



41

# Antropologias e Africanidades: Ensaio

Mara Sirlei L. Peres  
Agemir Bavaresco  
(Orgs.)

 editora fi

Configurava-se nessa perspectiva a constituição de um grupo de trabalho imbuído em participar da organização coletiva de um livro através da produção acadêmica sobre a temática. Essa realidade foi sendo estruturada corroborando com os ensaios produzidos no âmbito da Educação, Filosofia, Antropologias, História, Política e o Direito. A meta era reunir a contribuição de cada um dos pesquisadores, sob a temática norteadora: Antropologias e Africanidades, apresentada em forma de ensaios. Os ensaios do livro resultaram desse empenho coletivo. Saliento que todos se encontravam em intensa atividade acadêmica, mas não esmoreceram. Destaca-se ainda que os pesquisadores intencionalmente, encaminharam a temática para a disciplina de atuação: História, Literatura, Filosofia. Pode-se observar que o conjunto formado pelos ensaios expôs um contexto alinhado aos movimentos em defesa de políticas públicas que visem dirimir a complexidade étnico-social dos afro-descentes no Brasil e o atendimento à Lei 10.639/03 no currículo escolar. A ênfase na diversidade que estas cunharam resultou na interdependência da temática em diferentes nuances. A experiência foi gratificante tendo em vista o esmero com que todos efetivamente trabalharam.

 editora fi  
[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)



9 788566 923940

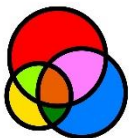


Antropologias  
& Africanidades:  
*Ensaio*s

## **Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:**

---

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Série  
Filosofia & Interdisciplinaridade

41

Mara Sirlei Lemos Peres  
Agemir Bavaresco  
Organizadores

Antropologias  
& Africanidades:  
*Ensaio*s

Porto Alegre  
2016

|  $\Phi$  editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
**Diagramação:** Lucas Fontella Margoni  
**Capa:** Eric Cesar Lemos Bauer  
Revisão dos autores

**A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.**



Todos os livros publicados pela  
Editora Fi está sob os direitos da  
Creative Commons 4.0  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 41

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PERES, Mara Sirlei Lemos; BAVARESCO, Agemir (Org.)

Antropologias e africanidades: Ensaios [recurso eletrônico] /  
Mara Sirlei Lemos Peres, Agemir Bavaresco (Org.) - Porto  
Alegre, RS: Editora Fi, 2016.  
233 p.

ISBN - 978-85-66923-94-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Antropologia. 2. África. 3. Ensaios. 4. Filosofia. 5. Educação.  
I. Título. II. Série.

CDD-130

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia 130

*“[...] a essência do eu consiste na ação.”*

Hegel



# Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Dr. Agemir Bavaresco, a oportunidade de compartilhar a organização deste livro e a participação no GP Filosofia e Interdisciplinaridade, na PUCRS (<http://dgp.cnpq.br/diretorioc/webgrupo/index.jsp>).

A supervisão do estágio Pós-Doutoral no PPG em Filosofia, na PUCRS, no período entre 2013-2014, impulsionou o Projeto do referido estágio com pesquisa sobre a temática e atividades, dentre as quais, a organização deste livro.

Agradeço também, ao Conselho Municipal de Educação de Pelotas, RS, (CME), pois, na condição de Conselheira Titular desde 2007, representando o Instituto Federal de Educação (IFSUL), uma plenária, em 2010, deliberou minha participação no Grupo Educa-Ação, junto a Promotoria Regional de Educação.

A partir daí, as atividades no CME e no Grupo Educa-Ação se integraram. Exemplo dessa participação ocorreu em fevereiro de 2009, com a visita do CME a Escola Municipal de Ensino Fundamental W. Muller, na comunidade de origem alemã do 4º distrito de Pelotas, RS. O objetivo era averiguar condições para o funcionamento da 7ª. Serie do ensino fundamental. Na luta da comunidade, encontrava-se o Presidente do Conselho Escolar, também líder do Quilombo do Algodão.

Reconheço a influência do Promotor J. O. Passos na motivação à pesquisa sobre o tema quando no período entre 2010-2014, foi titular da Promotoria Regional de Educação-Comarca de Pelotas, RS, cunhando o Grupo Educa-Ação, ao qual participo desde o início. Sua perspectiva de justiça, voltada ao coletivo e ao difuso, tinha em foco, reconhecer os problemas “*in loco*”. Uma visita técnica do Grupo Educa-Ação, ao Quilombo do Algodão,

determinou ser imprescindível aprofundar a temática que o livro aborda.

Distingo a importância dos apoiadores das visitas técnicas no IFSUL - campus Pelotas. A Secretaria de Educação do Município de Arroio do Padre, RS, a Secretaria de Turismo, a Secretaria de Educação e a Coordenadora dos Quilombos do Município de Canguçu, RS, sem os quais, não seria possível a pesquisa de campo nas comunidades quilombolas nesses municípios, entre 2012-2014. Aos líderes quilombolas por, receber-nos em suas comunidades: do Algodão, em Pelotas, Progresso, em Arroio do Padre e Maçambique, em Canguçu, RS.

Agradeço o apoio à pesquisa de campo no período do estágio Pós-Doutoral às docentes da disciplina de Geografia, Carmen Júlia Iahnke e Ana Cláudia De Nardin e ao estudante do curso de Eletrônica, atualmente, acadêmico de Antropologia/UFPEL, Guilherme Rodrigues, incansáveis no registro da rota de acesso aos quilombos estudados com o uso de instrumentos específicos e GPS.

Agradeço aos autores, que integram o livro, cujas contribuições evidenciaram-se fundamentais, para a efetivação do mesmo.

“*Antropologias e Africanidades: Ensaios*”, certamente, será importante subsídio aos pesquisadores da temática. No grupo de autores, observam-se evidências da disponibilidade para a socialização do conhecimento divulgando os estudos etnográficos aprofundados em pesquisas, alguns, referentes aos conteúdos que a Lei 10.639/03 exige. Nessa perspectiva, distingu-se a relevância dos ensaios para o aprofundamento de estudos e o atendimento às exigências legais em sala de aula.

Destarte, agradeço a Editora e aos que buscam maior conhecimento, interessados no conteúdo utilizando a ética na pesquisa.

*Mara Sirlei Lemos Peres*

Apresentação

---

*Mara Sirlei Lemos Peres • 13*

Antropologia da tecnologia:  
o ser humano cosmopolita e a “insociável sociabilidade”

---

*Agemir Bavaresco • 27*

Mestre Borel,  
pensamentos e ensinamentos sobre o africanismo

---

*Aline de Abreu Andreoli • 37*

A Lei 10.639/2003 e a literatura luso-africana e  
afro-brasileira na escola

---

*Ana Maria de Souza • 59*

Ogã de quem e de onde? Análises sobre os relacionamentos  
existentes entre os intelectuais acadêmicos e as lideranças  
afro-religiosas em Salvador

---

*Arlson dos Santos Gomes • 76*

Reflexões antropológicas:  
a identidade da umbanda expressa em uma nação

---

*Jhonatan A. S. Gonçalves • 105*

Trabalhando a identidade cultural quilombola em  
uma escola do 3º Distrito de Canguçu, RS.

---

*Juline Fernandes da Silva • 132*

João Simões Lopes Neto e  
as tensões da modernização brasileira

---

*Luís Borges • 156*

O ensino de História da África e  
a gênese do elo com o Brasil

---

*Matheus de Oliveira Couto • 199*

Sobre os autores • 227



# Apresentação

---

*Mara Sirlei Lemos Peres*

Congressos, Seminários, Jornadas, Cursos de extensão, foram alguns dos eventos aos quais participei em 2013. Visavam à reflexão acerca do atendimento à Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003,<sup>1</sup> nos dez anos de vigência.

A Lei citada 10.639 de 09 de janeiro de 2003 alterou o Art. 1º da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que foi acrescida dos artigos. 26-A 79-A e 79-B: A referida Lei exara a obrigatoriedade da temática "*História e Cultura Afro-Brasileira*" a ser ministrada no currículo escolar do Ensino fundamental e médio, em especial, nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileira.

O parágrafo primeiro da referida Lei 10.639/03 determina que o conteúdo programático tratado nessas disciplinas enfatize a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil tratando da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>A Lei nº 10.639/03 alterou a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. O Art. 1º da Lei nº 9.394/96, passa a vigorar acrescida dos seguintes artigos. 26-A, 79-A e 79-B: Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm). Acesso em: 5/12/2015).

<sup>2</sup> BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. D.O.U. de 10.1.2003 parágrafo 1º. O DOU de 11.3.2008 publicou a Lei 11645/08 que inclui a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". ([http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm). Acesso em: 18/11/2015).

Nos eventos <sup>3</sup> mencionados, foram apresentadas trabalhos voltados ao conteúdo exigido na referida Lei e oportunidades de discussão da temática a qual objetivavam. Assim, a publicização das práticas pedagógicas socializavam conhecimentos frente ao dispositivo legal (Lei 10.639/03).

As avaliações desses eventos apresentadas pelas respectivas comissões de organização estimaram a necessidade de ampliação dessa realidade, comprovando o que reza a legislação em tela.

Indubitavelmente, os eventos nomeados permitiram maior conhecimento acerca da aplicação da Lei 10.369/03. Também apontaram caminhos para a possibilidade de integração desta temática ao projeto de estágio Pós – Doutoral voltado à Filosofia, Política e Direito e a docência em Filosofia, subsidiando a ideia da edição deste livro em parceria com pesquisadores dessa temática.

Nessa perspectiva, ratifica-se razões para a iniciativa de organização do livro, que agora apresento sobre *Antropologias e Africanidades*. <sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>Em todo o território Nacional ocorreram eventos . No estado do Rio Grande do sul, participamos de eventos, tais como: I COPENE SUL em julho/2013. JEAB, FAPA/setembro de 2013. I Simpósio Internacional de História e Cultura Negra- FAPA/novembro de 2013.

<sup>4</sup> KabengeleMunanga mergulha na diversidade Cultural africana, percorrendo vários aspectos cotidianos, desde o uso das palavras, do gesto, da conduta social, da relação com o sagrado até a concepção de morte dos povos afros para explicar o que venha ser a africanidade partindo dos conceitos de sociedade, “(...) grupo de pessoas cujo conjunto organizado de atividades é auto-suficiente para garantir a cada uma delas a satisfação de suas necessidades materiais e psicológicas” (MUNANGA, 2007, p.8) e Cultura, “(...) conjunto complexo de objetos materiais, de comportamentos, de idéias, adquiridas numa medida variável por cada um dos membros de uma sociedade determinada” (MUNANGA, 2007, p.8).Munanga, Kabengele. O Que É Africanidade. In: Vozes Da África – Biblioteca Entre Livros. Editora Duetto, Edição Especial N.6, 2007. África Negra E A Formação Da Africanidade. Poliana Pereira Dantas.

Desse modo, anunciava-se a possibilidade de praticar-se a função da Filosofia nas interfaces com as demais ciências.

