem adotados, com os grupos se mantendo abertos à participação de quaisquer indivíduos afinados com estes ideais, e interessados em aprender e defender a Capoeira Angola.

Outro aspecto que merece destaque está relacionado à incorporação da preocupação com a questão de gênero, em um espaço historicamente construído como masculino. Emergiram temas como “a mulher na capoeira” e a alusão a lideranças femininas importantes na história africana – como a Rainha Nzinga. Além disso, a partir da década de 1990, as primeiras mulheres receberam os títulos de “Contramestre” e “Mestre”, refletindo o reconhecimento por parte de seus Mestres e da comunidade em geral. Por fim, a partir da segunda metade dos anos 1990, surgiram grupos liderados por mulheres, como o Grupo Nzinga de Capoeira Angola, e começaram a ser realizados eventos tratando, especificamente, da questão de gênero, não apenas no Brasil, mas também nos Estados Unidos e Europa.

A esta altura, cabe fazer referência ao fato de que a reorganização e crescimento dos grupos de Capoeira Angola que teve início no Rio de Janeiro e Salvador, alcançou outras cidades brasileiras, e ganhou contornos internacionais com a criação de grupos e a realização de eventos também em cidades de outros países, como Estados Unidos, Alemanha, Itália, Espanha, França e Portugal. A inserção da Capoeira



reprodução capa do cd Capoeira Angola from Salvador Brazil , GCAP, 1995

Angola nos fluxos globais da cultura negra é, atualmente, uma realidade, refazendo percursos que atravessam o Atlântico, assim como fizeram em condições bem distintas os navios negreiros do passado.

Como resultado das múltiplas transformações por que passou a Capoeira Angola nas últimas décadas, aqui rapidamente mencionadas, chama a atenção o fato de que a “comunidade” da Capoeira Angola se formou sem construir laços de dependência em relação ao Estado e atravessando as fronteiras nacionais, o que ajudou a constituir o que já foi referido como a “diáspora da capoeira no mundo”. Esta se tornou uma comunidade muito heterogênea, incluindo pessoas de origens étnicas e raciais, classes sociais, nacionalidades, gêneros, idades e orientações sexuais distintas, e este tem sido o pano de fundo para as construções identitárias dos “angoleiros” e “angoleiras”. Portanto, afirmar-se como “angoleiro(a)” hoje implica lidar com tal diversidade, afastando qualquer ideal de pureza e homogeneidade.

As contribuições do movimento recente dos angoleiros e angoleiras são inúmeras e não se limitam à cultura negra e à sociedade brasileira, mas têm alcance global. Entre estas, vale destacar as seguintes:

- A produção de outros modelos de estética negra e de usos do corpo negro, que se contrapõem à super exposição e comercialização incentivada pela indústria do entretenimento e do turismo;
- A implementação de ações de inclusão social notadamente nas áreas de cultura e educação para a cidadania, tendo como público alvo crianças, adolescentes, estudantes, jovens, portadores de deficiência, etc..
- A produção cultural negra em geral. Como símbolo de uma brasilidade mais negra, multicultural, a Capoeira Angola também está presente, assim como a Capoeira Regional, no artesanato, nas artes plásticas, dança, música (discografia), áudio-visual (vídeos, filmes, fotografias), literatura (livros, revistas), meios digitais (*home pages*), moda (*street/sport wear*), etc..

Apesar destas e de tantas outras contribuições, a Capoeira Angola ainda espera pela implementação de uma política pública anti-racista e multicultural, desenhada para a capoeira em geral. Neste momento, quando se discute a adoção de políticas compensatórias no ensino superior, e até no mercado de trabalho, é necessário ampliar esse debate de modo a incluir as expressões culturais negras, como a capoeira, que foram objeto de mecanismos formais e informais de repressão. E esta continua enfrentando repetidas tentativas de normatização, como as propostas que prevêem a exigência de diploma de nível superior para o ensino da

foto: Renata Honen



C.M. Poloca, C.M. Janja e C.M. Paulinha (São Paulo, 2003)

capoeira. O desenho e a adoção de uma tal política, como foi anunciado recentemente pelo Ministro da Cultura, Gilberto Gil, viria a atender não apenas aos anseios da comunidade de angoleiros e angoleiras, mas também às sugestões de organismos internacionais, como o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), que no seu relatório sobre o Índice de Desenvolvimento Humano 2004 destaca a existência de uma relação direta entre diversidade cultural e resolução de conflitos nas sociedades contemporâneas.

PAULA BARRETO, Contramestre Paulinha, é doutora em sociologia, professora da UFBA e coordenadora do INCAB em Salvador.

Reflexão sobre as diversas gerações presentes no

GRUPO NZINGA

Por Dália Rosenthal

Observar as diferentes gerações presentes no Grupo Nzinga me faz pensar: Quais são os tempos do corpo? Em que medida a Capoeira Angola pode atuar como instrumento de conscientização das diferentes necessidades que cada idade do corpo anseia? Pelo que pude observar neste tempo de convívio no grupo, em cada um dos sub-grupos (crianças, adultos e senhoras) a capoeira atua de uma forma diferente no sentido de estruturação.

Nas crianças ela se dá por uma moldagem daquilo que está disperso pela idade e que vem na forma de integração a um grupo com direitos e deveres, que são seguidos de determinadas regras objetivas ou subjetivas. Ou seja, a disciplina específica que faz parte da Capoeira Angola, que no caso destas crianças atua muito positivamente. É visível o crescimento interno de cada uma dentro de suas potencialidades pessoais. Ajustam o que lhes sobra e buscam o que lhes falta de uma forma lúdica e natural, além do indiscutível aprendizado na vivência de grupo.

No caso das senhoras, em minha opinião, a estruturação se dá pelo resgate de um corpo que muitas vezes foi abandonado pelo cotidiano em seu tempo desatento e muitas vezes viciado de movimentação. Durante os treinos, a movimentação tradicional sofre uma reapropriação livre, no sentido da dança e do encontro com a espiritualidade. Aqui, ao invés da moldagem presente nas crianças, o que se dá, é um amolecimento de estruturas enrijecidas pela vida. A importância disso para elas mesmas se revela no compromisso e na preparação destas mulheres para o dia e o momento do treino de capoeira.

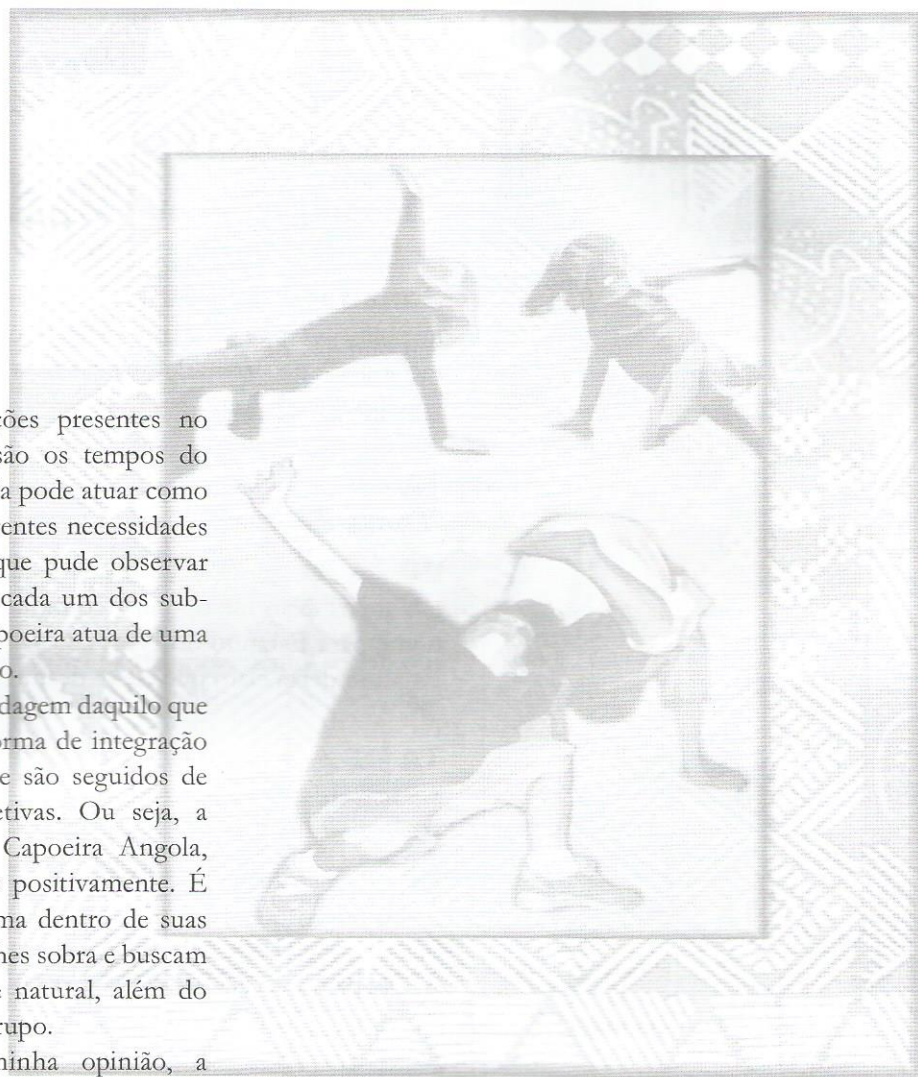


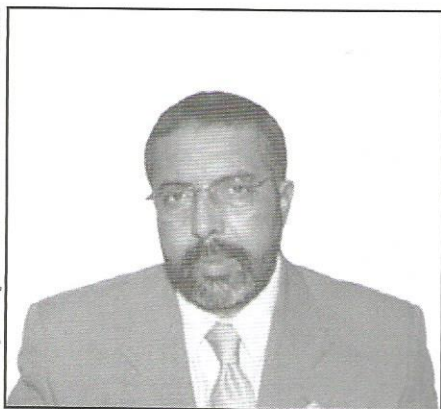
foto-montagem R.H

DÁLIA ROSENTHAL é artista plástica e integrante do Grupo Nzinga-SP

ENTREVISTA

SENADOR PAULO PAIM

reprodução - www.cidadesdobrasil.com.br



Senador Paulo Paim

Por Swai, Lia e Ana Luiza

Toques d'Angola - *A quem se destina o Estatuto da Igualdade Racial? Qual a necessidade de se legislar para este segmento em especial?*

Senador Paulo Paim - O Estatuto da Igualdade racial reúne um conjunto de políticas em benefício dos afro-brasileiros, negros e pardos. As desigualdades raciais, que decorrem de práticas de discriminação racial, precisam ser atacadas com políticas focalizadas. O Estatuto surge dessa necessidade.

TA - *Porque o nome de "Estatuto da Igualdade Racial" e não, por exemplo, o de "Estatuto do Negro"?*

PP - A intenção é fazer uma alusão ao quadro de desigualdades entre negros e brancos. Não me oponho, contudo, a que uma emenda de plenário altere o nome para Estatuto do Negro. O fato importante é que o artigo primeiro do Estatuto deixa claro que ele se destina aos afro-brasileiros.

TA - *Entre os pontos mais sensíveis do Estatuto está a política de cotas para negros nas universidades. Qual a importância desta medida e como está sendo recebida pelos congressistas?*

PP - Precisamos ampliar o número de estudantes negros em nossas universidades. Ainda no período da escravidão, havia uma ou outra exceção, como na Faculdade de Medicina da Bahia em 1872. A Engenharia do Rio contou com os Rebouças desde sua fase inicial de planejamento. A Politécnica da USP surgiu pelos esforços de Teodoro Sampaio. São muitos os exemplos que precisamos trazer à memória para que não se pense que os negros só entram na Universidade pelas cotas. Não é verdade isso. As cotas são necessárias para ampliar essa participação além dos 2% que já conquistamos. O projeto do senador José Sarney, aprovado no Senado, foi incorporado ao Estatuto. Esse me parece um ponto hoje de menor conflito, em razão dos avanços realizados nas universidades federais.

TA - *Qual a importância das religiões afro-brasileiras serem contempladas pelo Estatuto? Como a Bancada Evangélica reage a estas propostas?*

PP - Há, infelizmente, manifestações de intolerância contra as religiões de matriz africana em diversas regiões do Brasil. O capítulo III do Estatuto é para assegurar a liberdade de consciência e de crença dos afro-brasileiros. Não sei se há oposição. O Estatuto foi aprovado por unanimidade na Comissão Especial, no início de dezembro de 2002.

TA - *Percebemos um forte direcionamento do Estatuto para as necessidades das comunidades quilombolas. Esta é uma questão central?*

PP - Sem dúvida. Uma coisa é proclamar direitos. Outra coisa é efetivamente usufruir desses direitos na prática. O Art. 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, que assegura às comunidades remanescentes de quilombos a propriedade definitiva de suas terras, precisa ser cumprido. Afinal, a Constituição foi promulgada em 5 de outubro de 1988.

TA - E quanto às questões de gênero? O estatuto prevê políticas voltadas especificamente para as mulheres negras?

PP - Falta um capítulo específico sobre a mulher negra e ele está sendo providenciado, para uma emenda de plenário, pela Articulação Nacional de Mulheres Negras.

TA - *Existe uma determinação específica sobre a Capoeira no Estatuto. Qual a importância desta determinação?*

PP - Há um capítulo sobre cultura, há uma outra referência no capítulo que define os objetivos do Fundo de Promoção da Igualdade Racial. Mas, veja, esse projeto é uma construção do Movimento Negro e está aberto ainda para sugestões que permitam aperfeiçoá-lo. Temos que mobilizar e construir emendas que atendam essas justas expectativas que vocês levantam.

TA - *A diferenciação entre Capoeira Angola e Capoeira Regional está reconhecida no cumprimento desta determinação?*

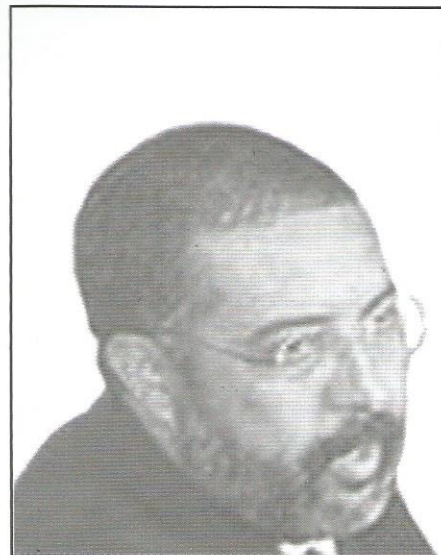
PP - Não, mas nada impede, se é uma demanda do movimento social, que venha a constar do Estatuto. A matéria está em fase de debate, o que significa sempre a possibilidade de acordos e aperfeiçoamentos.