O suporte teórico utilizado nos ensaios evidenciou que os pesquisadores delinearão um amplo leque de conhecimento. Os mesmos se fundamentaram em autores como: Bacelar, J. (2001); Barthes, R. (2004); Bordieu (2010); Clay, V. (2008); Corrêa, N. (2006); Costa, Emília V. (2008); Couto, Matheus (2011); Couto, Mia (2004); Ferreira, W. (1997); Fischer, Michael M. J. (2009). Flores, M. (2004); Gomes, Arilson (2013) Hall, S. (1996;2011); Maestri, Mário (2006); Nadai, B. (2006); Oliva, A. (2003), dentre outros.<sup>5</sup>

Configurou-se nessa perspectiva a constituição de um grupo de trabalho imbuído em participar da organização coletiva de um livro através da produção acadêmica sobre a temática. Essa realidade foi sendo estruturada corroborando com os ensaios produzidos no âmbito da Educação, Filosofia, Antropologias, História, Sociologia, Política e o Direito. A meta em reunir a contribuição de cada um dos pesquisadores, sob a temática norteadora: *Antropologias e Africanidades*, apresentada em forma de ensaios.

Os ensaios do livro resultaram desse empenho coletivo. Saliento que todos se encontravam em intensa atividade acadêmica para cumprir com as etapas que seu ensaio percorreu: execução, correção, revisão, mas não esmoreceram.

Destaca-se ainda que os pesquisadores intencionalmente, encaminharam a temática para a disciplina de sua atuação: História, Literatura, Filosofia.

---

<http://www.recantodasletras.com.br/resenhasdelivros/2376211>.

Acesso em 15/07/2015).

<sup>5</sup> Outras referências bibliográficas utilizadas podem ser encontradas ao final desta apresentação.

Pode-se ainda afirmar que o conjunto formado pelos ensaios foi alinhado aos movimentos em defesa de políticas públicas que visem dirimir a complexidade étnico-social dos afro-descentes no Brasil com o atendimento à Lei 10.639/03 no currículo da Educação Básica.

A experiência adquirida na organização deste livro evidenciou a responsabilidade em efetivá-lo frente aos entraves e a concomitância com as atividades desenvolvidas na docência de Filosofia no IFSUL.

Apresento a seguir os ensaios seguindo a ordem alfabética dos autores que compõem o livro:

O ensaio com autoria da professora de literatura, *Aline de Abreu Andreoli* versou sobre: **“Mestre Borel, pensamentos e ensinamentos sobre o africanismo.”**

Aline trabalhou de forma transparente, o texto com a análise do discurso através de transcrições de entrevista com um eminente conhecedor em Africanismo <sup>6</sup>, o riograndino radicado em Porto Alegre, conhecido como Mestre Borel, o Sr. Walter Calixto Ferreira. A autora evidenciou o propósito de apreender os princípios das religiões de matriz africana praticadas no Brasil e, em especial, no Rio Grande do Sul, socializando esse conhecimento com os leitores.

Assim, documentou noções e o modo de pensar de um personagem popular, lutador em defesa da causa do negro vislumbrando-se nítida intencionalidade em aprofundar estudos sobre as africanidades. Atrai o leitor para a discussão sobre os variados temas provenientes de transcrições de trechos de uma entrevista com o Mestre Borel, realizada em 2008.

Com propriedade, salienta-se o texto pelo seu ineditismo. Sobre a entrevista, a professora Aline afirma

---

<sup>6</sup> Chamamos de Africanismo o conjunto de procedimentos e preceitos que regem as religiões africanas.

que foi *“por meio da qual ele, através de sua imensa sabedoria nos presenteou com inúmeros conhecimentos, não apenas sobre religião, mas sobre a vida.”*

Sem dúvida, o presente trabalho ao analisar o discurso de um grande ícone do Africanismo, insere-se nas temáticas das Antropologias e africanidades, encaminhando o leitor a refletir e, debater, os conhecimentos obtidos.

No ensaio cujo tema enfocado foi: **‘A Literatura no Livro Didático e a Lei 10.639/ 2003’** a professora de literatura, *Ana Maria de Souza*, trata acerca das inquietações advindas quanto à obrigatoriedade da Lei 10.639/03.

De acordo com a autora, a aprovação da Lei 10.639/2003, que tornou obrigatória a inclusão do estudo de História e Cultura Afro - brasileira nos currículos escolares, originou-lhe certa preocupação, assim também, a outros demais professores da Educação Básica. Partiu desse ponto para aprofundar os estudos e análises dos livros didáticos incluídos no Guia do Plano Nacional de Livros Didáticos - PNLD 2011, distribuídos pelo MEC (Ministério da Educação e Cultura). Elegeu como ponto de partida para sua análise, o livro didático de Língua Portuguesa (do 6º ao 9º ano) do Programa PNLD do MEC.

Ao explicar a situação com procedimentos claros de análise e descrição, a autora encaminha o leitor a identificar o conteúdo do livro didático para uso em sala de aula visando o atendimento a Lei 10.639/2003. Mais precisamente, a autora defende a ideia sobre a utilização da literatura na Educação Básica. Propõe aos docentes, o trabalho de uma metodologia adequada que contemple esse novo conteúdo nas disciplinas que desenvolvem. Observa-se a relevância do tema de seu ensaio, principalmente, pela necessidade de subsídios que os docentes enfrentam em seu cotidiano.

Nessa perspectiva, a autora defende a importância da utilização da literatura luso-africana e afro-brasileira na

escola, visando à desconstrução da imagem estereotipada do negro, formada ao longo de nossa história.

O ensaio a seguir intitulado: **“Ogã de quem e de onde? Análises sobre os relacionamentos existentes entre os intelectuais acadêmicos e as lideranças afro-religiosas em Salvador”** tem a autoria do escritor e historiador, Prof. Dr. *Arilson dos Santos Gomes*.

O autor apresenta neste ensaio, uma análise das práticas de intelectuais apreendidas de seus relacionamentos com lideranças religiosas no que tange ao desenvolvimento dos estudos sobre a cultura afro-religiosa em Salvador, Bahia, na década de 1930.

A partir da técnica etnográfica, o referido autor converge aos propósitos deste livro, destacando no mesmo as *Antropologias e as africanidades* presentes no texto. Nessa perspectiva, o professor Arilson questiona se os estudos da identidade cultural afro-brasileira poderiam significar um campo de disputa e negociações entre os interesses de determinados grupos sociais, neste caso, representados pelos antropólogos e afro-religiosos baianos em torno do campo da produção do saber religioso.

Ao distinguir dois grupos de intelectuais vinculados a escola nordestina de Antropologia, evidencia aqueles que estariam preocupados na produção de conhecimentos originais sobre a cultura afro-brasileira em “tempos e espaços” distintos.

Além deste grupo, formado pelas primeiras e segundas gerações da escola nordestina de Antropologia, outro grupo foi tratado neste ensaio pelo professor Arilson enfatizando o grupo dos líderes de terreiros afro-religiosos da Bahia, representados por Mãe Aninha (1869-1938) e Martiniano Bom fim (1859-1943). Ambos eram

respectivamente, *Ialorixá* e *Babalorixá*<sup>7</sup> de grande prestígio na década de 1930, período em que as cartas foram redigidas pelos intelectuais da primeira geração e que transcenderam suas influências religiosas aos estudiosos da segunda geração, formada no final dos anos de 1950.<sup>8</sup>

Evidencia-se o objetivo e a significância do presente ensaio ao confrontar um grupo progredindo academicamente e o outro, mesmo mantendo seu poder simbólico, prosseguindo sua prática de luta à liberdade de culto.

O ensaio que segue, tem autoria de Jhonatan A. S. Gonçalves e trata das **“Reflexões antropológicas: a identidade da umbanda expressa em uma Nação.”**

O ensaio originou-se de uma pesquisa antropológica participante <sup>9</sup> realizada sobre o *Centro*

---

<sup>7</sup> Ialorixá e Babalorixá, este é o mais alto grau hierárquico, é o chefe do terreiro que também pode ser denominado Diretor de culto. Aquele ou aquela que dirige o terreiro e que exerce toda a responsabilidade espiritual dentro dele. É o pai ou a mãe-de-santo responsável pela feitura dos médiuns, os filhos-de-santo. Este chefe é denominado Babalorixá quando é homem e de Ialorixá quando é mulher. <http://paimane.com/conversa-de-terreiro/babalorixa-ialorixa/> Acesso em 12q06/15.

<sup>8</sup> Para Bourdieu os seres aparentes, diretamente visíveis, querem se trate de indivíduos quer se trate de grupos existem e subsistem na e pela diferença, enquanto ocupam posições relativas em um espaço de relações, a diferenciação social que gera antagonismos individuais e, às vezes coletivos entre os agentes situados em posições diferentes no espaço social (BORDIEU, 2010, p. 48-49). Ainda conforme Bordieu o Estado tem a capacidade de regular o funcionamento dos diferentes campos, seja por intervenções financeiras, seja pela regulamentação do funcionamento de organizações ou do comportamento dos agentes envolvidos (BORDIEU, 2010, p.51). Fundamentam-se em Bordieu as relações entre os antropólogos e os afro-religiosos, propondo entender até que ponto estas relações foram híbridas ou construídas dentro da uma ideologia da cultura brasileira negociada.

<sup>9</sup>Cf. SEVERINO. 2009p. 120.

*Espiritualista Pai Jeremias* durante um período de dois anos. O pressuposto foi de que na Umbanda,<sup>10</sup> há um rico e vasto tema a ser desvendado.

Segundo Jhonatan, as interações humanas, que correspondem ao foco de interesse da Filosofia e das Ciências Sociais, podem ser amplamente estudadas no sentido das relações. Na abordagem, encontra-se o reconhecimento de que as relações sociais e culturais que formaram a identidade da sociedade brasileira se originaram em pelo menos, quatro diferentes visões de mundo, oriundas de diferentes culturas, entre as quais, as tribos ameríndias e africanas, o catolicismo e o espiritismo.

Essa origem se encontra na Umbanda, que não se trata apenas de uma religião brasileira, mas sim, parte de nossa identidade nacional.

Na análise do autor, os ritos, símbolos e crenças não são somente estruturas dos seus sistemas teológicos e lógico-filosóficos da religião em tela, mas também, fazem parte das estruturas de nossa cultura e da mitologia nacional.

As relações éticas entre os indivíduos que frequentam o local pesquisado são únicos e seguem não só os preceitos teológicos que de certa forma determinam o agir ético-moral dos crentes dessa fé, mas também seguem preceitos construídos na forma lógico-filosófica.

---

<sup>10</sup> A palavra, Umbanda, segundo Lourenço Braga, um dos principais argumentadores e teóricos umbandistas, é resultante da convenção feita pelos sete Arcanjos, pois ela possui sete letras e sete diferentes energias vibratórias que também é citada em sua obra. (Cf. BRAGA. 1957. p. 68). Porém não existe uma única origem para essa palavra, alguns teóricos dessa religião como para o autor Sylvio Pereira Maciel, Umban-da é dividida em três sílabas e que dizer Pai, Filho e Espírito Santo. Já para Aluísio Fontenelle, ela significa Legionário de Deus. E para outros significa “Luz divina”. E segundo o Catecismo de Umbanda, ela é uma palavra africana (ymbanda) que ora representa o lugar da prática ao culto, ora o sacerdote. Portanto não se tem um consenso universal sobre sua origem e seu correto significado. (Cf. WILGES. 2010. p. 128)

Jhonatan descreve esta identidade sociocultural, demonstrando a existência de temas como a ética e a metafísica nos simbolismos e nas relações entre os participantes do grupo.

O ensaio sobre “A identidade cultural dos alunos quilombolas de uma escola do 3º Distrito de Canguçu, RS é de autoria da socióloga *Juline Fernandes da Silva*.

A autora descreve o trabalho de intervenção com práticas pedagógicas em sala de aula visando o fortalecimento da Identidade Cultural de um grupo étnico. Utilizou-se a ambiência escolar para a valorização das identidades desses indivíduos que o constituem. Nessa perspectiva, Juline salientou a existência das Diretrizes Nacionais para a Educação Quilombola, que objetiva a abordagem dos conteúdos sobre o negro no Brasil, por uma nova perspectiva- como etnia importante para a constituição da sociedade brasileira- em escolas voltadas exclusivamente para este público.

No entanto, a realidade ainda se consolidou nos Quilombos da região sul do Rio Grande do Sul. Estes alunos quilombolas encontram-se inseridos em escolas, cujos conteúdos não estão adequados ao objetivo das Diretrizes e onde ainda se trabalha sob a ótica do negro escravo e não como etnia responsável por manifestações culturais do povo brasileiro.

O presente ensaio tratou dessa realidade com intervenção didática em sala de aula, através da disciplina de Sociologia no primeiro ano do Ensino Médio. A partir da inserção na realidade local de uma escola que atende alunos provenientes de quilombos. Desse modo, ao planejar aulas sobre a ótica de inserção dos estudantes será possível encaminhá-los às atividades que promovam o entendimento, a reflexão e a exaltação da cultura negra, construindo, no ambiente escolar, espaço para a reafirmação da Identidade Cultural deste grupo étnico com os demais colegas de origem alemã.

O ensaio versando sobre “**João Simões Lopes Neto e as tensões da modernização brasileira**”, tem a autoria do Prof. Dr. *Luís Borges*, filósofo, ensaísta com premiações, inexaurível pesquisador da obra de João Simões Lopes Neto.

No ensaio apresentado, Luis Borges faz uma narrativa significativa para o debate sobre a modernização do Brasil. Conduz o leitor a uma análise das contradições da chamada *Belle Époque* brasileira e confrontando com as ideias do pelotense João Simões Lopes Neto.

O autor deste ensaio expressa sua intencionalidade dizendo que nele visou desvelar de modo o mais preciso possível, questões sociopolíticas e na educação cívica tratadas por João Simões Lopes Neto.

Segundo Luís Borges, uma das saídas para a solução dos dilemas nacionais na época de Simões Lopes, se vislumbra em sua obra, especialmente aqueles relacionados com a questão racial.

Reporta-se ainda o autor, a essa época aludindo a influência das teorias racistas, evolucionistas e sociológicas que configuraram uma visão pessimista do Brasil frente a outras Nações.

Acerca da ideia de progresso que aflui na contradição entre o luxo da elite e a miséria do povo, o autor evidencia possibilidades de modernização que se tivessem ocorrido, poderiam inserir o Brasil no rol das Nações desenvolvidas do Ocidente.

Luís Borges expõe o pensamento defendido por Simões Lopes Neto sobre o progresso.

Uma ideia de Brasil ideal e real tem como ênfase a defesa da cultura e das tradições. Portanto, João Simões Lopes Neto, defendia a cultura de modo que o afastamento desta fragilizaria a identidade nacional frente aos interesses estrangeiros.

O professor de História, *Matheus de Oliveira Couto* também autor da obra; “*A pia e a Cruz*” (2011), insere a questão do negro através do tema: **O ensino de História da África e a gênese do elo com o Brasil.**

Inicialmente, o autor do ensaio descreve algumas dificuldades atinentes ao texto e ao cumprimento da Lei 10.639/03. Posteriormente, lista os elementos históricos cuja abordagem não tem sido tratada de forma correta na escola.

No que tange a gênese do elo entre o Brasil e o Continente Africano, encontra-se no texto, a descrição desse elo, ou seja, o tráfico de trabalhadores africanos escravizados no Brasil, entre os séculos, XVI e XIX.

Para o propósito do livro, o autor contribui com uma análise servindo-se da História. A descrição torna relevante o seu trabalho, por evidenciar os fatos que demarcam as *Antropologias e as Africanidades* através da História e da influência do poder.

Por outro lado, o ensaio traz subsídio aos formadores - pesquisadores pela trajetória percorrida pelo professor em seu ensaio.

Antropologias e Africanidades se interligaram desse modo nas interfaces dos ensaios e de seus autores com nítidas evidências à interdisciplinaridade.

Os participantes deste trabalho coletivo tem em vista pró-jetar o leitor ao implemento de outras atividades acerca da temática, pois, para o “*Espírito existe um agora essencial.*”<sup>11</sup>

## Referências Bibliográficas

BACELAR, Jeferson. A hierarquia das Raças, Negros e Brancos em Salvador. Rio de Janeiro: ED Pallas, 2001.

---

<sup>11</sup> HEGEL, G. *Phylosophy of history*, 3ed., Londres: Hutchinson, 1967.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. COUTO, Mia. Entrevista à revista *Ler. Livros e leitores*, Lisboa: Círculo de Leitores, n.55, jun.-set. 2002. p. 56.

BORDIEU, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus Editora, 2010.

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. D.O.U. de 10.1.2003.  
[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/2003/L10.639.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm)

CLAY, Vinícius. *O Negro em O Estado da Bahia: De 09 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1937*. 2006.  
<http://www.facom.ufba.br/pex/viniciusclay.doc/>  
acesso em fevereiro de 2008.

CORRÊA, Norton F. *O Batuque no Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. São Luís do Maranhão: Cultura & Arte, 2006.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 8ª Ed. São Paulo: Ed. da UNESP, 2008.

COUTO, Mateus de Oliveira. *A pia e a cruz: A demografia dos trabalhadores escravizados em Herval e Pelotas (1840-1859)*. Passo Fundo: UPF Editora, 2011.

COUTO, Mia. Entrevista à revista *Ler. Livros e leitores*, Lisboa: Círculo de Leitores, n.55, jun.-set. 2002 p. 56.

FERREIRA, Walter Calixto “Borel”. *Ago-iê, vamos falar de Orishás?* Porto Alegre: Renascença, 1997.

---

FISCHER, Michael M. J. *Futuros Antropológicos. Redefinindo a cultura na era tecnológica*. Trad. Luiz F. D. Duarte. Rio de Janeiro: 2009.

FLORES, M. *Negros na Revolução Farroupilha - Traição de Porongos e farsa em Ponche Verde*. Porto Alegre: EST, 2004;

GOMES, Arilson dos Santos e BAKOS, Margaret M. Aspectos históricos da Lei 10639/03 e a história e cultura afro-brasileira a partir de relatos dos viajantes europeus. *Momento*, v. 22, n. 2, jul./dez. 2013.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.24, 1996.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11 ed., reimp., Rio de janeiro: DP&A, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAESTRI, Mário. *O escravo no Rio Grande do Sul: trabalho, resistência e sociedade*. 3ed.rev.atual. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

MUNANGA, Kabengele. O que é africanidade. In: *Vozes da África – Biblioteca Entre Livros*. Editora Duetto, edição especial n.6, 2007.

- 
- NADAI, Bruno. *Teleologia e História em Kant: a Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da USP, São Paulo, 2006.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. *A História da África nos bancos escolares*. Representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 25, n. 3, p. 421, 2003.
- RIBEIRO, Darcy. *Estudos de Antropologia da Civilização: As Américas e a civilização, processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Vozes, Petrópolis, RJ. 1977.
- SILVA, Ana Célia. *A discriminação do negro no livro didático*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2004. 111p.

# Antropologia da tecnologia: o ser humano cosmopolita e a “insociável sociabilidade”

---

*Agemir Bavaresco*<sup>12</sup>

Fischer propõe uma antropologia da ciência e da tecnologia para a nova geração de modo a traduzir as genealogias herdadas para os futuros públicos. Os futuros públicos difundem-se de modo global, onde o conhecimento é gerado e as infra-estruturas construídas de modo a implicar engajamentos e pluralismo cultural. Os futuros públicos surgem em todos os níveis, por exemplo, nas ciências, na implementação da *World Wide Web*, nos laboratórios etc. Os futuros públicos constituem-se onde as múltiplas tecnologias interagem para criar contextos de tomada de decisões, por exemplo, éticas ou políticas.

As mudanças operadas passando pela sociologia da ciência mertoniana (Robert Merton acentua a objetividade neutra); depois, para a *Sociology of scientific knowledge* (SSK) que analisa o que os cientistas fazem; mais ainda, para a *Social Construction of Technology* (SCOT) em que os construtivistas sociais defendem que a tecnologia não determina a ação humana, mas é esta que constrói a tecnologia; enfim, a mudança das etnografias antropologicamente informadas, isto é, a etnografia virtual que coleta dados, através do

---

<sup>1</sup>Pesquisador e Docente da Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). [www.abavaresco.com.br](http://www.abavaresco.com.br) – e-mail: [abavaresco@pucrs.br](mailto:abavaresco@pucrs.br)

<sup>2</sup> Parte deste texto já foi publicado em forma de artigo: BAVARESCO, A.; PORTO, T.; MARTINS, G. Redes sociais e redes humanas ou a lógica da insociável sociabilidade humana. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 60, n. 2, maio-ago. 2015, p. 387-393.

ambiente virtual, utilizando os diversos materiais acessíveis na rede, faz análises, interpreta e observa comunidades no ciberespaço. As antropologias da ciência e da tecnologia devem estar “atentas aos conversores culturais das comunidades heterogêneas nas quais as ciências são cultivadas e as tecnologias povoadas, e às instituições sociais reflexivas, dentro das quais as tecnociências médicas, ambientais, informacionais e outras devem cada vez mais operar” (FISCHER, 2009, p. 73).

As instituições sociais reflexivas são organizações autodirigidas e respondem a novas circunstâncias mais rapidamente do que “as formas burocráticas e rígidas dos impérios agrários, das sociedades industriais e das economias que funcionam como sistemas fechados, em regimes de controle de produção (*input-output*) e planificados” (id. p. 74). As instituições reflexivas são sensíveis às demandas por tomadas de decisões democráticas em sociedades plurais. A antropologia da ciência e da tecnologia, afirma Fisher, precisa estar atenta para tornar essas instituições mais reflexivas, inclusivas e abertas “à negociação dos interesses, das exigências e das demandas em conflito, de forma a estabelecer condições de legitimidade, sem, assim, torná-las ingovernáveis ou formalistas” (Id. p. 75).

Movemo-nos para mundos interconectados a partir da infra-estrutura da informática que requerem novos modos de tomada de decisão social reflexiva, implicando valores instrumentais, sociais e culturais diferentes. Ainda precisamos da antropologia da ciência e da tecnologia para criar e reconstruir formas de vida emergentes, segundo as linguagens de programação orientadas para o objeto dos SSK, da SCOT e as análises sociais das etnografias virtuais para reconstruir as esferas públicas, da sociedade civil e da política.

Fischer descreve quatro genealogias das antropologias da ciência e da tecnologia: Tramas culturais,

epistemologias e democracias vindouras; linguagens de programação orientadas pelo objeto: SSK, SCOT e ANT; etnografias antropológicamente informadas da ciência e da tecnologia; e os mundos tecnocientíficos cosmopolitas emergentes do século XXI.

1ª *Tramas culturais, epistemologias e democracias vindouras* (anos 1930 e 60): Nesse período três debates são relevantes: O debate sobre a tecnologia (Heidegger versus Escola de Frankfurt); o debate sobre a definição, da autonomia e da unidade da ciência (Círculo de Viena; J. D. Bernal versus Michael Polanyi); o debate sobre fenomenologia (1950-50) e seus sucessores no período do pós-guerra (1968): o estruturalismo, a hermenêutica e o pós-estruturalismo como método tanto nas ciências naturais como nas ciências sociais (cf. id. p. 79). Nos debates sobre a tecnologia dos anos 1930, a questão era, de um lado, o equilíbrio entre a regulação ou direção social, e de outro, a individuação e as responsabilidades morais no âmbito dos poderes organizacionais e infra-estruturais. Tudo isso, no pós-guerra, focou-se no debate entre a fenomenologia, o existencialismo e o estruturalismo (Cf. Id. p. 88).