TA - *Qual a previsão para a aprovação do Estatuto no Congresso Nacional?*

PP - O Estatuto está na Mesa do Plenário. Vai depender de pressão.

TA - *Existe a possibilidade das determinações do Estatuto da Igualdade Racial serem veiculadas pelos meios de comunicação, como uma forma de divulgar os direitos da população negra?*

PP - Há um importante capítulo sobre os meios de comunicação. Inclusive com alusão à valorização da herança cultural afro-brasileira, o que inclui a capoeira, obviamente. Queremos assegurar a presença, a visibilidade de negros e pardos em toda a programação. Mas também queremos assegurar a participação dos nossos nos serviços de consultoria, conceituação, produção e realização de filmes, programas e peças publicitárias.



Detalhe, foto José Cruz, Agência Senado

SWAI ROGER TEODORO CLEAVER é historiador e integrante do Nzinga-DF.

LIA MARIA DOS SANTOS é estudante de Artes Plásticas na UnB e integrante do EnegreSer - Coletivo Negro na Unb.

ANA LUIZA FLAUZINA é mestranda de Direito na UnB e integrante do EnegreSer - Coletivo Negro na Unb.

Leis da IGUALDADE

Por Kárin Teixeira Araújo

Metaforizados pelo movimento negro como o “World Trade Center” da discussão racial, os diversos projetos recentes de cotas para negros em instituições de ensino e no mercado de trabalho do Brasil significam, para aqueles que defendem sua implementação, a oportunidade de enfrentamento da ação velada do racismo e da discriminação racial na sociedade brasileira, na medida em que as cotas constituem uma ação direta de combate às desigualdades produzidas por eles. Para um país construído sob a égide do mito da democracia racial, as cotas tornaram-se uma forma eficiente de trazer à tona questões silenciadas e oprimidas, que são determinantes em relação aos nossos referenciais culturais, morais, políticos e identitários.

Muitas vezes o debate sobre as cotas ensejou uma resistência relacionada aos princípios da *meritocracia*, que pressupõe a necessidade do mérito para o ingresso ao ensino superior, determinado através do vestibular. Preocupações acerca da queda da qualidade do ensino explicitavam a reprodução de ideologias racistas, reafirmando-se a crença de que vivemos sob um regime de relações raciais harmoniosas, fundamentadas na miscigenação brasileira e de que a pobreza é o real problema da nossa população. “Não sou racista e sempre tive amigos negros”. Não obstante, lembro-me de que a apresentação de um projeto de cotas para negros na UnB desencadeava prontamente a pergunta: “Por que não para pobres?”

No decorrer de 2002, ano de eleições presidenciais e o último da presidência de Fernando Henrique Cardoso, o debate sobre relações raciais ganhou espaços na mídia. O acirramento da discussão teve como centro as políticas compensatórias e ações afirmativas para negros. Nesse ano, o governo colocou em pauta a implementação de

cotas para negros no funcionalismo público. Para entender essa postura, é preciso lembrar que de 31 de agosto a 7 de setembro de 2001 foi realizada a III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, em Durban, África do Sul. A delegação brasileira era constituída de cerca de quatrocentos delegados. Essa participação veio corroborar posições do Governo Federal que já vinham sendo sinalizadas desde 1996.

Durante os dois últimos anos, a discussão ganhou novos contornos, respondendo aos questionamentos da sociedade, da mídia e dos próprios legisladores e demais interessados neste tema. O centro do debate se deslocou, então, de cotas para estudantes negros, para cotas para estudantes de escola públicas.

Em 20 de maio de 2004 foi apresentado à Câmara dos Deputados o projeto de lei 3.627, de autoria do ministro da Educação, Tarso Genro, que institui o Sistema Especial de Reserva de Vagas para estudantes egressos de escolas públicas, em especial negros e indígenas, nas instituições públicas federais de educação superior. Afinal, como afirmou o próprio ministro Genro, o Brasil é signatário da Convenção Internacional Sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial da Organização das Nações Unidas desde 1967, mas somente na última década do século XX começou a preparar mecanismos para efetivar os compromissos assumidos. Para ele, o atraso por si só já justifica a iniciativa de políticas de ações afirmativas no âmbito da educação.

Considerando a existência de projetos anteriores que ainda tramitam no Congresso com semelhante objetivo, o ministro da Educação argumentou que nem sempre esses projetos consideram as experiências vividas pela sociedade civil, ou mesmo as políticas desenvolvidas pelo Poder Executivo ao longo dos últimos anos. Construído com a participação de representantes de vários setores da sociedade civil organizada, como reitores

de universidades, entidades de classe dos docentes, representação dos estudantes e entidades que desenvolvem cursos preparatórios para vestibulares entre negros e carentes, o projeto procura suscitar uma adoção racional da política de cotas, distribuindo-as proporcionalmente pela composição étnico racial das unidades federativas.

Combinando critérios de inclusão por razões específicas de etnia com critérios universais de renda para acesso ao ensino público superior, o projeto prevê o benefício dos estudantes de menor poder aquisitivo, indicado indiretamente pela permanência no sistema público de ensino. Essa combinação é também subsidiária para hipótese das cotas para negros e membros de comunidades indígenas não serem preenchidas por insuficiências circunstanciais, como falta de contingente de estudantes negros. Ao prever a distribuição proporcional das cotas, a proposta esbarra de novo na complexa identificação étnica, objeto de muitos debates na última inscrição de candidatos ao vestibular da Universidade de Brasília. A composição étnica a ser considerada é institucional, baseada em dados do IBGE.

Vale ainda ressaltar a proposição, no dia 31 de março de 2003, do Estatuto da Igualdade Racial na Câmara dos Deputados, como forma de instrumentalizar o Estado para a adoção de novas medidas de ações afirmativas públicas. Com resoluções inéditas para a inserção da população negra nos cargos do poder público, o governo começa a desenvolver uma legislação que pode auxiliar na regulamentação de ações afirmativas. Dentre outros pontos, o estatuto prevê a classificação racial em documentos pessoais, a incorporação da disciplina "História Geral da África e do Negro no Brasil" nos currículos de ensino fundamental e médio, cotas de 20% para negros em cargos comissionados, em propagandas publicitárias, em empresas com mais de 20 empregados, em concurso público, cursos de graduação e programas de crédito educativos. Entretanto, o projeto de lei que propõe o estatuto ainda continua em tramitação, apensado ao projeto de lei do senador José Sarney, que institui ações afirmativas em prol da população brasileira afro-descendente.

Já o projeto do Ministro Genro suscitou a apresentação de emendas solicitando a inclusão da categoria "pardo" entre os beneficiários do sistema, em acordo com os dados do último Censo, salientando-se que no texto original do projeto já constava a categoria "pardo". Adicionalmente, propõe-se a separação entre as reservas de vagas étnicas e de estudantes provenientes de escolas públicas e a preferência pela PNAD como fonte de dados para formulação dos parâmetros para a garantia

da proporcionalidade étnica. A preocupação é garantir a contemporaneidade dos dados, considerando o registro anual do dado raça/cor da população.

O ponto sensível do projeto é: quem atribuirá a identidade étnica desses estudantes? Se considerarmos a dinâmica parlamentar brasileira e os grupos participantes na formulação do projeto, não podemos ignorar, por exemplo, a ação de representantes de cursos pré-vestibulares que tentam remediar a angústia de sua clientela, majoritariamente branca, que se vê ameaçada pela ascendência educacional do outro, o afro-descendente, o negro. Não obstante, é notório que esse racismo manifesto em ações veladas é muito mais caro à sociedade brasileira do que combater as desigualdades geradas por um sistema injusto e segregacionista. Com um desfecho no mínimo irônico e contrariando a evidência empírica dos últimos estudos estatísticos do próprio governo, a promoção da igualdade está agora focada na população pobre e não mais na população afro-descendente, baseada na premissa de que se a grande maioria da população pobre do país é também uma população negra, dará tudo certo no final. As instituições terão 240 dias a partir da data de aprovação para aplicar a lei e dez anos para avaliar e rever a eficácia do sistema.



KÁRIN TEIXEIRA ARAÚJO é antropóloga e integrante do Nzinga – DF

O DEBATE RACIAL

em torno das Cotas nas
Universidades Públicas Brasileiras

Por Cidinha da Silva

O debate sobre as ações afirmativas (AA), no Brasil, tomou proporções globais, a partir das propostas apresentadas pelo governo brasileiro durante a III Conferência Mundial Contra o Racismo (III CMCR), ocorrida na cidade de Durban, África do Sul, de 30 de agosto a 07 de setembro de 2001. Importa salientar que os Movimentos Negro (MN) e de Mulheres Negras (MMN) desempenharam papel fundamental no processo de negociação e pressão sobre o Governo Federal para que medidas¹ de combate às desigualdades raciais fossem adotadas antes mesmo da Conferência. O IBGE² e o IPEA³, principais órgãos responsáveis pela produção e análise dos indicadores socioeconômicos brasileiros, posicionaram-se quanto à premência da adoção de políticas de AA no país, para produzir condições de equidade para a população negra.

De 1999, data da implementação do Projeto Geração XXI⁴, primeiro projeto a se auto-denominar como ação afirmativa no Brasil, até 2001, ano da III CMCR, o debate sobre as AA migrou da defesa do universalismo do acesso a oportunidades e da igualdade formal, como direito constitucional garantido a todos/as, para o problema metodológico de definição da pessoa negra. Instalou-se o dilema da suposta impossibilidade de definir “quem é negro/a no Brasil” (num contexto de garantia de direitos) e também uma polarização ideológica entre ser a favor ou contrário/a às cotas. Nesse ínterim, as últimas pesquisas do IPEA e do IBGE confirmaram as desigualdades entre pessoas negras e brancas, com destaque para as áreas da educação e do trabalho.

Assim, as primeiras medidas discutidas em âmbito nacional foram as cotas numéricas e não a necessidade de que os diversos atores e atrizes políticos promovessem ações e políticas destinadas a combater o racismo e corrigir seus efeitos prolongados e tenazes. Em larga medida, adotou-se este caminho devido às propostas governamentais anteriormente mencionadas.

Nesse debate, a expressão cotas numéricas foi e continua sendo confundida com ação afirmativa. Isto é um equívoco, em algumas situações deliberado, em outras, fruto de ignorância. As cotas são apenas um aspecto ou possibilidade da ação afirmativa que, em muitos casos, têm um efeito pedagógico e político importante, posto que forcem o reconhecimento do problema da desigualdade e a implementação de uma ação concreta que garanta direitos (ao trabalho, à educação, à promoção profissional) para as pessoas em situação de inferioridade social.



Um exemplo do impacto simbólico da presença negra propiciada pelas cotas é o ensino universitário no Brasil. De dezembro de 2001 (UERJ) a setembro de 2004, dez universidades públicas, das quais, seis estaduais (UERJ, UNEB, UEMS, UNICAMP, UEGO E UEMG) e quatro federais (UnB, UFAL, UFPR e UFBA) adotaram medidas para promover a entrada de estudantes negros/a em seus cursos de graduação. Entretanto, não são políticas exclusivas para negros/as, sendo contemplados também portadores/as de deficiência física, indígenas e estudantes oriundos/as de escolas públicas.

Embora em todos os casos o mote para as políticas de AA tenham sido as reivindicações das organizações negras, apoiadas por outros/as profissionais comprometidos/as com os estudos sobre relações raciais e superação das desigualdades, sua concepção responde à resistência atávica das instituições do país em fazer a discussão dura sobre a assimetria socioeconômica vivenciada pela população negra. Dessa forma, os agentes institucionais decidiram que, outros “grupos excluídos” deveriam ser contemplados. Ainda que compreendamos que estes grupos também mereçam tratamento diferenciado, pelos debates que acompanhamos, esta decisão parece ter sido tomada mais por dificuldade de pensar a questão racial negra em profundidade, do que por real solidariedade aos demais grupos em questão.

A maior parte das políticas de AA implementadas pelas universidades públicas brasileiras restringe-se à definição de percentuais ou cotas para negros/as (20% das vagas, predominantemente), para egressos/as de escolas públicas (20% das vagas, o mais das vezes) e para indígenas (5% das vagas), agregando-se em alguns casos os portadores de deficiência física (UEMG, por exemplo). A política de AA da UNICAMP configura-se como exceção, haja vista que não determina cotas para os/as beneficiários/as. O mecanismo adotado é a pontuação diferenciada para quem vem de escola pública (30 pontos de frente) e para quem se auto-declara negro/a (40 pontos extras).

Outra característica importante das políticas de AA em vigor é a preocupação central com o estabelecimento de mecanismos que garantam o acesso de setores sociais tradicionalmente ausentes das universidades, sem, no entanto, propor estratégias subseqüentes para garantir a permanência e o sucesso dessas pessoas na vida acadêmica. Duas exceções conhecidas são a UnB e a UFBA, que apresentam programas complementares⁴ ao estabelecimento das cotas.

A Universidade foi o primeiro espaço educacional para o qual MN e o MMN apresentaram suas propostas de AA, por três motivos prioritários, a saber: (1) quando o Governo se manifestou sobre as AA em 2001, falou em

cotas para negros/as nas universidades e então, “colocou o bode na sala”, ou seja, estabeleceu o tema na agenda política; adicionalmente, (2) o déficit de negros/as nessas instituições é brutal⁵. Finalmente, (3) a importância estratégica da universidade na formação dos quadros de direção do país, para além da produção do conhecimento.

Caracteriza ainda o debate sobre as AA, a escolha das denominações de pertencimento racial dos/as beneficiários/as, a saber: pretos e pardos, negros e pardos, afro-descendentes e negros. Este aspecto tem sido motivo de muitas críticas, baseadas na improbabilidade de uma classificação racial precisa no país. Reconhecemos que o sistema de classificação racial do Brasil é complexo, mas temos certeza de que ele não é obstáculo para a adoção de cotas e outras ações afirmativas de enfrentamento das desigualdades raciais. Somos um povo inventivo e competente para também criar um sistema complexo de resposta às idiosincrasias do racismo brasileiro, que quer nos aprisionar em definições estético-cromáticas. A pessoa negra é aquela que se identifica como negra, e/ou, que assim é tratada e, no Brasil, “todos sabem como se tratam os pretos”⁶.

CIDINHA DA SILVA é historiadora, organizadora de “Ações Afirmativas em Educação: experiências brasileiras” (Summus/Seio Negro, 2003); co-editora da Toques d’Angola e integrante do Nzinga – SP.

NOTAS

¹ As propostas do Governo brasileiro substancialmente diagnosticavam as desigualdades raciais e propunham cotas para negros/as nas universidades e no serviço público, a exemplo do que já fizera o Ministério do Desenvolvimento Agrário / INCRA, por meio da Portaria n.33 de 08/03/01 que apresentava como objetivos estratégicos: “formular e implementar políticas públicas que visem a democratização das relações sociais no ambiente de trabalho, independentemente do sexo, cor, raça e etnia dos atores envolvidos, e junto aos beneficiários e beneficiárias da reforma agrária e da agricultura familiar, inclusive em comunidades remanescentes de quilombos.”

² Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

³ Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

⁴ O Projeto Geração XXI é uma ação afirmativa fundamentada e dirigida na perspectiva do desenvolvimento humano sustentável que, por meio de uma proposta político-pedagógica inovadora, toma 21 jovens negros/as como sujeitos de direitos, produz condições de aprendizado e de desenvolvimento de talentos, acesso a novas linguagens e tecnologias, amplia as possibilidades de equidade nas condições econômicas, sociais e culturais, contribuindo para o aperfeiçoamento e fortalecimento da construção democrática no Brasil. O projeto é desenvolvido por Geledés – Instituto da Mulher Negra, em parceria com a Fundação BankBoston. Após 5 anos de desenvolvimento apresenta resultados substantivos, tais como o ingresso de 20 integrantes em universidades de reconhecido grau de excelência na cidade de São Paulo, em cursos predominantemente da área de Exatas (Matemática, Arquitetura, Engenharias de Produção e Mecatrônica e Computação), na qual a participação da população negra costuma ser ínfima.

⁵ Segundo estudo do IPEA, menos de 2% de estudantes negros/as estão matriculados/as nas universidades públicas e privadas do país e, dentre estas pessoas, apenas 15,7% concluem os cursos. Ver HENRIQUES, Ricardo. Desigualdade Racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90. Rio de Janeiro: IPEA, Texto para Discussão 807, julho de 2001.

⁶ Verso da música “Haiti” de Gilberto Gil e Caetano Veloso (1995).

CORPO e CABEÇA

nas palavras da historiadora ativista

Beatriz Nascimento

Por Alex Ratts

Suponho que esse artigo será lido por pessoas negras, brancas e de outras etnias. O sujeito que está em foco e o que escreve são negros. Os temas são relativos à cultura africana e afro-brasileira. Penso, então, nesse curto texto como um jogo de espelhos, em que a trajetória e as idéias de Beatriz Nascimento nos façam pensar em como nos posicionamos diante da trajetória e do pensamento dos afro-descendentes em terras brasileiras, mais especificamente no que diz respeito à construção do “corpo” e da “cabeça” para além das aparências e das imagens estereotipadas.

Beatriz Nascimento

Maria Beatriz Nascimento nasceu em Sergipe em 1942. Migrou com a família para o Rio de Janeiro, onde cursou e se graduou em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, aos 29 anos. Tornou-se estudiosa do tema quilombo, aliando estudos de toponímia (nomes de lugares), pesquisa de campo, além da comparação entre África e Brasil. Há registros seus em jornais e revistas como *Maioria Falante*, *Folha de São Paulo* e *Istoé Senhor* e publicou artigos em periódicos acadêmicos como *Revista de Cultura Vozes*, *Estudos Afro-Asiáticos* e *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*.

Beatriz Nascimento estabeleceu vínculos com os movimentos negros e procurou continuar sua carreira acadêmica com um projeto de pesquisa intitulado *Sistemas alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas*, apresentado no Curso de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal Fluminense. Ela realizou pelo menos uma viagem à África com a intenção de fazer a “viagem de volta” àquele continente, tendo em mente o sentido de liberdade das(os) africanas(os) que foram escravizadas(os), incluindo a construção dos quilombos.

Por mais de 20 anos, Beatriz proferiu palestras e conferências, escreveu artigos (referenciados na bibliografia deste texto) e poemas, que configuram uma obra que precisa ser re-conhecida. Em 28 de janeiro de 1995 ela foi assassinada, defendendo uma amiga frente a um marido violento. Naquele período estava cursando mestrado na UFRJ, com orientação do comunicólogo negro Muniz Sodré.

Cabeça e corpo negros

Uma das obras mais conhecidas de Beatriz Nascimento consiste na autoria e narração dos textos do filme *Ori*, dirigido pela socióloga e cineasta de origem judaica Raquel Gerber (Angra Filmes, 1989, 90min). Essa película documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, passando pela relação entre Brasil e África, tendo o quilombo como idéia central e apresentando, dentre seus fios condutores, parte da história pessoal de Beatriz.

O título do filme utiliza uma palavra iorubá, língua utilizada na religião dos orixás, que significa cabeça ou centro e que é um ponto chave de ligação do ser humano com o mundo espiritual. É dessa obra que extraímos os textos falados de Beatriz:

Ori significa uma inserção em um novo estágio da vida, em uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento.

A pessoa que se inicia no candomblé e “faz a cabeça”, refaz o percurso que Beatriz indica:

Então toda dinâmica desse nome mítico, oculto, que é o Ori, se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade. Na unidade primordial que é a cabeça, o núcleo. O rito de iniciação é um rito de passagem, de uma idade para outra, de um momento pra outro, de um saber pra outro, de um poder atuar para outro poder atuar.

As mulheres e os homens africanos viveram uma travessia de separação da terra de origem, a África. Nas Américas, passaram por outros deslocamentos como a fuga para os quilombos e a migração do campo para a cidade ou para os grandes centros urbanos. O principal documento dessas travessias, forçadas ou não, é o corpo. Não somente o corpo como aparência – cor da pele, textura do cabelo, feições do rosto – pela qual negras e negros são identificados e discriminados:

Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti. Velho companheiro das ilusões de caçar a fera. Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo/mapa de um país longínquo que busca outras fronteiras, que limitam a conquista de mim. Quilombo mítico que me faça conteúdo da sombra das palavras. Contornos irrecuperáveis que minhas mãos tentam alcançar.

O corpo é também pontuado de significados. É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Estes não constituem apenas encontros corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no espelho: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e complexões

físicas e com outras histórias.

O corpo é igualmente memória. Da dor – que as imagens da escravidão não nos deixam esquecer, mas também dos fragmentos de alegria – do olhar cuidadoso para a pele escura, do toque suave no cabelo enrolado ou crespo, no movimento corporal que muitos antepassados fizeram no trabalho, na arte, na vida. Um golpe de cabeça, um jeito de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito. Um jeito de corpo para entrar nos lugares onde negros não entram ou ainda são minoria desigual.

A cabeça sintetiza tudo isso. Rosto e cabelo são marcas da raça social e política que nos diferencia. Cabeça – intelecto, memória, pensamento. Cada um tem o direito de fazer essa viagem de volta. Olhar-se no espelho da raça e reconstruir sua identidade e seu corpo, pensando na sua trajetória e nas rotas do povo ao qual se sente vinculado. Beatriz é um de nossos ícones nessa hora.

ALEX RATTS é antropólogo e geógrafo, professor do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás e coordenador acadêmico do projeto *Passagem do Meio: qualificação de alunos/as negros/as para pesquisa acadêmica na UFG*.

BIBLIOGRAFIA

- NASCIMENTO, Beatriz (1974) Por uma história do homem negro. *Revista de Cultura Vozes*. 68(1), pp. 41-45.
- (1974) Negro e racismo. *Revista de Cultura Vozes*. 68 (7), pp. 65-68.
- (1977) Nossa democracia racial. *Revista IstoÉ*. 23/11/1977, pp. 48-49.
- (1982) Quilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: *Estudos Afro-Asiáticos* 6-7. Rio de Janeiro, CEA/UCAM, pp. 259-265.
- (1985) O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora* Nos. 6-7, pp. 41-49.
- (1990) A mulher negra e o amor. *Jornal Maioria Falante*. Fev-março/1990, p. 3.

Com a palavra,

A PERIFERIA

Por Wellington Lopes Góes

Localizadas a aproximadamente uma hora e meia do centro da cidade de São Paulo, casas amontoadas, favelas ou conjuntos habitacionais, habitados por pessoas exploradas. Exploradas por trabalharem oito ou mais horas por dia (isso é, quando têm emprego) e receberem pouco. Pouco que não dá nem para comer direito. Direitos que são violados a cada sala de aula fechada. Fechadas são as alternativas de um outro tipo de vida. Vidas que enchem os presídios. Presídios nos quais grande parte dos presos são pretos. Pretos vítimas de racismo conseqüente da escravidão. Escravidão parte de um sistema de acumulação de excedente. Excedente de vidas desperdiçadas, que não chegam aos 25 anos. Anos de resistência e luta dentro da periferia. Periferia marginalizada e esquecida...

É dessa realidade que jovens pretos(as) da periferia descrevem o seu cotidiano e se expressam todos eles. Inspirados por uma realidade nada agradável e que é refletida pelo movimento *hip-hop*. O movimento surge em meados da década de 1980, um período muito conturbado pelo qual passava o Brasil, caracterizado pelo final da ditadura militar, "movimento" por eleições diretas, grande discussão pelos direitos das crianças e dos adolescentes e um movimento negro muito atuante.

Feito por pretos(as), moradores(as) da periferia, o movimento *hip-hop*, através dos seus quatro elementos (*rap*, *break*, grafite e discotecagem), logo assume uma postura crítica e visão ampla da sociedade, denunciando a violência policial, a desigualdade social, o tratamento recebido pela população preta tanto nos espaços públicos como nos privados, marcas visíveis do racismo no Brasil.

Dentre os quatro elementos que compõem o movimento, sem dúvida alguma destacamos a importância do *rap*. Com um estilo próprio, batidas pesadas, o ritmo um pouco acelerado e uma levada contundente e discursiva, o



rap assume uma postura ofensiva no combate ao racismo, por meio de letras críticas e inquietantes, mostrando o lado podre da sociedade e suas contradições.

O movimento *hip-hop* também trouxe uma grande contribuição na parte organizacional da juventude preta da periferia. Surgem as “posses” de *hip-hop*. Dá-se o nome de posse à união de vários grupos do *rap*, grafiteiros, *djs* e *b-boys*, com o objetivo de realizar trabalhos comunitários, organizar debates, oficinas e seminários com o intuito de discutir problemas e possíveis soluções para o povo preto, proporcionando uma reflexão crítica da situação real, além da denúncia direta da violência que é gerada por um sistema que valoriza as coisas e não as pessoas.

Outro tipo de organização são os núcleos culturais existentes em algumas regiões da cidade, especificamente nas periferias. Esses núcleos passaram a desenvolver trabalhos não só dentro do *hip-hop*, com diversos temas que contemplam a prevenção às DSTs/AIDS, direitos humanos, Estatuto da Criança e do Adolescente, gênero e raça. Estão envolvidos também com os movimentos sociais, mostrando assim que o *hip-hop* pode ir além da simples descrição do cotidiano.

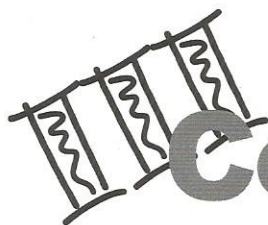
Outra contribuição importante do *hip-hop* no país se deu no processo de desvelar o mito da democracia racial, mostrando a real situação do negro na sociedade brasileira e as desigualdades enfrentadas. Além disso, o *hip-hop* trouxe também a discussão sobre a auto-estima e a auto-valorização da juventude preta, ao resgatar a história dos afro-descendentes e algumas referências do movimento negro, tanto no Brasil, como em outras partes do mundo.

Eis um pouco da experiência do *hip-hop* no Brasil, sempre problematizando e incomodando as elites, expressando as contradições, relatando a desigualdade social e racial, dando voz aos que não a têm, resgatando-os(as) da estória de medo a que estão expostos nas escolas.



WELINGTON LOPES GÓES, rapper, membro da Posse Força Ativa, estudante de Ciências Sociais e integrante do projeto de ação afirmativa “Afro-ascendentes”/Geledés.

ILUSTRAÇÃO R.H



Congresso Nacional de PESQUISADORES NEGROS: intelectualidade e compromisso político

Por Rosane da Silva Borges

Este ano foi realizado, no período de 6 a 10 de setembro, mais um Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (CBPN). A sede deste III Congresso foi São Luís do Maranhão, cidade dos tambores de Mina e crioula, cidade de “muro” baixo, onde a cultura popular, orquestrada pela população negra, desenha uma fisionomia singular à Ilha.

Sob o guarda-chuva das Ações Afirmativas e Educação, tema do Encontro, o CBPN se propôs a apresentar e avaliar a pesquisa científica a partir de um olhar racial, seguindo a trilha de encontros anteriores¹. As conferências, os painéis, os grupos de trabalho (GTs), as oficinas e outras modalidades deste III CBPN foram pensados para exercerem esta tarefa sob a rubrica de uma discussão em voga: políticas de discriminação positiva. Foram 14 grupos de trabalho (GTs), 19 mesas redondas (MRs), 11 mini-cursos (MCs), 13 oficinas (OF), 17 pôsteres, 5 sessões de vídeo que traduziram a tônica das reflexões contemporâneas no campo das relações raciais.