A partir da perspectiva do século XXI, todos estes debates “constituem uma espécie de pré-história dos estudos da ciência, tecnologia e sociedade (STS), no sentido de terem demarcado temporal e conceitualmente um território a ser pesquisado pelas gerações seguintes” (id. p. 80). As guerras da ciência, autonomia da ciência versus aplicação para fins sociais, demarcação e método continuam valendo como sinapses produtivas de novos contextos epistemológicos.

2ª *Linguagens de programação orientadas pelo objeto: SSK, SCOT e ANT* (anos 1980): Os programadores de computadores servem - se de objetos já prontos para efetuar a programação. O modelo de programação serve como uma ferramenta para criar conceitos, vocabulários, metáforas e rediscutir utilidades, significados e justificações.

As linguagens orientadas para o objeto ao “estilo STS são entidades duplas, simultaneamente ferramentas e protocolos para reprodução confiável e geradora de excesso, de surpresa e de inesperado”, porém, “sugiro que esse lado puritano (disciplinador, apolíneo, de pura razão) do protocolo necessita de um certo afrouxamento em favor do lado experimental alegre (nietzschiano, dionisíaco, de produção de excesso)” (Id. p. 98).

A denominada nova sociologia da ciência - STS (ciência, tecnologia e sociedade), SSK (ciência social do conhecimento), SCOT (construção social da tecnologia) e ANT (teoria do ator-rede) – ajuda a compreender a infraestrutura e instituições de nossas sociedades contemporâneas, bem como a entender as novas identidades, categorias, objetos e formas culturais, vocabulários e enfoques para uma antropologia dos mundos tecnocientíficos do século XXI.

3ª *Etnografias antropologicamente informadas da ciência e da tecnologia* (dos anos 1980 ao presente): A etnografia das ciências e da tecnologia procurou compreender as rápidas mudanças, ampliando a visão das sociologias da ciência, apresentando atores, responsabilidades institucionais, surgimento de novas instituições reflexivas, os conhecimentos ambientais e ecológicos; os mundos em rede incluindo os computadores, os sistemas de software, a internet e os sistemas em rede tornaram-se espaços de condições pós-modernas do conhecimento.

Constata-se o surgimento de instituições sociais reflexivas e novos públicos: “Trata-se de uma mutação da esfera pública do século XXIII, criada por meio de jornais e de discussões em cafés, com seus ideais reguladores entre a sociedade civil e o Estado (Habermas, 1962), e da noção de Dewey (1927) do público como consequência inesperada da ação política que os especialistas não puderam prever ou antecipar” (Id. p. 116). Esses novos públicos recursivos, segundo Kelty, preocupam-se com a

autonomia, “modificação material e prática dos meios de sua própria existência como público, como um coletivo independente de outras formas do poder constituído” (2008, p.2). Esses públicos recursivos estão sempre se modificando, criando, experimentando novos protocolos, padrões técnicos, debatendo o significado cultural das mudanças e opções infra-estruturais, monitorando códigos acadêmicos e comerciais, pressionando por soluções para que o direito e o mercado mais do que inibir possam garantir abertura a direitos autorais e segredos comerciais. Não se trata apenas de uma instituição social reflexiva, mas de públicos recursivos em “que essa invenção e esse controle precisam ser amplamente compartilhados, abertamente examinados e cuidadosamente monitorados” (Id, p. 117). Fischer conclui a análise sobre a terceira genealogia afirmando que ela “é composta por investimentos nos mundos para além do laboratório, por uma problemática de emergência e por um método etnográfico de encontro epistemológico de tipo antropológico”, isto é, “a reconstrução de um projeto antropológico transcultural, geograficamente disperso, linguisticamente informado e historicamente variado” (Id. p. 123).

4ª *Os mundos tecnocientíficoscosmopolíticos emergentes do século XXI*: A antropologia está face à novos objetos epistêmicos dialógicos que surgem nas relações agonísticas, competitivas e transnacionais, em que “o discurso cívico e ético desloca-se dos direitos universais e das questões de fato para as questões de valor, a ética médica, a convivência com a alteridade e a atenção ao rosto do outro” (Id. p. 128).

A cosmopolíticatecnocientífica que encara o desenvolvimento da ciência e da tecnologia em um contexto global – político, econômico, material e de rede – mais do que como cadeias simplificadas de histórias das ideias no âmbito das diferentes

---

disciplinas, constitui um terreno, um “platô ético” que transforma o pensamento tradicional sobre a relação centro-periferia e sobre as relações imperiais de poder, sobre o papel das linhagens de orientação dos cientistas nacionais e transnacionais, sobre a mobilidade de cientistas e sobre a pluralidade das manifestações concretas de projetos, competições, colaborações e agenciamentos (Id. p. 132).

Trata-se da criação de uma nova consciência política a partir do agenciamento dos recursos políticos, das comunidades tecnocientíficas no seio das novas gerações de cientistas, engenheiros, físicos, pesquisadores e públicos em geral. Portanto, o desafio é conceber instituições sociais reflexivas que ajudem a construir os públicos que se constituem à nossa volta de forma recursiva. Vive-se uma nova era da criação de novos tipos de públicos recursivos a partir de experiências de rede em expansão. “Os mundos cosmopolíticos da cosmociência estão se tornando cada vez mais diversos, disseminados e dependentes de uma heterogeneidade que, ao mesmo tempo, exige e anima as antropologias vindouras” (Id. p. 140).

As quatro genealogias descritas acima são complementares em suas tramas culturais, mundos e instituições sociais e agenciamentos tecnocientíficos. Segundo Fischer, a antropologia da tecnologia não pode mais contentar-se com denúncias genéricas da alienação do mercado, da tecnicização da vida ou da globalização, mas atentar para os futuros públicos mais conectados em rede, mais transparentes e mais acessíveis. As antropologias vindouras apontam para processos diaspóricos e formação de identidades híbridas e transnacionais.

A antropologia da tecnociência leva em conta as formas emergentes dos futuros públicos cosmopolitas institucionalizados pelas redes sociais e suas implicações na

economia política. A antropologia kantiana<sup>3</sup> deixou-nos um legado dos debates sobre os cosmopolitismos utópicos e distópicos e as antropologias vindouras. Os contextos institucionais reflexivos e as genealogias das antropologias da ciência e da tecnologia apresentadas, rapidamente, descrevem conceitos, modelos, comparações e contrastes sobre a pesquisa em antropologia e suas conexões com o cultural, o natural, o corporal, o científico e o tecnológico. Fischer apresenta uma antropologia dinâmica conectada com os problemas atuais, como a ciência e a tecnologia “sem perder sua humanidade”, mantendo, tensionalmente, os pés plantados tanto nas ciências sociais como nas humanidades (cf. Fischer, p. 199). “Uma tal antropologia não se pergunta apenas o que são os seres humanos, mas o que se pode esperar deles, de suas ‘sociabilidades insociáveis’, que em princípio, deveriam ser capazes do exercício da liberdade e do refinamento das moralidades sociais” (Id. p. 199). As sociabilidades não se encontram já dadas como a ciência e a tecnologia, mas estão sempre em construção e inovação, em invenção e criação. Trata-se de sociabilidades que resistem à sociabilidade, isto é, a configurarem-se ao dever ser da humanidade segundo éticas e cidadanias cosmopolitas. A intensa pressão da conectividade conflitiva e contraditória das redes sociais inserem o ser humano num contexto que opera “a partir de desafios mutantes e intensificantes de complexidade, diversidade e alteridade” (Id. p. 199).

---

<sup>3</sup> “No século XXI, os cosmopolitismos e a cosmopolítica se tornaram parte de uma série de slogans que fazem, em princípio, reviver, que retributam e reiniciam os processos que Immanuel Kant observou e promoveu, embora hoje sob as condições transformadas da globalização ou *mundialização* teletecnológica. As antropologias pós-kantianas são mensagens de Kant para futuros que ele não podia imaginar, futuros que são rendimentos dos investimentos iluministas em carteiras globais expandidas” (Fischer, 2009, p. 199-200).

A antropologia kantiana faz um diagnóstico penetrante do ser humano, pois este carrega em si a contradição da “insociável sociabilidade”. De um ponto de vista antropológico, Kant vincula a finalidade da natureza humana com o desenvolvimento das disposições racionais da humanidade e sociedade civil na expressão da insociável sociabilidade, explicitada na Quarta Proposição da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (2003, p. 8):

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* entre os homens.

Kant entende pela expressão insociável sociabilidade a tendência de os seres humanos viverem em comum e, ao mesmo tempo, viverem isolados, ou seja, há uma inclinação de associar-se e de separar-se, “porque encontra em si, ao mesmo tempo, uma qualidade insociável de querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito” (2003, p. 8). Por isso a vida social dos seres humanos antes ou depois da sociedade civil é marcada pela oposição entre os indivíduos. A insociabilidade humana está vinculada a três manias: a mania de honras, de dominação e de posse que podem ser compreendidas como impulsos naturais ao querer exercer uma influência sobre os outros seres humanos. Porém, a insociabilidade tem uma função de superação:

Agradeçamos, pois, à natureza as intratabilidades, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejam de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições

---

naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno (KANT, 2003, p. 9).

A insociável sociabilidade humana é um meio para a realização da humanidade, isto é, o ingresso na sociedade civil e na confederação de nações é a condição necessária para que “a tendência natural à insociabilidade produza o melhor efeito: o progresso da humanidade em direção à realização de todas as suas disposições” (NADAI, 2006, p. 127-128).

A expressão kantiana da insociável sociabilidade explicita a contradição do ser humano em sua comunicação em redes sociais, pois nele há, de um lado, uma tendência incontornável a sociabilidade através da permanente conexão instantânea da realidade virtual e, de outro, a insociabilidade como isolamento, separação e fragmentação em suas manias de dominação, sendo esta contradição um empuxo para o desenvolvimento de sua insociável sociabilidade e assim realizar suas melhores disposições de comunicação.

## Referências

- FISCHER, Michael M. J. *Futuros Antropológicos. Redefinindo a cultura na era tecnológica*. Trad. Luiz F. D. Duarte. Rio de Janeiro: 2009.
- NADAI, Bruno. *Teleologia e História em Kant: a Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da USP, São Paulo, 2006.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KELTY, Christopher. Two Bits: Free Software and the Social Imagination after the Internet. Durham, Duke University Press, 2008.

# Mestre Borel, pensamentos e ensinamentos sobre o africanismo<sup>1</sup>

---

*Aline de Abreu Andreoli<sup>2</sup>*

Vinham pelos caminhos,  
ruas e encruzilhadas  
abertos por Bará  
ante a oferenda do galo, do milho  
ou do pé do cabrito quatro - pé.

Vinham pelos caminhos  
atendendo ao chamado de um tambor  
que bate dentro de seus próprios peitos:  
tuc - tuc - tuc

Vinham pelos caminhos  
- pele magnética -  
Atraídos ao imã ancestral

Vinham  
- caules decepados -  
Nutrir-se nas raízes

**“No caminho da casa de nação”  
(Oliveira Silveira)**

---

<sup>1</sup>Trabalho final da disciplina Cultura e Religiosidade Afro-Brasileira, ministrada pelo Prof. Ari Oro no curso de Especialização em História Africana e Afro-Brasileira da FAPA (Faculdade Porto-Alegrense).