O Congresso chamou para si a responsabilidade de refletir sobre as Ações Afirmativas como medida indispensável para que se construa um projeto de inclusão que, efetivamente, atinja a população negra. A conferência de abertura, Intelectualidade Negra e a Pesquisa Científica, foi feita pela intelectual e expressiva militante do movimento negro Maria de Lourdes Siqueira (UFBA e Ilê-Ayiê). O tema de abertura deu o tom do que seria mais uma versão do encontro: é o momento em que pesquisadoras e pesquisadores negros de todo o país – ao todo 800 inscritos/as – trocam experiências, partilham um *modus operandi* de se fazer ciência, demarcam o campo das relações raciais nas fronteiras rígidas da Academia. Durante cinco dias, psicólogos(as), médicos(as), biólogos(as), historiadores(as), cientistas

sociais, jornalistas, publicitários(as), antropólogos(as), pedagogos(as), filósofos(as), e tantos outros profissionais apresentam temas e trabalhos variados num universo demasiadamente amplo, mas que convergem para uma questão, a questão racial.

A instalação e continuidade do Congresso representa um outro (novo?) tempo discursivo: em um setor em que tradicionalmente o negro não esteve presente como sujeito do conhecimento, pesquisadoras e pesquisadores negros mostram sua cara e alargam o leque de nossas múltiplas habilidades. Aliás, a realização dos Congressos coroa um esforço coletivo, principalmente da militância negra, de ver a população negra representada em diversas áreas da vida social, principalmente naquelas em que a nossa presença é mitigada.

Ao reunir um número expressivo de pesquisadoras e pesquisadores negros, esses Congressos vêm dando visibilidade a uma formação intelectual negra consciente de seu lugar de sujeito do conhecimento. Embora tenhamos um patrimônio que nos orgulha (Maria Firmina dos Reis, escritora, dona do primeiro romance abolicionista brasileiro, André Rebouças, Manoel Querino, Maria Carolina de Jesus, Milton Santos, José do Patrocínio e tantos outros), ser pesquisador(a) negro(a) é algo que vem sendo decantado em períodos recentes, a tal ponto da história do negro na Academia chegar a ser dividida, esquematicamente, em três fases. Para Borges Pereira, a primeira fase é caracterizada pela absoluta falta de diálogo entre Academia e relações raciais. No dizer de Arthur Ramos, vivia-se a conspiração do silêncio. A segunda, pelo estabelecimento de um diálogo cuja iniciativa coube aos estudiosos. Esta fase teve início com Florestan Fernandes e Roger Bastide na década de 1950 em São Paulo. Finalmente, a terceira e atual fase em que acadêmicos e militantes procuram situar-se simetricamente uns em relação aos outros”.

Estes(as) pesquisadores(as) mostram que sujeito

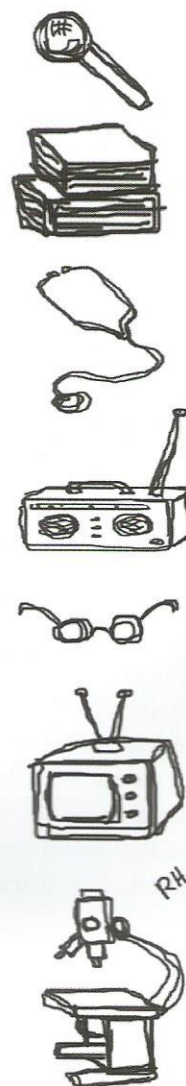
e objeto, no mais das vezes, não precisam ser entidades separadas como rege a lógica cartesiana. A separação sujeito versus objeto foi, durante muito tempo, o nó górdio das ciências. Boaventura de Sousa Santos nos diz que “a ciência moderna consagrou o homem enquanto sujeito epistêmico, mas expulsou-o enquanto sujeito empírico”. Expulso pela porta, o homem, enquanto categoria de análise, retorna pela janela.

A intelectualidade negra vem mostrando que podemos falar de nós mesmos como de qualquer outra coisa de forma criativa, sem impasses de ordem disciplinar/metodológica. Subvertemos o mito da neutralidade científica e provamos que é possível falar da história, falando de si próprio. Transitamos, sem constrangimentos, nas fronteiras da Academia e da militância.

Lélia Gonzalez muito nos ensinou em relação a isso: intelectual e ativista do movimento negro, Lélia soube exemplarmente conjugar a teoria e a prática política. Foi expoente tanto na militância quanto na Universidade, onde graduou-se em História, Geografia e Filosofia. Foi professora de algumas instituições de ensino superior no Rio de Janeiro, chegando, inclusive, a ser diretora do Departamento de Sociologia da Pontifícia da Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC nos anos 90. Entre outras coisas, foi membro do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras – IPCN, uma das fundadoras e membro da comissão executiva nacional do Movimento Negro Unificado, o MNU, entre 1978 e 1982, participou do Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo e foi co-autora com Candeia do enredo Noventa Anos de Abolição em 1979, por essa agremiação. Era uma leitora dedicada dos aportes psicanalíticos lacanianos.

Assim como em Lélia e tantos outros(as) intelectuais, muitos trabalhos e pesquisas desenvolvidos pelos pesquisadores presentes no III CBPN se colocam na visada da resposta a uma necessidade: trazer a lume vozes silenciadas, propiciar a escuta de tantas outras, tecer relatos até então interditos.

Esse silenciamento e interdição são um desafio que vem sendo enfrentado pelo(a) intelectual negro(a) de forma eticamente responsável e politicamente engajada. Nesses cinco dias intensivos de fecundos debates e reflexões, os(as) intelectuais negros (as) puderam, mais uma vez, ratificar que viemos para ficar e manchar as paredes do universo com as nossas mãos, que além de fazer (os nossos antepassados que o digam) são também potentes instrumentos na edificação do saber.



ROSANE BORGES é jornalista, integrante de Geledés – Instituto da Mulher Negra, doutoranda e pesquisadora do Núcleo de Jornalismo e Linguagem da Escola de Comunicações e Artes, USP.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1961.
- FERNANDES, Florestan. *Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Edusp, 1965.
- GONZALES, Lélia. “The Unified Black Movement”. Em: FONTAINE, Pierre-Michel (org.). *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California, 1985.
- PEREIRA, João Baptista Borges. “A Faculdade e a Questão Racial Brasileira”. *Informe FFLCH – USP*. São Paulo, v. 1. n. 11, 2000.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia, 5ª ed., 2001 (1ª ed 1934).
- REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2004 (publicado originalmente em 1859).
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1999.

NOTAS

- ¹ Além dos dois primeiros Congressos em Recife (2000) e São Carlos-SP (2002), foram realizados, ainda, nos últimos anos, o Senun – Seminário Nacional de Universitários Negros, em 1993 na cidade de Salvador, e o Encontro de Docentes, Pesquisadores e Pós-Graduandos Negros das universidades paulistas em Marília-SP, em 1999.

Por Bruna Pastro Zagatto

A identidade quilombola¹, da forma como é entendida hoje, é muito recente. Há vinte anos não se falava de quilombola enquanto um povo único, tampouco havia reconhecimento da existência dessa população. Falava-se de comunidades negras rurais, mas não se atribuía o termo quilombola, que insere uma dimensão histórica ao contextualizar os habitantes dessas comunidades dentro de uma experiência social, política e econômica específica, caracterizada pela exploração da força de trabalho negra e pela violência.

A fuga de milhares de mulheres e homens negros escravizados para lugares de difícil acesso, do Brasil colonial até o século XIX, manteve algumas comunidades isoladas até hoje. Prevalece no imaginário de muitas pessoas que os quilombos se extinguíram com o fim da escravidão. Na realidade, eles se mantiveram por vários séculos, misturando a sobrevivência no mundo passado e atual com as culturas e formas de vida afro-descendentes.

Quilombos de mulheres

Dentro dos quilombos, as mulheres se tornaram importantes lideranças comunitárias. No passado, muitas resistiram bravamente às buscas dos donos de escravos e, na atualidade, continuam resistindo às pressões dos donos de terras, especuladores, industriais. Como exemplo, citamos os quilombos Campinho da Independência, em Parati, Rio de Janeiro (GUSMÃO, 1995), e Conceição das Crioulas, em Salgueiro, Pernambuco (ARRAES, 2004), ambos fundados por mulheres. As famílias tradicionais descendem delas e suas histórias são sempre resgatadas pelos membros da comunidade, de forma a confirmar a constituição e o pertencimento ao grupo. A participação de todos na construção da própria história é o que lhes confere força e legitimidade para lutar pela titulação do território, passado de geração em geração.

Não só nesses, mas em vários outros quilombos do Brasil, as mulheres guardam a história oral das comunidades principalmente as mais velhas, que em alguns quilombos do Maranhão atuam e são chamadas de griôs². Elas sabem falar de seus antepassados africanos, da formação do quilombo ao qual pertencem, dos grandes acontecimentos do passado. Como educadoras, orientadoras, ou contadoras de histórias repassam para todos, adultos e crianças, um pouco de sua sabedoria. Como parteiras ou rezadeiras, são também elas que dominam o conhecimento das práticas curativas e do uso das plantas medicinais. Como mães de santo, mantêm a educação e a religiosidade de matriz africana, que prezam pela coesão da família biológica e religiosa.

Além dessas funções, as mulheres realizam outras tarefas, como o cultivo da roça, a criação de animais, o cuidado com os filhos e a produção de artesanato. Elas são força de trabalho ativa e permanente, realizando as tarefas domésticas e também dividindo com os homens os demais trabalhos. Esta situação revela a sutileza das relações de gênero nas comunidades quilombolas, onde o homem pode ser considerado chefe de casa no plano ideológico (isto é, na esfera pública o homem é o centro da autoridade familiar e comunitária), mas no conjunto de atividades, cabe às mulheres o exercício efetivo da chefia. Uma hipótese é que a aparente subordinação das mulheres seja parte do modelo construído de fora, a partir do sistema. Neste caso, pode estar no olhar de quem chega de fora, mas também na interação das comunidades com a sociedade do entorno e suas regras.

Algumas mulheres do quilombo Marambaia, Rio de Janeiro (ARRUTI, 2004), cuja principal atividade econômica é a pesca, descreveram que as tarefas a serem realizadas nas comunidades são divididas de forma semelhante entre os sexos. Homens e mulheres vão pescar juntos e o trabalho doméstico também é repartido. O cotidiano desse quilombo nos revela uma experiência diferente no que se refere à divisão sexual do trabalho que pode nos trazer reflexões sobre a possibilidade de vivências de igualdade de gênero na atualidade.

No entanto, essas mesmas comunidades têm que se relacionar com o resto do mundo, onde vigoram valores “universais” sobre o papel das mulheres na sociedade. Há uma grande quantidade de quilombos em que as relações de gênero se assemelham muito à situação do meio rural em geral. Por vezes, a aparente vivência de “igualdade” entre homens e mulheres no ambiente de trabalho esconde uma grande opressão das mulheres nos espaços doméstico e político.

Luta pela sobrevivência

Em muitas comunidades as possibilidades de emprego são muito restritas e os governos até hoje pouco agiram para reverter esse quadro. Algumas se encontram num profundo grau de pobreza, o que faz com que várias pessoas (principalmente os homens jovens) migrem em busca de trabalho, sobretudo nas grandes capitais.

Nesses casos, ainda que muitas mulheres insistam em permanecer e lutar pela comunidade, outras tentam melhorar suas condições de vida longe dos quilombos e acabam se empregando na cidade como diaristas, cozinheiras e trabalhadoras domésticas. Ali, o racismo restringe as já poucas oportunidades, diminuindo ainda mais as chances das mulheres negras quilombolas construir uma vida melhor.

No passado, muitos homens abandonaram os quilombos porque não acreditaram que eles pudessem continuar existindo com dignidade. As mulheres ficaram, resistiram e lutaram em dobro pela manutenção das comunidades. Diante das poucas fontes de renda, muitas quilombolas de todo o Brasil tomaram a iniciativa de buscar novas formas de sustentação dos quilombos, por meio do artesanato, principalmente. Acreditando que a mudança é possível, através da educação e da organização, as mulheres participam em peso das atividades e decisões para o bem de todos.

As produções de artesanato (bolsas, bonecas, tecidos, cestos, gamelas de barro, redes, doces...), feitas a partir de matérias primas locais (mais baratas e acessíveis), se tornaram alternativas para que as pessoas permanecessem nas comunidades. As atividades produtivas coletivas também fortaleceram a união entre as mulheres, proporcionando momentos de troca de idéias e articulação, além de favorecer a manutenção das atividades tradicionais (passadas de mãe/pai para filha/o, que valorizam a auto-estima do quilombo e refletem a identidade da comunidade).

Organizar para mudar

As primeiras associações quilombolas se formaram com objetivo de organizar a luta pela titulação das terras. Esse é um tema que mobiliza homens e mulheres e os une na

luta contra os fazendeiros e posseiros pelo direito territorial dos quilombos. Se quisermos estabelecer uma analogia com as organizações indígenas nesse campo, verificamos que os homens são os mais envolvidos na luta pela terra. No movimento quilombola, por sua vez, percebemos que as mulheres estão bastante envolvidas nos processos de titulação, gestão do território e desenvolvimento local. A partir disso, algumas pessoas (na maioria mulheres) preocupadas com o futuro dos quilombos, apostaram na revalorização do artesanato. Em diversos lugares surgiram projetos de artesãos que, pelo enfraquecimento da agricultura, buscaram novas atividades produtivas como fonte de renda coletiva.

Algumas dessas ações deram origem a projetos que mais tarde contaram com a parceria de organizações governamentais e não governamentais, além do apoio de agências internacionais. Em localidades como Conceição das Crioulas (PE) e Ivaporanduva (Vale do Ribeira, SP) importantes iniciativas partiram das mulheres, principalmente na elaboração de projetos de etno-desenvolvimento e manejo sustentável, assim como na luta pelos direitos quilombolas e o acesso a uma educação diferenciada.



Foto: Bruna Pasiro Zagatto

Mulheres quilombolas dançando tambor de crioula

BRUNA ZAGATTO é estudante de Ciências Sociais da USP e integrante do Nzinga-SP. Atualmente, desenvolve pesquisa de gênero em comunidades indígenas e quilombolas.

REFERÊNCIAS

ARRAES, Ticiano. Conceição das Crioulas. Disponível em www.imaginario pernambucano.com.br/artigo_conceicao_das_crioulas_ticianoarraes.doc. Acessado em 9 de setembro de 2004.