<sup>2</sup> Aline de Abreu Andreoli. Licenciada em Letras pela UFRGS. Especialista em História Africana e Afro-Brasileira pela FAPA. Professora da Rede Estadual de Ensino do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, Brasil. E-mail: alineandreoli@yahoo.com.br.

## Introdução

O objeto deste trabalho abrange a apresentação de algumas noções do conhecimento sobre a religião africana defendidas pelo reconhecido tamboreiro, senhor Walter Calixto Ferreira, o Mestre Borel.

Na fase inicial do trabalho, a intenção era de aplicar algumas entrevistas estruturadas, com questões mais específicas como, por exemplo: *Quais seriam as pessoas mais antigas da religião africana em Porto Alegre? Como ocorreu o início da exportação do “batuque”<sup>3</sup> para a Argentina e para o Uruguai?* No entanto, em função dos problemas de saúde do entrevistado, a opção foi planejar uma entrevista/conversa, na qual, este abordaria livremente sua visão sobre o tema, conforme observaremos no decorrer deste ensaio.

A escolha do “personagem”, acima apresentado poderia ter se baseado no fato de conhecê-lo há alguns anos, ao freqüentar a sua casa, em decorrência da amizade com dois de seus filhos. Poderia parecer estranha tal escolha, mas, na verdade, esta ocorreu quando iniciei os estudos sobre a temática africana, tomando conhecimento de sua importância para tais estudos, pois, seu nome era referência sobre o Africanismo.

Originou-se dessa forma, a motivação para realizar um trabalho etnográfico, acolhendo a idéia de documentar algumas de suas idéias.

Corroboro este tema, que foi o Trabalho final da disciplina Cultura e Religiosidade Afro-Brasileira, ministrada pelo Prof. Ari Oro, no curso de Especialização em História Africana e Afro-Brasileira da FAPA (Faculdade Porto-Alegrense), realizada no ano de 2008. Mestre Borel, estava fragilizado na época e infelizmente, seu estado de

---

<sup>3</sup> Uso aqui o termo batuque entre aspas, por que segundo o Mestre Borel, este nome está inadequado, conforme poderá ser verificado em trechos de sua entrevista, descritos posteriormente.

saúde, foi se agravando até o seu falecimento em 2011. Portanto, este ensaio visa também fazer uma homenagem póstuma ao Mestre Borel.

## O Mestre Borel

O senhor Walter Calixto Ferreira, “Borel”, nasceu em 07 de junho de 1924, na cidade de Rio Grande/RS, onde, segundo Norton F. Corrêa, teria surgido o primeiro templo de Batuque, no início dos anos de 1800.

Aos quatro anos, ainda em Rio Grande, recebeu a segurança religiosa, na bacia de sua avó materna africana e já falecida, *Yalorishá lá-MagaliYála* (Mãe Domingas). Aos seis anos de idade, sua família mudou-se para Porto Alegre/RS, onde fez seu primeiro *Borí*, pelas mãos do extinto, Waldemar Antônio dos Santos (Tiemar do Xangô). Na falta deste, aos onze anos, deu prosseguimento a sua preparação religiosa, com a “Mãe Andreza da *Oxum*”, da Colônia Africana.

Aos quinze anos assentou seus orixás. Com o falecimento desta *Babalôa*, em 1953, optou por vincular-se ao templo da também extinta, Mãe Rita Garibaldi, “Ritinha de *Xangô*”, de quem recebeu o axé de búzios. Sua trajetória como tamboreiro, iniciou aos sete anos, com o finado Queza e teve seu aprendizado completado por Pedro da *Yemanjá* e Tureba do *Ogum*, dupla reconhecida no meio afro-religioso.

Segundo Norton F. Correa (apud FERREIRA, 1997), além de ter convivido com ícones do Batuque rio-grandense, Borel também, teria passado algum tempo na Bahia, onde teria conhecido o candomblé e o importante mestre de capoeira, Camafeu de *Oxossi*. Residiu no Rio de Janeiro, aperfeiçoando conhecimentos da língua *yorubá* (que já provinha do berço, pela avó materna), com o Prof. José

Ribeiro, estudioso de línguas africanas, originárias do banto e sudanesa.

Retornando em Porto Alegre-RS, fixou residência na Vila Restinga Nova, entre 1957 e 1959, assumindo a vice-diretoria do Teatro Experimental do Negro.

Observa-se, a partir desta breve biografia seu extenso currículo. Mestre Borel, é considerado um grande estudioso das raízes negras no Rio Grande do Sul e muito lutou, para difundir os valores negros pelo Brasil. Constituiu-se como um ser singular, com posicionamentos próprios configurando uma sabedoria inquestionável sobre temas ligados ao negro, que o leitor poderá verificar nas transcrições a seguir.

### **Pensamentos e ensinamentos**

Analisaremos, nesta secção, alguns trechos da entrevista, realizada com Borel em 30 de setembro, de 2008, procurando absorver e analisar sua filosofia de vida e os ensinamentos que submergem numa linguagem, onde se evidencia nítida influência cultural.

### **Sobre os orixás**

Logo, no início da conversa, ele surpreende:

O negro ele não é politeico, ele não crê mais do que em um Deus, ele é monotéico, ele só acredita em Deus. As divindades criadas por Deus que são os elementais e, cada um desses elementos que a natureza propõe têm um nome que rege aquilo dentro desse elementar, que, no caso seria Deus. Então, é a senhora fulana de tal, é Xangô, fulano de tal, mas não como espírito, e sim como elemento. [...] Os orixás são o que compõe o universo, e o que compõe o universo é Deus, é a criação e, de toda criação é subdividida nos elementos da natureza.

---

Então, cada elemento (cada orixá) representa uma entidade elementar, não divindade.

Borel faz a desconstrução de um mito, o de que existiria um *panteón* africano, tal qual o grego, no qual existiriam vários deuses, várias divindades. Ele enfatiza repetidas vezes no discurso que os orixás não são divindades (espíritos, deuses, santos, etc.), que são elementares, ou elementais (*sic*), pois é a própria natureza em si, a representação dos elementos da natureza.

Outro aspecto admitido aparece neste trecho:

Deus é poder, Deus é tudo, Deus é bondade. [...] Ele é contra fazer malefícios, ele é casto. [...] Tu és a criação, o direito é teu e alguém tem que te reger e quem te regem são esses elementais que são a própria natureza em si (o sol, a lua, o vento, etc.) [...] O livre arbítrio é que são os orixás.

O entrevistado desvela desse modo a compreensão de que o livre arbítrio, dado aos humanos por Deus, estaria relacionado aos orixás, sendo que são os orixás que nos regem, e que, portanto, Deus não estaria nem nos “premiando” quando fizéssemos uma boa ação, nem nos “castigando” quando tivéssemos uma má ação.

Se tu quiser fazer o bem tu faz, se não quiser problema teu, por que quando tu fizer uma coisa bonita, esse Deus que tu vê como bonito, também ta fora daquilo dali, aquilo ali é da própria criação, mas se tu fizer alguma coisa de cacaca (*sic*), ruim, mal feita, não é Deus que vem te castigar, se quando na verdade a ação é tua.

Seguindo este princípio e a transcrição acima, cada ação teria uma reação, e não seria Deus quem estaria

reagindo. Ainda segundo o entrevistado, está seria a base da religião africana ou do Africanismo que, infelizmente, quase não é ensinada corretamente nas casas de religião.

### **Sobre o multiculturalismo na África**

É possível verificar, a partir do trecho abaixo, que Borel demonstrava plena consciência do multiculturalismo existente na África. Ele defendeu que, embora existam línguas, dialetos e culturas muito distintas neste imenso continente, o sentido religioso ao qual se dirigiam/dirige os negros africanos, seus ancestrais seriam o mesmo. Em outras palavras, mesmo que realizem seus cultos de diferentes formas, todos estariam fazendo reverência aos mesmos orixás e ao mesmo Deus.

Então, aí vem a formação desse grande Universo, que faz da África esse grande continente. Tanto que é diferente na África, que em qualquer ponto desse continente, todos regem o mesmo princípio, com normas diferentes, por que cada um é um estado, é diferente, Moçambique é um, certo? [...] Cada um tem os seus critérios, suas maneiras de procedimento, a lingüística, o que eles falam. Mas, só que tem uma coisa, todos eles se dirigem pro mesmo sentido, que é o Africanismo. Então, dentro da África, dentro do Senegal, vai se falar senegalês, o *yorubá* que é na Nigéria, o Moçambique, o negro da Angola, enfim, nesse continente todo. Eu, por exemplo, falo/conheço um pouquinho do *yorubá*, mas, por exemplo, se eu tô em Moçambique, eu falo uma língua africano que não me permite conversar com eles lá, claro, é outro dialeto, cada região tem o seu dialeto, mas o sentido do africano é o mesmo, é o mesmo Deus, é o mesmo elementar.

---

## Sobre a escravidão negra

Mestre Borel faz uma reflexão sobre a condição escrava à qual o negro foi submetido durante muito tempo e, que condição social decorreu disto, conforme segue:

Quando eles vieram pra cá, para o Brasil, eles vieram na condição de escravos, mas antes disso, o negro já era escravo na própria América do Norte, por exemplo, quanto tempo o negro foi escravo? A divisão que eles faziam com o negro e fizeram até hoje continua, tu vê aí pela televisão, hoje tem um negão aí que quer ser presidente da república (ele falava do Barak Obama, antes de ele vencer as eleições do EUA), de uma nação, qual é a diferença de o cara ser ou não presidente de uma nação, se ele nasceu ali, só por que ele é negro? Isso é elitismo, mas a nação continua sendo a mesma.

Complementa estas considerações com outras não menos interessantes:

O negro veio para a América do Norte pelo domínio e o negro veio para o Brasil pelo domínio. Por que esse domínio? Por que quem tem mais é o que grita mais, quem tem mais dinheiro é o que come melhor. E os negros caíram nisso aí, e acabaram sendo escravos. E dentre eles, dentre os próprios negros, por questão de ilusionismo, por que eles eram iludidos, teve negro que [...], isso é uma questão de guerra, de Alemanha brigar contra Itália, a Itália brigar contra o EUA, o EUA brigar contra o Brasil, o Brasil brigar contra o Chile, o Chile brigar contra, enfim, é o domínio. Então, o negro foi dominado por isso, como o negro sempre foi e ainda continua a ser, a recém tá levantando a cabeça, submisso.

O entrevistado retoma o tema da escravidão, fazendo menção (mesmo sem citar nomes, nem datas), ao domínio do território africano realizado através da Partilha da África realizada na Conferência de Berlim em 1885, quando fala das brigas entre países. Enfatiza que os negros africanos foram dominados, tanto por terem sido iludidos, quanto por serem submissos.

Penso que, ao abordar o ilusionismo, Mestre Borel poderia estar se referindo aos “acordos” feitos entre europeus e alguns chefes tribais africanos. Estes acordos ocorreram entre nações européias e as muitas tribos que existiam na África, consideradas primitivas pelos europeus, por viverem em contato direto com a natureza e por não possuírem qualquer tipo de tecnologia.

Entretanto, tais tribos possuíam culturas, línguas e costumes diversos uma das outras e por isso guerreavam entre si, numa disputa por território e poder, de modo que a tribo derrotada se tornava escrava da tribo vencedora, processo que também aconteceu entre povos indígenas, povos europeus, dentre outros povos, ao longo da história.

Segundo Schilling (2002, p. 1), esses prisioneiros de guerra ficavam presos em “barracões”, a espera dos chamados navios negreiros, que os transportariam ao longo das rotas transatlânticas, como carga humana, para trabalharem forçosamente nas colônias agrícolas da América. Eram negociados entre mercadores europeus e chefes tribais que recebiam pólvora, armas e cavalos para afirmar sua autoridade, além de produtos de pouco valor como aguardente e tabaco. Cada cavalo valia de dez a vinte escravos (HERNANDEZ, 2008, p. 47).

Os acordos eram cumpridos por ambas as partes, até que os europeus passaram a não precisar mais dos “serviços de captura”, fornecidos por esses chefes africanos e também os dominaram, terminando assim, com a ilusão inicial.

Quanto ao fato do negro ter sido submisso, tenho de “discordar” dele, pois hoje se sabe (e acredito que ele também soubesse) das inúmeras formas de resistência praticadas pelos negros escravizados. A resistência vai, desde a negação ao trabalho - que era punida com castigos corporais; aos suicídios, às fugas; aos aquilombamentos; às revoltas; permanecendo até hoje na resistência cultural manifestada através da capoeira, da culinária, e, sobretudo por meio das manifestações afro-religiosas oriundas do sincretismo, temas que não são objeto deste trabalho.

Além da resistência, é importante pensarmos na origem da submissão negra referida por ele, que foi inventada e reforçada historicamente. Durante três séculos e meio o continente africano foi sacrificado com a prática da escravidão, possibilitando às potências européias, o acúmulo de riquezas e metais preciosos, utilizando os escravos como valor de troca e uso.

A professora Leila Leite Hernandez, salienta que, em mais ou menos, quatro séculos, saíram do continente africano entre, 10 e 11 milhões de escravos, aproximadamente, sendo que esse mesmo número corresponde às transações internas feitas entre os africanos durante um período de dez séculos (2008, p. 51).

Ou seja, a exploração do “negro – inferior” pelo “homem branco – superior” tomou proporções desumanas, onde “o negro, marcado pela pigmentação da pele, transformada em mercadoria e destinada a diversas formas compulsórias de trabalho, também é símbolo de uma essência racial imaginária, ilusoriamente inferior” (HERNANDEZ, 2008, p. 23).

É mister lembrar que esta imagem inferior associada à população negra, foi construída historicamente, como vimos no parágrafo anterior, através da coisificação do ser negro; além de terem sido forjadas justificativas para a dita inferioridade negra tanto “pseudocientificamente”- quando teorias “comprovavam” a incapacidade negra pelo

tamanho do cérebro -; quanto no campo religioso, quando o cristianismo afirmava que os negros não teriam alma - por seguirem outras religiões - podendo assim ser dominados, escravizados e/ou exterminados.

Por tudo isso, ao “discordar” do entrevistado, ensaia-se uma crítica a imagem negativa do negro divulgada para as massas através da mídia que mantém assim, o senso comum, reproduzindo ideologias sem oportunizar uma reflexão sobre isto.

### **Sobre o sincretismo**

Durante a entrevista, quando questionado por mim:

*Como o senhor vê essa vinda do negro pra cá, se fala muito que como o negro veio na condição de escravo, o que ele trouxe consigo das suas raízes, da sua religião, foi o que acabou fazendo com que ele conservasse a sua cultura, já que aqui ele era “obrigado” a esquecer sua cultura, não podia fazer os seus cultos, não podia falar sua língua, eles separavam as famílias, então que a religião teria sido uma forma de conservar esta cultura? E, também existe muita polêmica sobre o sincretismo, se o sincretismo era uma estratégia dos negros para poderem continuar cultuando seus orixás através dos santos católicos, daí eles podiam cultuar seus orixás sem que os brancos soubessem que eles estavam cultuando orixás?*

*O senhor acredita que a religião aqui serviu como forma de união dos negros que vieram para cá, para conseguirem recuperar essa cultura que tentaram tirar deles?*

Em continuidade à entrevista, vislumbrou-se a ocorrência de uma resposta parcial aos questionamentos:

Eles se viram obrigados a fazer adaptações, o negro se viu obrigado, adaptações estas que se faziam e se fazem: o calar, usar e mudar, até o sistema de procedimento por causa disso. Então, hoje se tu entrar numa casa de religião africana, quando é casa

de religião africana, eles já tem – eu já nasci dentro disso - eles já não subdividem mais como o africano divide entre um e outro do seu procedimento, por que eles sabem que é a mesma coisa. Então, tu vê aqui: *Xangô*, *Bará*, *Ogum*, etc., acontece que tu é filho de Ogum, e eu sou filho de *Xangô* e estamos os dois, seguindo o mesmo princípio religioso, mas, com uma maneira diferente de procedimento. Como depois foram obrigados a se unir, por que senão o troço ia estourar, ia acabar, tanto que eles nunca conseguiram acabar, por que se uniram. Então, se tu é de *Ogum*, ele é da *Iemanjá*, e o outro é de *Xangô*, mas todos se congregam numa única versão que é o primórdio da religião africana, que não é mais, não é mínima, não é diferente, é o Africanismo, em que só se crê num Deus e os demais são os elementais. [...] Então todos freqüentam a mesma casa por que ela é regida pelo mesmo Deus, mas a forma de tu agir é diferente, por que o povo também muda um pouco através dos tempos, através das épocas [...] Esse é o Africanismo.

Ao afirmar tal parcialidade, justifica-se o entendimento de que Mestre Borel não deixou explícito se concordava ou não com a “teoria” de que o sincretismo teria sido uma estratégia para a manutenção da religião africana no Brasil, mas, parece acreditar que a religião serviu como forma de união dos africanos aqui. E, deixou subentendido, que as mudanças nas formas de procedimento dos cultos religiosos, tanto podem ser naturais, em decorrência da passagem do tempo ou da adaptação ao meio, como podem ter sido modificadas por razões políticas.

Sobre o sincretismo, Bastide (1989) afirma que o mesmo resulta de três modalidades de relação, a saber: estrutural, cultural e sociológica. O africano lerá o panteão católico, transbordante de santos e virgens - marias, a partir

da relação entre os orixás intercessores e *Olorum*, deixando de lado, no entanto, a ideologia católica do "sofre aqui para ser feliz no além".

Portanto, ao menos no início, será a religião africana a purificar o catolicismo quando aceita o culto aos santos. Não vê o cristianismo como compensação para a desgraça dos escravos, ou sublimação de seus sofrimentos. Explicar dessa forma o complexo fenômeno do sincretismo afro-brasileiro *"só tem cabimento para a mentalidade dos brancos e somente é possível aos negros alienados"*.

### **A presença africana no Fórum Social Mundial em Porto Alegre**

O relato a seguir, narra um episódio importante ocorrido há alguns anos, em Porto Alegre:

O maior absurdo que eu vi, eu até tomei parte nisso, eu saí como delegado, eu nem sabia que eu tinha essa capacidade, saí como delegado aqui no 1.º Fórum Social Mundial, em Porto Alegre. Por que será que eles pegaram o Borel e tocaram lá no meio dos africanos, lá tinham uns mesopotâmios, que eu não sabia conversar com os negros de lá e eles não sabiam conversar comigo. Então, botaram uma gleba de negros lá, mesopotâmios, poxa, por que não trazem o cara dali de Moçambique que tá mais perto e fala a mesma língua? Me botaram ali e disseram, ta mais o Borel é africano, mas eu não falo aquela língua.

Diante disto, perguntei-lhe, se aqueles que lhe haviam posto lá, não sabiam da multiplicidade de culturas e línguas existentes na África, se pensavam que a África era uma coisa só, um bloco único, como um país, pois sabe-se que esta é a visão do *senso comum*.

Então, ele respondeu-me:

Eles fazem questão que isso aconteça. Eles não são tão burros assim, eles fazem questão de dividir, e não de unir. Eles queriam mostrar que não ia ter união. Por que tu vê, foi uma coisa de louco aquilo, esse Fórum Mundial mexeu com gente pra chuchu, veio gente de todo mundo, povos de todos os lugares. Negro, eles pegaram uma meia dúzia de negrinhos e tocaram lá num buraco e botaram um bobalhão que sou eu. Quer dizer, o troço é uma manipulação. E que a gente não se dá conta. É o elitismo.

Salientou que a elite branca, num evento mundial como este, já que tinha que dar um lugar para os negros e/ou africanos, destinou-lhes um péssimo espaço físico e tentou manipular os negros – misturando aleatoriamente, povos de línguas e culturas bastante distintas – provocando o desentendimento entre eles, para mostrar ao mundo a “desorganização” e o “desentendimento” que ocorre “naturalmente” entre esses negros. O que, tanto eu, quanto o entrevistado, concluímos ser esta uma atitude de latente preconceito racial.

### **Sobre a falta de oportunidades aos negros**

Analisemos a seguinte passagem:

[...] É o elitismo. Por que as universidades pouco dão pro negro? Dizem que o negro é burro, não nasceu ninguém burro. [...] São as condições que eles deram, e depois pecharam (*sic*) o troço, então a pecha é essa aí. Então, por isso, tem negro que não quer ser negro.

É significativo, nesse ponto encaminhar-se a um pensar acerca da elite branca que - nega aos negros, vaga

nas Universidades, com argumentos invalidados, como a alegação da falta de capacidade intelectual destes - reflete ainda hoje, um pensamento arraigado, advindo da época colonial, de uma sociedade escravagista. Mas, que na verdade, preocupa-se com a possibilidade de ascensão do negro e com a competição decorrente disto.

Pensamento este, que, ao longo da História do Brasil, resultou em atitudes discriminatórias e excludentes, as quais afastaram – durante muito tempo – o segmento negro da população brasileira tanto dos meios culturais, educacionais, como dos meios de produção, entre outros, mantendo-os à margem da sociedade. Lugar do qual se torna difícil sair, pois o racismo, o preconceito e a discriminação seguem muito fortes, embora sejam velados.

Todo esse processo histórico de negação das capacidades do negro auxiliou para disseminar uma imagem muito negativa desta etnia, inclusive entre os próprios negros. O que, seria um dos fatores responsáveis pela negação de sua cultura, de sua cor, etc. e, pelo sentimento de não pertença, presentes em alguns negros brasileiros.

### **Sobre a origem dos nomes Batuque e Candomblé**

Quando questionado: *Se acreditava que as diferenças entre o Batuque do Rio Grande do Sul e o Candomblé da Bahia eram decorrentes do fato de tais procedimentos religiosos terem sido trazidos para o Brasil por negros de regiões diferentes da África?*

Respondeu:

Batuque não existe, era aquela barulhada que os portugueses faziam aqui no sul do país, na divisa, os gringos, aquela batucada (*Tum tictum*). Então, o Norton Corrêa botou, o Batuque no RS, um troço mal empregado, batuque, não existe isso, mas de

tanto tu falar uma mentira ela se torna verdade (é um ditado que dizem) E eu disse: pára aí cara, tá pensando que eu sou burro. O Batuque no RS, mas barulho tem em tudo quanto é lugar, nós dançamos samba, dançamos isso e aquilo, etc., é barulho. Batuque é só barulho, não tem nada que ver com religião, mas agora acabaram se adaptando e está aí.[...] O Candomblé também, tu conhece alguma nação cujo nome é Candomblé? Não, né? Tem a Nação *Cabinda*, *Benin*, *Oió*, *Ijexá*, *Jêje*, etc. Candomblé é dança, é pé de valsa, que agora é concedido ao sagrado. Que aqui no RS não tinha, agora já ta mesclado, agora já tenha batucomblé, espiritomblé, etc. Mas tu sabe perfeitamente que aquilo não é aquilo, não tem batuque, não tem candomblé, não tem, só tem os primórdios das suas religiões africanas, que é o Africanismo.