ARRUTI, José Maurício P. A.. Notícia sobre o Processo de Reconhecimento Oficial da Comunidade Remanescente de Quilombo da Ilha de Marambaia. “Artigo”. Informe On-Line nº 17, junho de 2004. Disponível em www.antropologia.com.br/arti/colab/a17-jruti.pdf. Acessado em 9 de setembro de 2004.

GUSMÃO, Neusa M. Mendes de. Terras de pretos, terras de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro. Ministério da Cultura. Fundação Palmares, 1995.

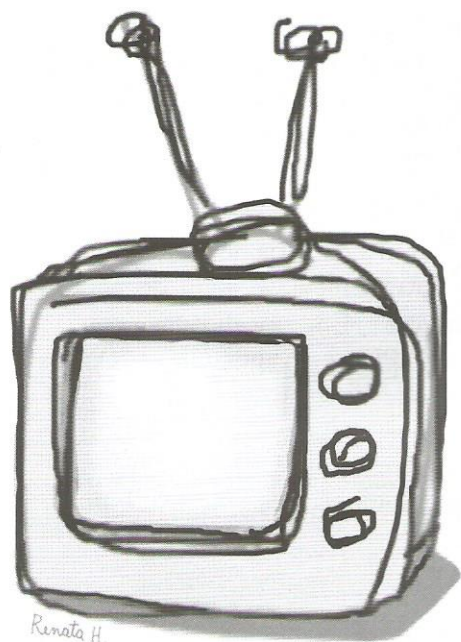
NOTAS

¹ Hoje uma designação comum para os habitantes dos quilombos.

² No oeste da África, palavra que designa poeta, cantor(a), músico(a) e contador(a) de histórias ambulante, responsável pela tradição oral de um grupo. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

TELEVISÃO, ESCOLA E RACISMO

Por Maisa Sobelman



Este pequeno artigo discorre acerca do poder dos meios de comunicação, particularmente a televisão, no estabelecimento de significações e hierarquias de valor na sociedade brasileira. Esta mídia não só estabelece valores sociais e modelos de comportamento, como também os critérios pelos quais tais valores passam a serem legitimados. A televisão, mediante seu discurso persuasivo e sua estratégia de legitimação pela repetição de imagens, passa a ser o aparelho social com maior poder no estabelecimento dos elementos do plano simbólico da nossa sociedade. São padrões de vida, modelos sociais estereotipados, significações. Entender o processo histórico que atribui este poder aos meios de comunicação na sociedade brasileira é vislumbrar a gradativa perda de influência e centralidade da escola na produção de significações ao longo da formação educacional em nossa sociedade.

O impacto da televisão em um país sem tradição letrada como o Brasil é avassalador. Por natureza, o processo reflexivo da formação escolar, lento e seqüencial, que gradativamente enriquece a conceituação das coisas, é incompatível com a velocidade da mensagem televisiva, de imagens produzidas em massa, nas quais informações são passadas sem possibilidade de discussão ou contraposição de idéias. Além de massificar os debates pelo falso discurso de que a realidade é assim como está sendo apresentada, a televisão tem o poder de introduzir na sociedade, de maneira quase hegemônica, o que lhe interessa, e no momento conveniente.

É o espetáculo das imagens, a forma mais desenvolvida da sociedade fundada sobre a produção de mercadorias e dos fetiches mercadológicos. O poder dos meios de comunicação na vida social banaliza o universo do vivido, apresentando pontos específicos, mas ocultando tantos outros. As atividades sociais são captadas pelo espetáculo para seus próprios fins, marcando o processo de alienação social em que há a substituição da realidade pela imagem. A perda de capacidade crítica sobre as informações e conteúdos apresentados são a maior evidência da alienação que a televisão provoca, de modo que "ser" algo é gradativamente substituído por "ter" algo.

Escola Frente O Espetáculo Das Imagens

Compreender o processo de inserção da mídia em nosso país e seus mecanismos de valorização e legitimação nos permite vislumbrar as razões pelas quais a educação escolar vem perdendo seu lugar formativo clássico. O fortalecimento do poder da instância das imagens e a fragilidade do sistema

educacional diante do sucateamento de suas instituições compõem o cenário de nossa discussão.

A televisão, através de seus mecanismos de linguagem altamente persuasivos, fala diretamente ao plano das paixões e dos desejos dos telespectadores (consumidores de informações e produtos). A lógica de repetição de imagens, sem oposição de idéias, sem neutralidade e que se realiza no inconsciente das pessoas, promove a legitimação de uma pseudo-realidade, que tende a ser acatada sem questionamento.

A dificuldade encontrada pela escola neste contexto tem como ponto de partida o fato de que as crianças ingressam na formação escolar já "iniciadas" pelas imagens, uma vez que já tiveram contato com este instrumento de comunicação desde seus primeiros anos de vida. Nessas condições, coloca-se a possibilidade de uma intervenção no processo de formação que estimule capacidade compreensão crítica do mundo.

Televisão E Racismo

O enfrentamento das práticas de discriminação racial e o combate ao racismo chegam à televisão como resultado do fortalecimento e conquistas dos próprios afro-brasileiros. Porém, cabe reconhecer que a questão racial é apropriada pela lógica televisiva e passa a ser reproduzida como mais um modelo de representação social. Assim, o racismo, que para ser combatido necessita ser definido como sistema e ideologia, buscando estabelecer e enfrentar suas raízes originais, é abordado através do ocultamento de certos aspectos de sua manifestação e reprodução social. Transformado em coisa, e apresentado na forma de padrões harmônicos de relação social, a televisão aborda o racismo de maneira quase invisível.

Do ponto de vista da mídia, as coisas existem (como e onde) a partir do momento em que ganham lugar na instância da imagem. Neste sentido, as práticas sociais de rebaixamento dos negros são apresentadas com naturalidade, e as desigualdades raciais são neutralizadas, banalizadas e mitigadas na falsa realidade social apresentada pela televisão.

Uma demanda dos movimentos negros é o estabelecimento de cotas para atores e atrizes negros(as) na televisão. Dispositivo nesse sentido consta, por exemplo, do Estatuto da Igualdade Racial, proposto pelo senador Paul Paim (PT-RS). Trata-se de medida polêmica por natureza, discutida tanto por aqueles que vêem aí um atentado à liberdade de criação, quanto pelos que a defendem como ação compensatória para corrigir desigualdades raciais evidentes. Este debate é muito amplo, mas no limite destas linhas cabe perguntar até que ponto a definição de cotas para negros e negras contribuirá no combate à discriminação racial? Afinal, basta lembrar como a

teledramaturgia no Brasil sempre perpetuou o imaginário escravista, atribuindo aos negros papéis de personagens subalternos. Ou seja, importa é assegurar que a estes sejam destinados papéis que propiciem uma exemplaridade social positiva e que se aborde a matriz africana sob nova luz.

Enfrentando A Hegemonia Da Televisão

É inegável que inúmeras produções televisivas podem ser úteis no processo educacional, assim como a mídia vem se apresentando como fundamental na construção de saídas que reduzam a exclusão racial em nossa sociedade. Ampliar o debate acerca do papel da televisão no estabelecimento das significações e hierarquias de valor sociais é ter a possibilidade de vislumbrar estratégias de ações que combatam sua hegemonia como aparelho de comunicação social.

No caso da educação, é preciso trabalhar com as crianças e adolescentes a capacidade crítica de ler as imagens televisivas, assim como cativá-los a falar sobre sua relação com a televisão. É preciso que a escola ofereça espaço para discutir os meios de comunicação. Recusar o uso dos meios de comunicação na atividade educacional é inconseqüente e legitimador do autoritarismo do espetáculo. É importante saber trafegar pelas vísceras da instância das imagens, conseguir dialogar racionalmente os diversos conteúdos com as crianças e adolescentes, para a livre formação de opinião destes.

No tocante à questão racial, é fundamental ter a clareza de que nenhum processo cultural de superação do racismo, do combate aos estereótipos e da discriminação se realizará sem a influência dos meios de comunicação. Porém, é preciso enfrentar as distorções dos meios de comunicação, sobretudo a televisão e sua teledramaturgia, no tocante a esta questão, buscando estratégias que dialoguem com estes conteúdos, como forma de enfrentar a invisibilidade e a suposta cordialidade do racismo no Brasil.

Para tanto, a televisão e seus realizadores precisam assumir suas responsabilidades enquanto poderoso aparelho de veiculação dos conteúdos culturais e sociais. Mas como poderá acontecer isto, considerando que ela não está prioritariamente voltada à integração social e política, mas, sobretudo ao mercado? Como cativar sua ética e responsabilidade social? Está posto um dos maiores desafios da sociedade brasileira neste século XXI.

ALINHAI

do corpo negro

DESENHANDO O ESPAÇO



Por Alex Ratts

O espaço não é desenhando apenas pelas formas arquitetônicas e paisagísticas. Nós seres humanos também o moldamos, imprimimos nossa marca e somos, de certo modo, influenciados pelo espaço. Nossas divisões sociais tornam-se, por vezes, divisões espaciais. Numa sociedade racializada e de passado escravista a corporeidade assume uma importância fundamental.

Rua E Arruaça

No Brasil colonial e imperial o corpo que foi explorado, exposto, amarrado, açoitado, mutilado e perseguido era sobretudo o negro, sem que se negue, obviamente, a dominação que se realizou sobre o corpo indígena. O corpo dos africanos e das africanas que portava marcas de etnias, como escarificações e penteados, passou por processos de desconstrução e reconstrução que envolvem ritos, ritmos e outras práticas culturais que se reconfiguraram em terras brasileiras (ARAÚJO, 2000).

Encontros de mulheres negras e homens negros em espaços públicos que foram classificados de profanos (o que aos olhos do colonizador pode incluir o que é sagrado para africanos, africanas e seus descendentes), receberam marcas negativas. Na ordem espacial brasileira, a rua é vista como o lugar da malandragem e da marginalidade, como também é o local de figuras como os “moleques de rua” e as “negras de ganho”. Viajantes, cronistas e literatos não titubearam em assinalar a correlação entre essa suposta desordem e a presença da “gente de cor” (DAMATTA, 1999: 55-57). A partir de variados mecanismos, o corpo negro continuou a ser rotulado e discriminado no Brasil pós-abolição, como ocorreu com encontros públicos de grupos negros além do carnaval e da religião. Alguns territórios negros constituídos no espaço branco se fizeram a partir de práticas culturais que são pronunciadas práticas corporais negras, a exemplo da capoeira e do *break*.

A relação entre corpo e espaço fica nítida nos ambientes públicos, sobretudo urbanos:

Como o homem percebe seu mundo? É através de seu corpo, de seus sentidos que ele constrói e se apropria do espaço e do mundo. O lugar, a porção do espaço apropriável para a vida – apropriada através do corpo – dos sentidos – dos passos de seus moradores, é o bairro, é a praça, é a rua (...) (CARLOS, 1996:20).

Como afirmei acima, a construção espacial se dá também através do corpo, ou seja, “temos territórios pensados à imagem do corpo” e este é “concebido como uma porção de espaço, com suas fronteiras, centros vitais, defesas e fraquezas” (AUGÉ, 1994: 59). A corporalidade se constitui nesse duplo movimento do exterior para o interior do corpo, sendo uma forma de estar e intervir no mundo:

Investimentos coletivos e individuais entrecruzam-se na territorialidade corporal. (...) Deslocando-se num território para conquistar, trabalhar ou celebrar (dançando, por exemplo), o corpo humano é a possibilidade silenciosa, mas ativa, de qualquer movimento de construção do mundo (SODRÉ, 2000: 457).

No campo da cultura e, por extensão, da corporeidade negra uma grande mudança se processou em vários planos, sobretudo ao longo do século XX. O que o africano passou a compor o que é ou o que se transmudou em afro-brasileiro, a exemplo da umbanda. Práticas culturais associadas diretamente a grupos negros foram apropriadas por segmentos brancos, a exemplo do samba e da capoeira (TRAVASSOS, 1999; MATSUMOTO, 2001). O que é étnico passou a compor ou tende a ser diluído no que é nacional. Por sua vez, o étnico também se recria.

A Linha De Cor E A Linha Do Corpo

O geógrafo Milton Santos propõe a corporeidade como um elo intermediário entre a individualidade e a cidadania no Brasil:

Costuma-se dizer que uma diferença entre os Estados Unidos e o Brasil é que lá existe uma linha de cor e aqui não. Em si mesma, essa distinção é pouco mais do que alegórica, pois não podemos aqui inventar essa famosa linha de cor. Mas a verdade é que, no caso brasileiro, o corpo da pessoa também se impõe como uma marca visível e é freqüente privilegiar a aparência como condição primeira de objetivação e de julgamento.

criando uma linha demarcatória, que identifica e separa, a despeito das pretensões de individualidade e de cidadania do outro. Então, a própria subjetividade e a dos demais esbarram no dado ostensivo da corporeidade cuja avaliação, no entanto, é preconceituosa (SANTOS, 2002: 159-160).

Ser negro em um país mestiço e que louva a mestiçagem é para muitos indivíduos um processo doloroso. A dor da cor pode ser a dor do corpo. Identificar-se como negro e não mais como pardo, sair da ambivalência racial (CARNEIRO, 2002), é passar igualmente por uma ressignificação corporal. É olhar para o corpo negro histórico que se espacializa. A corporeidade negra está presente na sociedade brasileira como marca de distinção. O corpo negro que se liberta, dentre outras maneiras, pela dança é portador da memória e da vontade de cidadania:

A memória são conteúdos de um continente, de uma vida, da sua histórias, do seu passado. Como se o corpo fosse o documento. E não é à toa, para o negro, que a dança é um fundamento de libertação. Como o negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer o cativo. Não esquecer, no gesto, que ele não é mais um cativo¹.

No campo das práticas corporais nos relacionamos com o espaço de maneira diferenciada e desigual. Numa cidade, por exemplo, muitos andam – os pedestres – e correm. Vários têm impedimentos físicos para o deslocamento. Alguns se escondem, outros estão expostos nas calçadas. Vários demarcam territórios pela identidade visual, pela estética corporal, pela música, pela linguagem, pela cultura. Poucos protestam, poucos dançam.

Tendo em vista a relação corpo e espaço, podemos indagar: Quais as correlações entre raça, corporeidade e cidadania que faz uma pessoa que pratica a capoeira, vivencia candomblé ou participa do movimento *hip-hop*, sendo ela negra, branca, “mestiça” ou de outra etnia? Qual o vínculo que se estabelece entre corporeidade, memória e raça para essa mesma pessoa? Ou seja, estando envolvida em uma prática cultural historicamente africana ou afro-descendente, em que espelho racial ela se vê?

Estendendo o rol de perguntas: Qual a imagem do corpo negro que temos? Corpos negros imemoriais, míticos, africanos? Corpos negros brasileiros lúdicos e sensuais? Corpos negros expostos nas cidades brasileiras, quase sem mística e sem ludicidade, trabalhando, “morando”, dormindo e se deslocando em condições aviltantes? Corpos negros ausentes dos espaços centrais da sociedade brasileira?

Na memória corporal (TAVARES, 2000) ou na difícil construção da cidadania, a linha do corpo negro continua desenhando o espaço. Fio da memória. Fio da identidade. Espelho:

O corpo e seus acessos, o corpo e seus limites, o corpo fora e dentro de seu meio ambiente cultural, o corpo como mecanismo de recalque ou como forma libertária. Afinal, o que é o corpo afro-descendente para os vários segmentos da sociedade brasileira? É preciso que olhemos para este corpo não apenas como um território que demarca bem a diferença racial, um termômetro que indica as tensões cotidianas resultantes das desigualdades

geradas pelo racismo. Este corpo também se constitui em conjunto de signos (INOCÊNCIO, 2001:192).

Da cabeça aos pés, repleta de signos, a imagem no espelho fala ao corpo que desenha o espaço. A todo lugar e momento os dois se fazem perguntas que tão cedo irão se calar.



ILUSTRAÇÕES R.H

ALEX RATTI é antropólogo e geógrafo, professor do Instituto de Estudos Sócio-Ambientais da Universidade Federal de Goiás e coordenador acadêmico do projeto Passagem do Meio: qualificação de alunos/as negros/as para pesquisa acadêmica na UFG.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Emanuel. "Negro de corpo e alma". In: ARAÚJO, Emanuel (Org.) Negro de corpo e alma. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, pp. 42-55, 2000.
- AUGÉ, Marc. Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, Papirus, 1994.
- CARNEIRO, Sueli. Dor da cor. Brasília: Correio Braziliense, 17/05/2002.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. "Definir o lugar?" In: CARLOS, A. F. A. O lugar no/do mundo. São Paulo: Hucitec, pp. 19-26, 1996.
- DAMATTA, Roberto. A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Rocco, 1999 [1984].
- INOCÊNCIO, Nelson Ode. "Representação visual do corpo afro-descendente". In: PANTOJA, Selma (Org.). Entre Áfricas e Brasis. São Paulo: Marco Zero, pp. 191-208, 2001.
- MATSUMOTO, Roberta K. "Capoeiras angola e regional: duas formas de entendimento e de integração". In: PANTOJA, Selma (Org.). Entre Áfricas e Brasis. São Paulo: Marco Zero, pp. 135-150, 2001.
- SANTOS, Milton. "Ser negro no Brasil hoje". In: SANTOS, Milton. O país distorcido. São Paulo: Publifolha, pp. 157-161, 2002.
- SODRÉ, Muniz. "Corporalidade e liturgia negra". In: ARAÚJO, Emanuel (Org.). Negro de corpo e alma. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, pp. 456-457, 2000.
- TAVARES, Júlio. "Educação através do corpo: a representação do corpo nas populações afro-americanas". In: ARAÚJO, Emanuel (Org.). Negro de corpo e alma. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, pp. 476-478, 2000.
- TRAVASSOS, Sonia Duarte. "Negros de todas as cores: capoeira e mobilidade social". In: BACELAR, Jeferson e CAROSO, Carlos (Orgs.). Brasil, um país de negros? Rio de Janeiro: Pallas, pp. 261-271, 1999.

NOTA

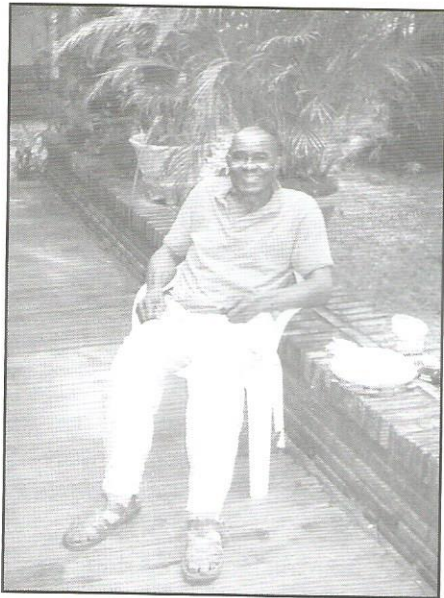
¹ Texto de Beatriz Nascimento para o filme Ori. Direção: Raquel Gerber. São Paulo, Angra Filmes, 1989.

ENTREVISTA

MESTRE JOÃO GRANDE

REENCONTRA COMUNIDADE ANGOLEIRA EM SALVADOR

Por Contramestre Poloca



Mestre João Grande, Salvador, 2004

Expressar em palavras as emoções sentidas nesses últimos quinze dias de agosto, durante a passagem do Mestre João Grande por Salvador, pode parecer difícil se a gente escolher demais as palavras, mas se, por outro lado, deixarmos a simplicidade e a sinceridade guiar nossos sentimentos, a tarefa se torna fácil. Ele é simples dentro da sua inocente profundidade e na precisão do seu movimento. Recebe-lo em nosso espaço, é como se nos abençoasse com o seu Ngunzo (força) e batizasse o nosso terreiro com sua mandinga.

Para quem não sabe, João Grande é um dos mais respeitados capoeiristas da atualidade. Discípulo direto do Mestre Pastinha, referência maior da capoeira angola, tem seu trabalho e sabedoria reconhecidos por todas as linhagens da capoeira, no mundo todo. Nos EUA, onde reside e ensina desde 1990, já foi agraciado com um título de doutor *honoris causa* (Universidade de Upsala) e outro do governo norte-americano (*National Heritage Fellowship in the Folk & Traditional Arts*), em homenagem à relevante contribuição à diversidade cultural daquele país.

Tive o privilégio de estar com ele em situações públicas e outras mais pessoais. Ele chegou dia 12, e logo fez questão de reencontrar figuras da capoeiragem baiana, como os Mestres João Pequeno, Moraes e René. No domingo, dia 15, aproveitando uma brecha em sua agenda, lá estava ele no Grupo Nzinga. Fizemos uma pequena roda, intimista. Foi muita Vibração Positiva. De lá seguimos para o terreiro de candomblé Tanuri Junsara (nação Angola), para a festa do inique “Tempo”. Foi um momento de puro encantamento.

Na quarta feira, 18, foi meu aniversário, mas a roda de comemoração seria no dia seguinte. Pedi ao Mestre que me desse de presente de aniversário a sua presença naquela roda. Parecia impossível, mas eu tenho sorte e ganhei o meu presente. Essa roda foi muito bonita e alegre. Contou também com as presenças ilustres do Mestre Valmir (FICA) e do Contramestre Boca do Rio (Zimba), de Cris (Acanne), Marco Aurélio, Janaina, Linda e outros.

No dia 20, recebeu da Associação Brasileira de Capoeira Angola (ABCA) o título de Embaixador da Capoeira Angola em Nova Iorque. O Mestre Gildo Alfinete chorou neste momento solene e também quando mostrou a bengala, a camiseta da CECA (Centro Esportivo de Capoeira Angola) e o pano desenhado e pintado pelo Mestre Pastinha. Fui convidado pelo homenageado para fazer o seu único jogo naquela noite. Tremenda honra.

Senti nele o desejo de impregnar-se com as coisas da terra, com as coisas do cotidiano das pessoas, da religião, do sotaque baiano, das coisas simples da vida. Na semana que se seguiu, o mestre foi desfrutar da tranquilidade de seu belo retiro na Ilha de Itaparica, onde pude realizar a entrevista que se segue.

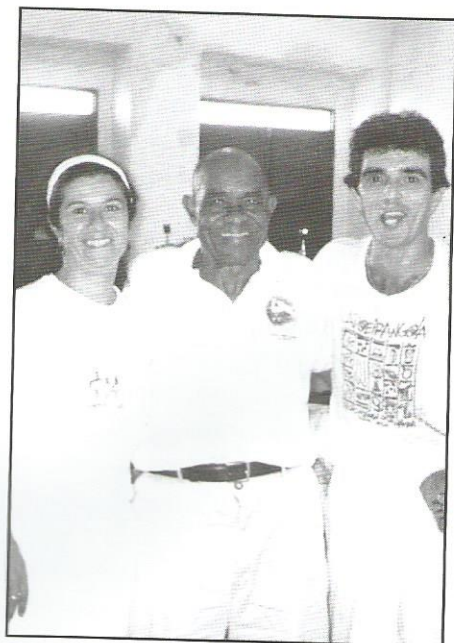
Ponta de Areia, Itaparica, quarta-feira, 1 de setembro de 2004.

P- Como foi que o sr. conheceu a Capoeira Angola?

JG- Foi o corta-capim! Foi o seguinte: passou dois meninos de mais ou menos 19 anos, passou assim na rua e fizeram o corta capim. Tinha dois senhores na porta de uma bodega. Aí Chico falou pra Pedro: - Pedro, isso aí é dança de nêgo nagô. Passa na pessoa ali e a pessoa cai. O senhor que falou ficou e o que ouviu foi embora. Eu fiquei ali escutando toda a conversa deles. Eu sou muito curioso. Eu tinha 10 anos nesse dia. Depois eu perguntei ao que ficou: - O que é dança nagô? E ele: - Não sei, é o pessoal que veio da África, que trabalha no engenho de cana. E saí procurando o que era corta-capim. Andei por aí e trabalhei em fazenda de gado como ajudante de vaqueiro, de lavrador plantando feijão, mangalô, arroz, café, cacau, tudo. Trabalhei como ajudante de tropeiro. Procurei o que era corta-capim e ninguém me informou. Em 1953 eu já tava com 20 anos e vim morar em Salvador, na rua Amparo do Tororó, nº19. Morei ali um ano trabalhando de "graxeiro", em casa de família: varrendo casa, lavando prato, fazendo compra na rua, tudo.

P- Que família era essa?

JG- O homem se chamava Edgar e a mulher se chamava Julia. Trabalhei ali um ano. Depois fui trabalhar com um espanhol na Av. Vasco da Gama, num depósito de cachaça. Morei no quartinho dos fundos. Levava cachaça, vinagre. Quando é um dia, tava passando na ponte que ligava o Tororó ao Garcia, e ali tinha a invasão Roça do Lobo. Cheguei lá e encontrei João Pequeno, Barbosa, Gordo, Cobrinha Verde, Tiburcinho, Manoel Carregador. E eu via os três paus dos berimbaus. *Eu perguntei a Barbosa e a João Pequeno: - O que é isso? Eles: - Isso é capoeira!* Na hora que eu tava perguntando, um homem fez o corta-capim e aí eu me lembrei de quando tinha 10 anos. Perguntei onde era que se aprendia e João Pequeno disse que me levava lá em Brotas, onde Seu Pastinha dava aulas. Tinha 20 anos. Lá, João Pequeno falou: - Seu Pastinha, aqui tem um rapaz que tá querendo aprender capoeira. Ele disse: - *Senta aí. Como é que você se chama? - Eu me chamo João. - O que é que você faz? - Bom, eu pratico esse negócio de bola, pratico o negócio de...* Seu Pastinha disse: - *deixa tudo que isso não presta. Siga a capoeira que você vai crescer na capoeira. Eu pensei: - Este homem sabe de nada....* (risos). Eu paguei 20 mil réis na hora e sentei. Aí chegaram os antigos: Traíra, Waldemar, Totonho de Maré, Livino, Daniel. O pessoal todo da velha guarda. *Aí Seu Pastinha foi jogar.... Depois que ele jogou é que eu acreditei no jogo dele. Eu pensei: - Esse velho sabe das coisas. Ele me disse: - Venha treinar aqui na terça-feira.* Pastinha me treinava, João Pequeno me treinava. Um dia o mestre quis se mudar para um lugar maior e aí um estivador arranhou um casarão na ladeira do Pelourinho, nº19. Treinava na terça, quinta e no domingo era a roda. Aos poucos, os outros capoeiristas mais antigos passaram a freqüentar o casarão.



CM Paulinha, M. João Grande e C.M Poloca



P - Tudo que o senhor aprendeu de capoeira, foi tomando aula com Seu Pastinha ou o senhor teve aulas com outro mestre?

JG - O mestre Cobrinha Verde me treinava de manhã, na academia dele lá no Chame-chame. Eu ia pra lá dia de domingo de manhã. Praticava a capoeira lá de manhã. Era eu, o finado Gato Preto, Didi, Bom Cabrito, Rege de Santo Amaro...

P - Quer dizer então que o senhor bebeu nessas duas fontes?

JG - Isso. Aí eu ficava com Cobrinha Verde até meio dia. Ia pra casa e comia uma farinha. Seguia pro Mestre Pastinha umas 2 horas da tarde. Lá eu comia carne. Traíra também me deu "coisa". Valdemar me deu, finado Livino me deu e Noronha me deu, todos em palavras.

P - O senhor também ia lá no Barracão de Mestre Valdemar?

JG - Ia sempre. A coisa pegava fogo. Misericórdia! Só tinha cobra criada ali. Era Evanir, Tatá, Bom Cabelo, Chita Macário, Sete Molas, Zacarias. Todos eram cobras criadíssimas. Quando eu tava com três meses de capoeira e me jogaram fora da roda lá no barracão. Antônio Cabeceiro era perverso como quê. Eu tava jogando com Evanir. O jogo pegando com Evanir e ele aí comprou o jogo sem eu ver, exatamente na hora em que eu dei uma meia lua de costas sem olhar, ele aí me jogou fora da roda, no meio da rua. Nem vi. Me sujei todo e tive que ir embora. No outro domingo fui de novo. Fui ver como é que Evanir jogava. Olhei primeiro e fui jogar com ele de novo. Ele entrou e eu dei uma rasteira nele, ele se saiu e devolveu a rasteira e eu pisei na perna dele que rasgou a calça de cima em baixo. Ele aí ficou maluco de lá pra cá e depois... *priii* apitaram para parar a roda. Lá tinha apito.