Fazendo uma crítica às diferentes nomenclaturas atribuídas às religiões afro-brasileiras, o entrevistado explica a origem de tais nomes, mal empregados, segundo ele, embora muito difundidos.

### **Sobre o direito à presença de brancos nas religiões africanas**

Ao questioná-lo sobre: *Como é que o senhor vê a inserção dos brancos na religião africana? Digamos que um branco, que seja descendente de europeus puros, o senhor acha que ele não tem o direito de participar das religiões africanas, pois teria que ter uma coisa ancestral e pensando assim, todos os negros deveriam seguir as religiões africanas ou o senhor não vê dessa forma?*

Borel então disse:

Escuta, presta bem atenção, eu abri a porta pra ti entrar, to te dando toda regalia dentro da minha casa, eu te propus a entrar, então tu já sabe, pode

entrar, não precisa pedir licença pra ir no banheiro, ou pra beber água. Então, eu te dei a regalia, tu vai usar, mas não te esquece que essa casa é minha. Essa minha regalia que eu te dou, não te dá o direito de passar em cima dos conhecimentos e dos primórdios da minha casa [...] Então, essa coisa que tu me pôs em pauta, que é se o branco não tem o direito e não sei mais o que é que tem. O próprio negro criou esse tipo de coisa, justamente pela perversão do branco mandar em cima do negro, onde o negro não quer aceitar o branco por rejeição.

Nesse item o entrevistado respondeu, fazendo uma metáfora da sua própria casa, fazendo alusão às casas de religião. Pelo que entendi, ele quis dizer que não há nenhum problema no fato de os brancos freqüentarem as casas afro-religiosas, desde que reconheçam e respeitem a origem daquelas tradições. Creio que ele quis referir-se, principalmente, aos *pais-de-santo* brancos, que, segundo ele, muitas vezes ganham muito dinheiro à custa da religião, mas não sabem seus primórdios, nem seguem seus princípios básicos.

### **Sobre o domínio da Igreja Católica**

Nesse ponto da entrevista vislumbra-se o que poderia ser uma crítica do entrevistado ao domínio exercido pela Igreja Católica.

E até hoje, quem continua dominando é o clero, é o padre, é a igreja católica, que vem catequizando todas as outras religiões, exceto algumas, aquelas que são primordiais. Então, já desde menino, quando os meus ancestrais chegaram aqui, eles vieram com aquele africanismo deles, eles nunca entraram numa igreja na África, já vieram com o material deles, a sua maneira de agir. Na virada da

montanha, quer dizer, no desenvolvimento do negro aqui dentro, eles já foram obrigados a se catequizarem, por que eram considerados “negos do diabo”, por que não era uma religião católica, por que eles não tinham alma, então eram o Diabo, se não é Deus é o Diabo e essa foi a desculpa que a igreja usou, junto com o colonizador pra poder dominar e catequizar. Então, através dos senhores de engenho, eles foram obrigados, pra não levar paulada, pra se homiziar com essa cultura branca [...] E, foi o clero que apertou, sabe, foi o catolicismo que apertou. Então, de passar de um pro outro, hoje, um dia, eu sou batuqueiro, mas levo meu filho lá na igreja pra batizar, por que é que eu sou obrigado a batizar na igreja? Eu sou obrigado é a ir no cartório registrar o meu filho, por que nasceu no Brasil, é brasileiro, etc. [...] Quer dizer que enquanto o padre não batizar, eu sou um espírito do mal, eu só passo a ser um espírito do bem quando ele jogar a aguinha em cima de mim.

Borel ressaltou a dominância da Igreja Católica desde o período da colonização, quando aliada aos colonizadores, afirmava que os negros africanos não tinham alma e que por isso podiam ser dominados e deviam ser catequizados para que deixassem de ser seres “do Diabo”.

Borel “condena” o resultado desse processo no Brasil, ou seja, que todos os brasileiros sejam “obrigados” a serem batizados na Igreja Católica, independentemente da religião à qual estejam vinculados. Refiro-me ao fato de que até hoje quase todos os brasileiros são batizados na Igreja Católica, embora muitos sequer sejam praticantes do catolicismo e até mesmo, praticantes de outras religiões.

---

## **Considerações finais**

Durante o presente trabalho, objetivei analisar o discurso de um grande ícone do Africanismo, o Sr. Walter Calixto Ferreira, conhecido como Mestre Borel.

A partir de trechos da entrevista realizada com ele, em 30 de setembro de 2008, foi possível elencar nove temáticas mais recorrentes em sua fala, sobre as quais se pretendeu fazer tantas reflexões quantas fossem possíveis, a fim de especificar ao leitor, parte dos conhecimentos obtidos nessa entrevista privilegiada que cultuei com este mestre.

A busca por maior conhecimento sobre os princípios das religiões de matriz africana praticadas no Brasil e, em especial, no Rio Grande do Sul, convergiu ao objetivo de socializar tal entendimento.

A publicação do presente trabalho, com uma entrevista devidamente autorizada pelo Mestre Borel, possibilitará ao leitor, conhecimento das antropologias e africanidades, inseridas em seu pensamento, sua história, sua vida, suas crenças. Mestre Borel, além de ser considerado um estudioso das raízes negras no RS, evidencia-se como um marco significativo na difusão dos valores negros no Brasil.

Destarte, espera-se que o presente trabalho seja de grande valia tanto para os estudiosos do Africanismo, quanto aqueles/aquelas que se interessam pela cultura e a história do negro no Brasil.

## **Agradecimentos**

Eu não poderia participar simplesmente deste livro enviando o artigo para documentar idéias e saberes de um líder negro, sem fazer alguns agradecimentos e homenagens.

Agradeço postumamente ao Sr. Walter Calixto Ferreira, nosso grande Mestre Borel, figura ilustre que tive o privilégio de conviver. Embora estando enfermo e em recuperação, não deixou de receber-me para uma entrevista com a mesma simpatia que lhe era peculiar, expondo sua sabedoria e sinceridade.

Infelizmente, o Mestre Borel nos deixou em 2011. Além de agradecer a ele e ao seu filho, Walter Pingo Mello Ferreira, pela convivência e amizade, também gostaria de agradecer por autorizar que a referida entrevista com o seu genitor, se transformasse em um trabalho de curso de Especialização e posteriormente, neste artigo.

Gostaria ainda de informar aos que, por ventura, não conheçam a trajetória deste grande Mestre, que poderão saber um pouco mais sobre sua história através do documentário: Mestre Borel: a Ancestralidade Negra em Porto Alegre, dirigido por Anelise dos Santos Guterres.



Fonte da imagem:

<http://diariogaucha.clicrbs.com.br/rs/noticia/2011/07/morre-walter-calixto-ferreira-o-mestre-borel-3376250.html>

---

## Homenagem

Além de ser professora, sou poeta e, recentemente, inclui uma homenagem ao Mestre Borel em um de meus poemas que trata de racismo, das relações etnicorraciais e da Lei 10.639/03. Segue abaixo o poema: “Apesar da minha cor”, inédito e de minha autoria.

### Apesar da minha cor (Aline de Abreu Andreoli)

Apesar da minha cor  
Eu te respeito e lamento,  
Por todo o mal e toda dor  
Que meus ancestrais causaram aos seus.  
Não carrego culpa, mas vergonha deste passado,  
Por isso, aplico a lei 10.639, para diminuir o abismo  
Que existe entre os fatos reais e os inventados  
E, Luto diariamente contra o racismo.  
Por que todos tem o direito de saber  
Que os negros não são descendentes de escravos,  
Mas sim, de reis, rainhas, príncipes e princesas,  
Vindos dos Impérios de Gana, Mali ou Songai  
E, que no Brasil, se tentou tirar toda sua nobreza,  
Transformando-os em trabalhadores braçais,  
Mas, alguns destes povos de origem Bantu e Sudanesa  
Mudou a cultura, religião e a até língua portuguesa.  
Devemos lembrar as congadas, dos quilombos e quitutes,  
Do Samba, da Feijoadá, da Capoeira e do Batuque,  
Mas, não devemos esquecer as injustiças sofridas e das resistências...  
Daqueles que por sua cor, foram expulsos dos centros das cidades  
Ficando marginalizados na periferia, sofrendo atrocidades.  
Nossos jovens precisam saber quem são seus verdadeiros heróis:  
Mestre Borel, Oliveira Silveira, Giba-Giba, Abdias do Nascimento,  
Milton Santos, Nelson Mandela, Martin Luther King, Malcolm-X,

Chiquinha Gonzaga, Machado de Assis, Mario de Andrade,  
José do Patrocínio, Carolina Maria de Jesus, João Cândido,  
Revolta da Chibata, Revolta dos Malês, Lanceiros Negros...  
Têm que saber de tudo isso e muito mais...  
Todos devem aprender qual a origem do racismo e do  
preconceito atuais  
Para desconstruí-los e garantir que episódios racistas  
Como o do goleiro Aranha e da Maju não aconteçam mais,  
Nem com pessoas públicas nem com nenhum de nós.  
Pois, felizmente, somos diferentes sim, podemos até festejar a  
diversidade,  
Desde que, todos tenham os mesmos direitos e oportunidades!  
Você pode estranhar meu discurso, mas explico e peço calma,  
**É que eu, além de ser da Tinga Teu Povo te Ama, sou igual  
ao Mia Couto:**  
**“Nasci com pouco tom na pele e muita cor na alma”!**

## Referências

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações*. 3 ed. Livraria Pioneira Editora. São Paulo. 1989.
- CANÊDO, Leticia Bicalho. *A Descolonização da África e da Ásia: Processo de ocupação colonial, transformações sociais nas colônias, movimentos de libertação*. 8 ed. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- CORRÊA, Norton F. *O Batuque no Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. São Luís do Maranhão: Cultura & Arte, 2006.
- DORIGO, Gianpaolo; MARONE, Gilberto Tibério. *História Geral I. Coleção Anglo*. São Paulo: Anglo, 1990-1991.
- FERREIRA, Walter Calixto “Borel”. *Ago-iê, vamos falar de Orishás?* Porto Alegre: Renascença, 1997.

GOMES, Arilson dos Santos e BAKOS, Margaret M. Aspectos históricos da Lei 10639/03 e a história e cultura afro-brasileira a partir de relatos dos viajantes europeus. *Momento*, v. 22, n. 2, jul./dez. 2013.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à História Contemporânea*. 2ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África?* Entrevista com René Holenstein. Tradução Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SCHILLING, Voltaire. *África Negra* (colonização, escravidão e independência).

HISTÓRIA por Voltaire Schilling. Disponível em: <[http://educaterra.terra.com.br/voltaire/index\\_mundo.htm](http://educaterra.terra.com.br/voltaire/index_mundo.htm)>. Acesso em: 02 jan.2015.