P - E quem é que apitava, era o mestre Valdemar?

JG - Não, um velho que tinha lá. Ele apitava para parar ou para começar. Aí teve uma roda na Conceição da Praia, dia 8 de dezembro. Chegou a turma de Valdemar, tinha uns 10 lá. Eu só andava com Deus e meu Santo. Eu entrei e logo Bom Cabelo comprou. Eu dei uma meia lua nele e ele deu uma meia lua em mim e eu saí e dei a cabeçada nele e ele encaixou de leve o joelho no meu queixo. Fechei o jogo e fui ajeitando, ajeitando e quando ele facilitou toquei a cabeça nele. Aí Evanir comprou o jogo. Já tinha a dívida do barracão e aí nós enrolamos (fazer rolê), *pá pá pá*...rolamos cá, rolamos lá... Eu usava sapato esporte, sem cadarço. Mestre Pastinha sempre me dizia que quando entrasse, fechasse a guarda com os dois braços protegendo a barriga e o peito. Então, ele entrou na tesoura. Eu tirei um dos braços da guarda para ajeitar o sapato que tava quase saindo do pé, nesta hora Evanir virou rápido e acertou com o bico de seu pé o meu rosto, numa chapa de frente, um pouco abaixo do olho. Feriu o meu rosto, mas o jogo continuou. Mestre Bugalho estava no berimbau com um charuto aceso no canto da boca. Só tocava São Bento Grande acelerado. Joguei pra cá e pra lá aí tombei e ele caiu pra lá e aí parou o berimbau. Parou a bateria. Aí eu fui botar sal no olho, limpei tudo. Eu e Evanir ficamos de mal durante um ano. Sem se falar. Quando eu ia pro carnaval, às vezes ficava por perto da Cantina da Lua, no meio da rua. Eu fui subindo e me falaram que Natividade, aluno de Pastinha, tava apanhando de Evanir na roda. Eu fui lá. Ele me viu, parou e perguntou: - Quem vai jogar? Quem quiser jogar comigo pode vir? Ficou desafiando. Deixei ele recomendar o jogo e aí eu fui lá e comprei o jogo com ele. Aí foi pau! Ele jogava em baixo, não subia. Fazia tudo em baixo. Jogamos duas horas de relógio, no pau. Aí depois do jogo a gente se cumprimentou e acabou o mal estar e ficamos amigos.

P - Mestre, qual o capoeirista antigo que mais lhe impressionou jogando capoeira? E na atualidade?

JG - Dos antigos, todos eles. E dos mais novos, de 1950 para cá, eu gostava de ver os alunos de Waldemar: Diogo, Chita, Evanir. Tinha Virgílio.

P - O barracão do Mestre Waldemar era freqüentado por grandes capoeiristas. No livro de Frede Abreu – *O Barracão do Mestre Waldemar* – é contado que os que iam para lá armados tinham que deixar as armas na entrada com pessoas de confiança do Mestre. O senhor presenciou essa cena também?

JG - Vi muitas vezes isso. Eu ia para jogar com Chita, Macário, Diogo, esses eram bons! Virgílio também era muito bom. Tinha um Cobrinha lá que... deu um aú e do aú que ele deu *panhou* João Pequeno na rasteira. É finado. Na academia de Pastinha eu comprei o jogo com ele e ele quis fazer isso comigo também e eu joguei ele fora. O pai dele aí comprou o jogo comigo. Ele era filho de Espinho Remoso. Os três juntos: Cobrinha, Espinho Remoso e Diogo estavam lá. Jogamos e ele *num* me achou e nem eu achei ele. Foi um jogo duro que não teve vencedor.

P - O senhor nota alguma diferença da capoeira antigamente e a de hoje?

JG - Muita diferença! No jogo, no canto, no ritmo. Hoje em dia quase não se canta ladainha. Às vezes é uma só na abertura da roda e acabou. Na chula existem alguns versos que não devem ser esquecidos: iê volta do mundo,

que o mundo deu, que o mundo dá; iê menino é bom; iê é cabeceiro; iê é mandingueiro. A capoeira tá perdendo a raiz por causa dessas coisas. Os pandeiros querem tocar mais alto que o atabaque, sem respeitar a hierarquia dos instrumentos. O ritmo *tá* muito rápido. Faz o jogo acelerar e perde toda a beleza do jogo. O jogo só é bonito quando você joga em cima do berimbau. Eu jogava muito bonito quando Valdemar tocava o berimbau.

P - Hoje muito poucos Mestres chamam a dupla de capoeiristas no pé do berimbau. O que o senhor acha disso?

JG - É verdade. Não chamam não. Às vezes um *tá* pisando na roupa do outro e mesmo assim o berimbau não chama. Qualquer pancadinha no jogo, chama-se no "pé do berimbau", faz apertar a mão do camarado e sai no jogo de novo. Pode até não se dizer nada, mas tem que chamar. Temos que puxar pelo valor da tradição.

P - Como é para o senhor, ensinar Cultura Negra para os americanos?

JG - Ah! Eu me sinto muito satisfeito. Muito bem. Capoeira é para todo o mundo. É para homem, menino e mulher. É para preto, vermelho, azul e amarelo. *Tá* no nosso sangue. Tem gente que diz: a capoeira é para preto... Não. É para quem quiser aprender. A gente já nasce com a capoeira no corpo: é o branco, é o preto, é o vermelho, é o azul. O filho de Risadinha (aluna do Mestre) é louro e de olhos azuis e tudo, cinco anos e já *tá* jogando capoeira legal. Joga com todo o mundo lá.



P - E os americanos? Eles dão muito valor à capoeira?

JG - Dão muito valor à capoeira. Principalmente as mulheres. Elas se dedicam muito. Os homens treinam também, mas não mais que as mulheres. Na Europa, quando tem um encontro, vai tanta mulher e todas com seus berimbaus.

P - Por que o senhor não forma contramestres ou treinel em seu grupo?

JG - Por que não chegou o tempo ainda...

P - O senhor lembra de quantas mulheres jogando capoeira antigamente?

JG - Eu vi uma mulher jogar, foi uma sergipana em 1952. Jogou com Joel, aluno do finado Daniel. Era uma mulher baixinha, de calça e jogava legal.

P - Depois da sua experiência de dar aulas na CECA (Centro Esportivo de Capoeira Angola) e no GCAP (Grupo de Capoeira Angola Pelourinho), onde mais ensinou capoeira aqui na Bahia?

JG - Quando eu saí do GCAP, em 87, depois de ter ficado três anos lá, dei aulas nas Docas, numa parceria com o Liceu de Artes e Ofícios onde ensinava a 70 jovens. Para isso acontecer contei com a ajuda de Frede Abreu, Mestre Itapoan e César Barbieri. Ensinei também no Teatro Miguel Santana.

P - O Senhor ficou pelo menos cinco anos afastado da

capoeira. Qual o grau de responsabilidade que teve o GCAP no seu retorno?

JG - Bom, ele deu força pra botar os mestres velhos para cá de novo. Aqueles encontros e oficinas com os velhos antigos fizeram crescer a capoeira. Me incentivou a deixar os shows noturnos do Moenda.

P - O senhor acha mais fácil ou mais difícil ensinar capoeira angola nos Estados Unidos?

JG - Pra mim é a mesma coisa. Tanto faz aqui como lá. Você viu aí no encontro que vim trabalhar? Inscreveram 200 pessoas e quantas pessoas tinha lá? Poucas. E era tudo de graça. Ninguém foi lá. Se fosse lá na Europa certamente encheria.

P - O senhor é também grande fonte das músicas da capoeira. Tanto é, que as principais músicas cantadas nas rodas de angola emanam da sua fonte. O senhor faz essas músicas?

JG - Às vezes eu lembro de alguma... mas crio a maioria.

P - Nós temos sempre uma preocupação muito grande com o que cantamos. O que o senhor pode nos falar sobre isso?

JG - Acho que tem que tomar cuidado com fundamento da musica. Eu não tô falando mal, mas tem mestre antigo aí que só canta Samba de Roda na roda de capoeira. Tá saindo da tradição.

P - Lá em Nova Iorque o senhor tem contato com pessoas



Poloca e João Grande

que atuam em organizações que trabalhem com questões relacionadas aos afro-americanos?

JG - Tem muitos lá. Eles participam nas aulas, vão lá. Eles me ajudam. Fazem atividade no colégio e me chamam pra ir dar palestra pra eles lá. Lá tem uma turma que me convidou para fazer uma apresentação num show lá e o nosso grupo tinha muito branco. Nós fomos e eles não falaram nada comigo não, mas falaram com outros lá: - Ah! O mestre trouxe um bocado de branco pra aqui e tal. Depois me chamaram de novo e eu disse que não podia ir. Dei uma desculpa, para não ter que ouvir alguém me pedir para não levar os brancos do grupo. Teve também a minha participação em um filme há três meses atrás, com elenco formado só por negros. É um filme famoso que vai sair por agora. Com um artista muito famoso. Vai sair agora nos cinemas. Foi rodado no Harlem. Fizemos uma roda no meio do frio. Ele queria só que eu cantasse e tocasse berimbau. Alguns alunos meus jogaram.

P - *Como foi a sua mudança para Nova Iorque?*

JG - Bom, a nossa ida foi Daniel Dawson que arranjou. Levou eu, Moraes, Cobra Mansa, Nô e Lua de Bobó para o Festival de Arte Negra de Atlanta. Daí eu não voltei mais, já fiquei direto lá. Isso foi em 1990.

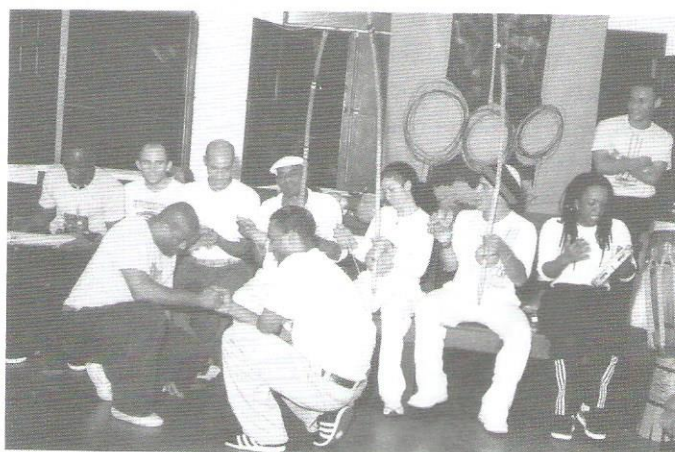
P - *O que é que Gato Preto tem haver com essa história?*

JG - Ele tinha um espaço lá no Harlem. Ele dava aula lá. E eu fiquei morando na casa dele. Eu dava aula domingo.

P - *Depois do Harlem, o senhor foi pra onde? Foi pra Manhattan?*

JG - Saí de Gato. Abri um espaço lá na 69 Street em Manhattan. Risadinha já estava me acompanhando. Fui pagando o aluguel devagarzinho e fui crescendo ali. Abri um salão pra dança ao lado do da capoeira. Eu o alugava. Depois me mudei de novo, lá mesmo. Já tem cinco anos que estou nesse endereço e acabei de renovar o contrato por mais cinco anos.

P - *Mestre João Grande, a benção e muito obrigado pela entrevista.*



PAULO BARRETO é arte-educador e coordenador do Nzinga em Salvador.

FOTOS: arquivo Nzinga Salvador

Capoeiras do PASSADO e de HOJE

Por Daniel Leite

Quando nos voltamos para o que já ocorreu e tentamos compreender fenômenos do passado, esbarramos numa problemática que é: Como entender o percurso histórico se vivemos e, inevitavelmente, estamos submersos na maneira de pensar do presente? Procurando uma resposta a esta pergunta é que voltei minha atenção para um trabalho sobre a história da capoeira que fiz em 2002, quando concluí o Ensino Médio. Essa indagação citada acima, curiosamente, coincide com a própria problemática da monografia.

O título do trabalho: “*A apropriação dos elementos do ambiente pela capoeira*”, um tanto pretensioso, diga-se de passagem, por si só já expressa os objetivos que eu pretendia alcançar. O *ambiente* citado refere-se ao espaço de convívio dos capoeiristas, o qual transmutou-se diversas vezes durante o período histórico observado, entre os séculos XVI e XX, no território do atual Brasil. Dessa forma, o enfoque do trabalho recaía sobre as *variações ambientais*¹ e sua influência sobre as *variações do universo capoeirístico*. Como se relacionaram e se relacionam essas duas entidades.

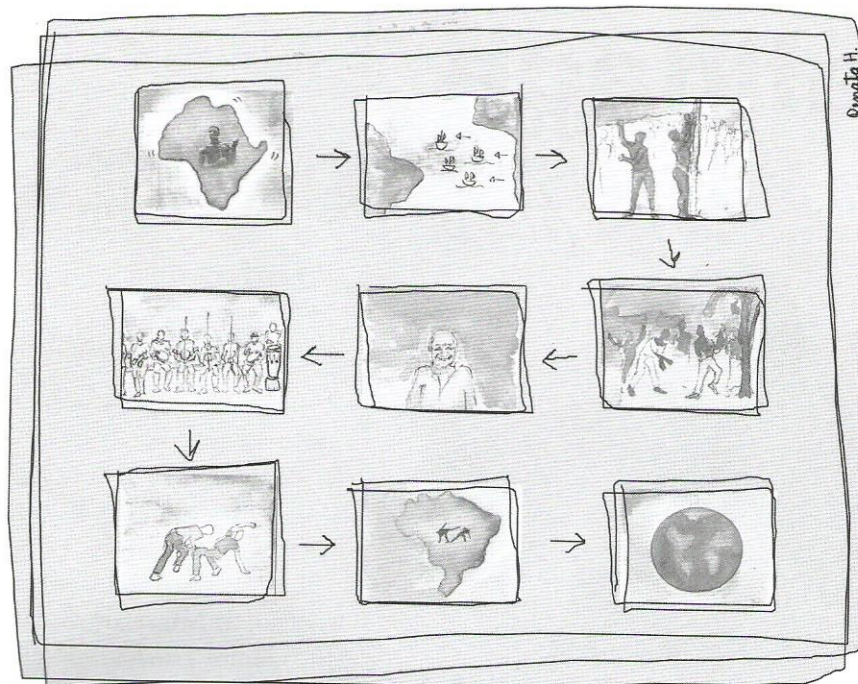
Só depois que eu já havia me afundado nessa questão é que fui perceber como se tratava de um assunto com muito pouca documentação histórica e, o que é pior, eu havia escolhido um recorte temporal enorme (de praticamente 400 anos, sem contar as considerações sobre o meio africano e os primeiros 100 anos de Brasil colonial). E assim concluí o trabalho como ele necessariamente teria que ser: panorâmico. Mas havia uma certa intencionalidade por trás dessa opção aparentemente equivocada.

Nas gravuras dos viajantes (Rugendas, Debret) que estiveram no Brasil no séc. XIX (a exemplo do encontrado em “Danse de la Guerre” e em “O Tocador de Berimbau”) conseguimos uma espécie de documento das *capoeiras do passado*. Há também outras fontes preciosas como os

documentos policiais². Nesses documentos há indícios de que manifestações de uma cultura africana, semelhante à capoeira que conhecemos hoje, ocorriam em diversos locais do litoral brasileiro, pelo menos em Salvador, no Recife e no Rio de Janeiro. Bem, num país com dimensões tão grandes como o Brasil, é difícil acreditarmos que existisse, no séc. XIX, um canal para o intercâmbio cultural de um grupo tão violentamente oprimido como o dos africanos. Como então explicar a presença simultânea da capoeira em todos esses pólos?

Há uma tese de que, junto com os milhões de africanos trazidos ao Brasil pelo comércio escravista, veio a capoeira, como uma espécie de arquétipo inconsciente africano que viria a brotar quando estivessem no continente americano. Independente de concordar ou discordar da tese, ela injetou em mim uma idéia que é a existência de capoeiras antigas diferentes uma da outra em diversos locais do Brasil onde houve utilização de mão-de-obra africana escravizada. Conforme o lugar onde a mesma se estabelecesse, haveria *variações* decorrentes das *influências ambientais* sofridas pelos praticantes. Estas *capoeiras do passado* teriam desaparecido conforme se foi acirrando a repressão aos seus praticantes³. E apenas em Salvador a resistência capoeirista manteve-se viva para depois, com a descriminalização da prática e com a diminuição da repressão, “recolonizar” o Brasil. Foi apoiando-me nesta tese que desenvolvi um interesse por descobrir como eram estas *capoeiras do passado* e foi esta a intencionalidade por trás da opção de utilizar um recorte histórico grande.

Há indícios da existência de uma capoeira que foi erradicada do Brasil e apagada da história, sobre a qual não resta nada. Como, por exemplo, a capoeira de Pernambuco, que, ao se combinar com as bandas de rua, teria sido uma das fontes criadoras da dança do Frevo⁴. Relembrando, a ambição do trabalho era por conhecer o percurso das *variações capoeirísticas* a partir do percurso das *variações ambientais*. Contudo, esse determinismo das características da capoeira por seu pertencimento a um



ou a outro ambiente não parece ser suficientemente forte para estabelecer como eram as capoeiras do passado. Então, ao invés de tentar conhecer as *capoeiras do passado* pelas *condições ambientais do passado*, decidi por uma outra metodologia dedutiva: se havia alguma característica fundamental que se mantivesse por toda a história da capoeira, ela devia ter estado presente no universo da *capoeira do passado*. Tentar utilizar os conhecimentos sistematizados sobre *as variações da capoeira* e projetá-los sobre a capoeira que eu desejava conhecer.

Acontece que não é fácil encontrar as definições essenciais das coisas e eu, em meu esforço, acabei reconhecendo a enorme questão em que me havia colocado sem saber a resposta. Qual(is) seria(m) a(s) característica(s) fundamental(is) da capoeira ao longo de sua história? Num levantamento rápido, poderíamos citar várias como: a resistência contra o preconceito racial, a resistência marcial que ela oferece, a conexão com a cosmovisão africana, a musicalidade, a malemolência, o desafio, a ritualidade, etc.. Mas esta chuva de idéias (que poderiam ainda se estender muito mais) é bastante vaga e seria preciso muito esforço para que alguém desse como sistematizadas todas as características da capoeira.

Na verdade, este esforço por conceituar tão precisamente as coisas não condiz com o aprendizado da capoeira, pois, entre outras diferenças entre a ciência e a capoeira, esta se vale igualmente da prática e da teoria. Logo, compreender as características de um objeto não seria simples assim, como enumera-las. É necessário vivê-lo para aprendê-lo. É aí que o estudante encontra o discípulo de capoeira e fui obrigado a compreender que a resposta da questão principal do trabalho talvez nem seja possível de se encontrar, e, para preencher essa lacuna, muitos anos

de prática da capoeira ainda hão de ser completados, se é que um dia poderei dizer quais são as características fundamentais da capoeira.

O resultado do trabalho, para minha surpresa, valeu mais como processo de aprendizado do que como produto de conhecimento. Algumas questões como aquelas sobre as características das *capoeiras do passado* permanecem insolúveis, tanto pela deterioração de documentos históricos quanto pela dificuldade citada acima, ou seja, como entender as *capoeiras do passado* sem ter tido a experiência de vivê-las? Mas por outro lado, quanto mais nos esforçamos nesse sentido de compreender, ainda que seja uma busca inalcançável, mais aprendemos e nesse caminho pretendo continuar trilhando mesmo que o destino nunca chegue.

DANIEL LEITE é integrante do Nzinga-SP

REFERÊNCIAS

- RUGENDAS, José Maurício. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1979.
- DEBRET, B.B.. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Livraria Martins, s.d..
- REIS, Leticia Vidor de Souza. *O mundo de pernas pro ar*. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

NOTAS

¹ As distinções, por exemplo, entre um ambiente rural, onde os africanos eram obrigados, legalmente, a trabalhar para seus donos, como no Brasil colonial, e um ambiente urbano onde a prática capoeirística estava ligada à marginalidade, muito embora já estivesse abolida a escravidão, como no Rio de Janeiro do começo do séc. XIX.

² A esse respeito, Leticia Vidor de Souza Reis (1997) faz interessante análise.

³ Em 1890 foi oficializada uma lei que criminalizava a prática da capoeira, fato que serve de ilustração para a perseguição que ela sofreu.

⁴ Hoje em dia suponho que os grupos de capoeira de Pernambuco tenham sido "reavivados" por mestres e professores baianos.

Socialidade no grupo

NZINGA-DF



Por Maria Caroline Veloso

Lugar praticado

Para um angoleiro minimamente comprometido com seu grupo, a Capoeira proporciona uma importante vivência em comunidade. E não apenas aquela restrita aos seus companheiros diários, mas à família da Angola. Entre os irmãos “nzingueiros”, espalhados entre São Paulo, Salvador e Brasília, sempre que possível acontece um intercâmbio de experiências. São eventos que unem os três núcleos ou visitas das nossas mestras e do nosso mestre e dos próprios discípulos à casa de seus “familiares”.

A vivência do grupo Nzinga-DF constrói um lugar praticado² de Brasília, um espaço de socialidade. Segundo Michel Maffesoli (1996), o estilo de vida determina a relação com a alteridade. Para este estudioso do cotidiano, a sociabilidade refere-se às ritualizações, polidez e civilidade, entretanto, pensar em socialidade aponta para aspectos mais complexos, tais como: a memória coletiva, o simbólico e o imaginário social.

O comprometimento percebido na comunidade do Nzinga-DF não é o da obrigatoriedade, mas da amizade e do interesse, de saber mais, de pesquisar as raízes do imaginário angoleiro. As identidades que perpassam neste intuito, certamente, são influenciadas pelo espírito renovador e ao mesmo tempo solitário de Brasília.

A noção de lugar praticado do historiador Michel De Certeau cabe perfeitamente no quadro dessa cidade – no conjunto de espaços configuradores de identidade que a compõem – que apresenta um desafio aos seus cidadãos de descobrimento do outro e do eu, em uma versão “integradora” mas anacrônica de tantos estilos que formam sua sociedade. Tal qual, o Nzinga mais jovem tem na sua formação descendentes ou oriundos da Bahia, da Paraíba,

do Maranhão, de Minas, do Goiás, do Rio Grande do Sul e de outros tantos estados, assim forjando um cadinho de experiências e procuras religiosas, musicais e históricas.

Configurações identitárias no Nzinga

A identidade do Grupo Nzinga – nos seus três núcleos – é fortemente atravessada pela musicalidade. Refiro-me, mais especificamente, às letras (discursos musicais) que povoam os treinos e rodas, sempre marcadas pela tônica da resistência. Trata-se de um repertório no qual os discursos veiculados expressam, em sua complexidade de significados, um amplo leque de afirmações e/ou insurgências que abriga questões identitárias e nelas a confirmação da negritude, a rejeição de estereótipos das representações femininas, vetores políticos, tematizações filosóficas, vida espiritual, práticas mandingueiras e a própria celebração da sincopa e da musicalidade sempre vinculadas ao corpo. Importa observar que em tais práticas a espontaneidade das seleções constitui uma característica.

“A experiência não é só uma soma de situações individuais, mas um acúmulo de dados coletivos”. Para Maffesoli, são efetivos os nexos entre a experiência e a tradição e destas com a afetividade que se constrói no “experimental em comum” (p. 121). O cotidiano de treinos e rodas ou dos projetos e seminários que movimentam o dia-a-dia do Nzinga é repleto de significações buscadas pelos integrantes dos seus núcleos. Ainda citando Maffesoli, “o que é essencial é o estar-junto suscitado pela identificação” (p. 329).

Na fala de uma das coordenadoras do Nzinga, a contramestre Paulinha, em entrevista dada a esta autora em abril de 2003, pode-se ver que “a Capoeira é um conjunto integrado” e que à movimentação corporal se unem “o toque dos instrumentos, o canto e também a discussão de temas associados ao universo da Capoeira,

da cultura negra, da questão racial”. Essa dinâmica é representada pelos integrantes do grupo, no seu cotidiano, de forma alegre e entusiasmada, envolvidos pela *socialidade* existente nos núcleos do Nzinga.

Memória e socialidade

Entre ladainhas, chulas e corridos ouve-se o discurso do “angoleiro de valor”. Esse angoleiro faz parte de uma família que respeita o indivíduo e o todo, o eu e o outro. Cada integrante de um grupo comprometido com as tradições angoleiras repensa a História e se percebe nela. Nas canções de uma roda de Capoeira Angola aparecem as falas de alegria e de lamento sob uma perspectiva que articula passado, presente e futuro. De acordo com Homi Bhabha (1998:p.352),

O ritmo das Canções de Lamento pode “às vezes” ser rápido – como passado projetivo – outras vezes pode ser lento – como o entre-tempo. O que é crucial nessa visão de futuro é a crença de que não devemos simplesmente mudar as narrativas de nossas histórias, mas transformar nossa noção do que significa viver, do que significa ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos quanto históricos.



A metáfora cunhada por Bhabha parece atravessar o tema deste artigo. O grupo Nzinga-DF é um espaço de articulação de temporalidades, preocupado com a memória, mas sem “engessá-la”, ciente de que o hoje aponta para o amanhã. As pessoas partilham um entendimento de que existe uma História, mas que ela deve ser lembrada articulando presente, passado e futuro, inserindo o papel de importância de cada integrante nessa busca.

É evidente que, como personagem de Brasília, esse grupo recebe influência de todos os ventos que sopram no país. Às heranças de cada angoleiro se unem as lembranças marcadas no espírito pelos amigos que estão distantes, mas ligados por “um laço forte”. De fato, em tais grupos celebra-se o que Maffesoli (1996: p.269) chama “a misteriosa alquimia da socialidade”.

MARIA CAROLINE VELOSO é historiadora e integrante do Nzinga - DF.

REFERÊNCIAS:

- BHABHA, Homi K.. O local da cultura. Coleção Humanitas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano. 1. A arte de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- MAFFESOLI, Michel. No fundo das aparências. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- VELOSO, Maria Caroline. Capoeira Angola e o grupo Nzinga: Configurações identitárias e socialidade de um “lugar praticado” na “cidade nova” (Brasília – tempo presente). Departamento de História, UnB, 2003.

NOTAS

- ¹ Este artigo é inspirado na monografia final de graduação em História da autora.
- ² Para De Certeau (1994), “o espaço é um lugar praticado”. Em outras palavras, atores sociais ao animarem um lugar a ele conferem a condição de lugar praticado.

FOTOS: acervo Nzinga DF

SER ou não SER **NEGRO**

Por Roberta de Moura

Ser ou não ser negro,
Eis a questão?
Ser ou não ser branco,
Questão respondida...
Dia 20 de novembro, Dia da Consciência Negra.
Dias restantes, dias de discriminação do negro.
Meu pai e minha mãe são brancos, mas nasci negro.
Todos perguntam se sou adotado ou se fui roubado;
Ninguém tem a simplicidade de perguntar se os
Meus avós são negros
Meu pai e minha mãe são brancos, nasci branco.
Todos dizem parabéns, que bebê mais lindo!
Ser ou não ser negro, paro e penso... eis a questão...
Cresci, fui para a escola, me comparam com Saci;
Se eu fosse branco com certeza me comparariam
Com o Pedrinho, porque essa diferença?
Anos depois fui procurar trabalho, foi feita outra
Comparação, "Sinto muito a vaga foi ocupada!"
A questão foi feita...
Ser ou não ser negro?!?
Talvez se eu fosse branco a questão não existiria...
Não tive culpa de nascer negro, tive culpa de nascer
Num país de brancos.
Mas a questão é que eles não sabem, é que graças a
Esses negros o país foi feito.
Ser ou não ser negro...
Não existe mais a questão, ela foi respondida...
Ser negro com muito orgulho!!!!

ROBERTA DE MOURA, 16 anos, é integrante do Grupo Nzinga - SP,
projeto "Ginga Muleeke".