# A Lei 10.639/2003 e a literatura luso-africana e afro-brasileira na escola

---

*Ana Maria de Souza<sup>1</sup>*

**\*As Literaturas Luso-Africanas e/ou Afro - brasileiras e a Lei 10.639/2003 na escola.**

Com a chegada dos portugueses ao Brasil, nasce a História da Educação Brasileira. Desde então, se evidenciou a imposição de uma pedagogia européia em nosso país, ignorando-se as práticas educacionais das populações indígenas e, posteriormente, as dos africanos que foram trazidos, como escravos, para o Brasil.

Ao longo dos anos, inúmeras foram as mobilizações por parte de representações dos movimentos negros e demais segmentos da sociedade visando atingir de fato, a igualdade de direitos para todos no país. Otto Vinícius Figueiredo, na Conferência Internacional a Reparação e Descolonização do Conhecimento, em Salvador nos lembra que:

Durante o século XX, intensificam-se as reivindicações e as demandas por educação pelos afro-brasileiros, através de suas organizações e representações políticas, intelectuais e culturais. Um dos grandes apelos à educação dos negros no Brasil

---

<sup>1</sup> Mestre em Letras/Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas da UFRGS.

\*Artigo escrito durante pesquisa do Mestrado.

---

veio a Frente Negra Brasileira<sup>2</sup>, a mais importante entidade negra da época, por sua duração, ações concretas realizadas e pela presença em diferentes estados brasileiros. [...]. (FIGUEREDO, 2007, p.117)

Em janeiro de 2003, ocorreu o que muitos chamaram de grande avanço da política educacional brasileira. O então presidente da República Federativa do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei 10.639/03 que altera o texto da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação), Lei 9.394/96, e estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos estabelecimentos oficiais e particulares da educação básica, ensino fundamental e médio. O texto da lei em seu parágrafo primeiro, artigo 26 A, diz o seguinte:

§ 1 O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, acultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e políticas pertinentes à História do Brasil.

A Lei acima citada, direciona a diversas temáticas a serem estudadas nas disciplinas da Educação Básica, dentre outras, Educação Artística, Literatura e História Brasileira.

---

<sup>2</sup>A Frente Negra foi um movimento social que ajudou muito nas lutas pelas posições do negro em São Paulo. Existiam diversas entidades negras. Todas essas entidades cuidavam da parte recreativa e social, mas a Frente veio com um programa de luta para conquistar posições para o negro em todos os setores da vida brasileira. A Frente Negra Brasileira foi fundada em 16 de setembro de 1931 e durou até 1937, tornando-se partido político em 1936. Foi a mais importante entidade de afro-descendentes na primeira metade do século, no campo sociopolítico.

Segundo Edmilson de Almeida Pereira, (2008, p.8)  
“[...] *a inclusão dos valores culturais afro-brasileiros nos currículos escolares representa o reconhecimento de uma dívida da sociedade para com os africanos e seus descendentes [...]*”.

É de suma importância perceber que não se trata de uma visão ingênua da Lei 10.639/03, enquanto resposta as demandas de uma sociedade excludente. Trata-se de reconhecer as potencialidades que a promulgação da Lei em tela apresenta. Em outras palavras, pela primeira vez na legislação educacional brasileira, reconhece-se o desconhecimento sobre a cultura e a história da África e mesmo do nosso país e, nessa medida, aponta-se para os silêncios plenos de significação de nossa História.

Diante disto, surge a necessidade de se desfazer os equívocos que deturpam as culturas de origem africana, principalmente no Brasil onde se desenvolveram relações de trabalho escravo. Ana Célia Silva em pesquisa sobre a presença do negro em livros didáticos, percebeu que neles, na maioria das vezes, o negro aparece de forma pejorativa.

Ela comenta que:

O primeiro desses trabalhos analisou seis livros didáticos, investigando o ideal de realidade que autores pretendem incutir nos seus leitores. Nesses livros, Esmeralda V. Negrão identificou a representação do negro em situação social inferior a do branco, personagens negros são tratados com desprezo, bem como a representação da raça branca como sendo a mais bela e a mais inteligente (SILVA, 2004, p.25).

Mas como ensinar o que não se conhece com profundidade? A Lei 10.639/2003 revela algo que os especialistas em História da África vêm alertando há certo tempo: “esquecemos” de estudar o continente africano. Já

é tempo de voltar olhares para a África, tanto pela sua relevância incontestável como palco das ações humanas, quanto pelas profundas relações que o Brasil guarda com aquele continente via Atlântico.

Anderson Ribeiro Oliva, ao pesquisar sobre A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática questiona:

Quantos de nós estudamos a África quando transitávamos pelos bancos das escolas? Quantos tiveram a disciplina História da África nos cursos de História? Quantos livros, ou textos leu sobre a questão? Tirando as breves incursões pelos programas do National Geographic ou Discovery Channel, ou ainda pelas imagens chocantes de um mundo africano em agonia, da AIDS que se alastra, da fome que esmaga, das etnias que se enfrentam com grande violência ou dos safáris e animais exóticos, o que sabemos sobre a África? Paremos por aqui. Ou melhor, iniciemos tudo aqui (OLIVA, 2007, p.423).

Para aprimorar o conhecimento sobre a África, é preciso desfazer estereótipos e abandonar idéias preconcebidas, buscar, para além da percepção do seu conjunto como bloco homogêneo e uniforme, as singularidades dos seus grupos sociais que durante séculos foram sufocadas pela sujeição política, econômica e social. Assim é possível perceber que não existe uma África, mas várias e o mesmo pode ser dito sobre suas literaturas. Deste modo, a obrigatoriedade da inclusão de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica não seria uma decisão limitada apenas à área dos currículos, resultando em mais um conteúdo na grade escolar.

Uma análise inicial, encaminha a decisão política, com fortes repercussões pedagógicas, inclusive na

formação de professores e na autoestima dos negros, que se veriam representados na literatura, e, no caso das artes e da história, poderia reparar danos que discursos e imagens negativas, presentes nos livros didáticos de Português e História, entre outros, foram construindo ao longo do tempo.

Ou seja, embora a Lei tenha uma finalidade positiva, sua proposta pode ser ainda mais negativa, caso os professores não estejam preparados para trabalhar com a temática. A grande questão é que a escravidão com frequência foi abordada de uma maneira negativa, impedindo que os estudantes afro-descendentes se vejam positivamente, seja na formação de sua herança ou da História do Brasil.

De fato, a Lei 10.639/2003, não resolve os problemas da educação ou mesmo do racismo. É evidente que ainda existem lacunas a serem preenchidas. No entanto, ela permite discutir o problema, sendo um dos caminhos para o debate de questões como, por exemplo, as cotas para as minorias nas universidades públicas, dentre outros temas.

Nos livros didáticos de Língua Portuguesa, aprovados pelo MEC e utilizados a partir de 2011(válidos por quatro anos), em muitos casos, a literatura africana aparece descontextualizada e o negro desprovido de referências familiares, sendo muitas vezes desumanizado. Apenas uma coleção designa uma unidade para falar da África, enquanto as outras, sequer falam sobre o tema.

Para este estudo, as coleções selecionadas partiram do Guia do Plano Nacional de Livros Didáticos- PNLD 2011 (o referido Guia é a reunião das resenhas de avaliação dos livros didáticos recomendados pelo PNLD). Para tal ação, fez-se necessário conhecer o conjunto de critérios de avaliação do MEC (Ministério da Educação e Cultura) aos quais os livros didáticos de Português são submetidos, depois de encaminhados pelas editoras.

O critério selecionado no presente artigo foi em relação à observância de como esses livros encontram-se frente aos preceitos legais e jurídicos da Lei 10.639/2003.

O livro didático ainda é uma ferramenta muito utilizada pelos professores e, em geral, professores da Educação Básica. Os professores tendem a sacralizar esse instrumento pedagógico, por vezes, sem o devido cuidado porém, em muitos casos, o livro didático pode se constituir como parte importante na construção da identidade infantil. Dependendo do conteúdo do livro, haverá a possibilidade de desencadear na criança negra uma autonegação e/ou baixa auto-estima.

Por outro lado, a criança branca percebe que é diferente na escola e na sociedade e, que poderá também, reproduzir esses comportamentos. A criança negra que recebe na escola esse ensinamento conservador acaba fixando a idéia de que ela representa à miséria, a feiura, a preguiça, perfilhando-se para profissões consideradas de menor importância com baixo salário e acreditando que podem aspirar ao sucesso social somente sendo lutadores, cantores ou jogadores de futebol. Dessa forma a escola reforçaria práticas discriminatórias presentes na sociedade.

Em se tratando da prática docente, como o professor aborda a temática? E que materiais e recursos utilizam para tanto? Estas questões ainda se encontram em suspenso, pois, alguns professores não abordam a temática africana em sala de aula porque não se consideram com conhecimento específico para tal. Outros, porque não são graduados, ou porque a temática não faz parte do plano pedagógico da escola, ou pior, na escola em que trabalham não há público negro. Portanto, várias são, pois, as razões para que o atendimento a Lei 10.639/03, não ocorra.

A História da África nas escolas? Eis uma questão ainda não respondida. Talvez demore mais algum tempo para que possamos — professores e alunos — atender tal conteúdo da Lei com desenvoltura. Apresentar a cultura

africana, mesmo não sendo uma tarefa simples, é algo necessário e urgente. As limitações são muitas — ao mesmo tempo em que se relacionam. Os preconceitos existentes na sociedade brasileira se refletem, de certo modo, no descaso da Academia, na formação de professores e no distanciamento das editoras ao tema.

Retomando o pensamento de Oliva, ele constata:

É óbvio que muito se tem feito pela mudança desse quadro. Nesse sentido [mencione-se] a ação de alguns núcleos de estudo e pesquisa em História da África montados no Brasil, como o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), da Universidade Federal da Bahia, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos e o Centro de Estudos Afro-Brasileiros, da Universidade Cândido Mendes (UCAM), e o Centro de Estudos Africanos, da USP. Enalteça-se a iniciativa legal do governo, do movimento negro e de alguns historiadores atentos à questão. Ressalte-se a ação de algumas instituições e professores que têm promovido palestras, cursos de extensão e oferecidos ou propostos cursos de pós-graduação em História da África, como na UCAM e na Universidade de Brasília (UNB) lacunas e silêncios. A obrigatoriedade de se estudar África nas graduações, a abertura do mercado editorial — traduções e publicações — para a temática, até a maior cobrança de História da África nos vestibulares são medidas que tendem a aumentar o interesse pela História do Continente que o Atlântico nos liga. Talvez assim, em um esforço coletivo, as coisas tendam a mudar (SILVA, 2007, p.455).

Atualmente, países africanos ainda são representados como lugares atrasados, primitivos, inóspitos. Sua cultura é desconhecida também por muitos educadores. As Universidades não preparam os professores

para esse conteúdo exclusivo. Isso só mudará, de fato, se as Universidades incluírem a obrigatoriedade da disciplina de estudos africanos.

Fazendo uma avaliação sobre a maneira pela qual os africanos estariam reagindo no que tange particularmente à sua diversidade étnica, cultural, linguística e religiosa, o moçambicano Mia Couto acredita, que:

Estamos prisioneiros de uma imagem de África que, afinal, foi criada fora de África. Falamos do nosso continente com demasiada facilidade. Dizemos “África” como se houvesse uma única realidade homogênea e monolítica. Quantas Áfricas existem em África? Em nome da reivindicação de uma identidade podemos adotar visões redutoras e simplistas da nossa verdadeira e complexa identidade (COUTO, 1998, p. 110).

Ainda são raros os cursos de graduação em Letras que se preocupam com o ensino da Literatura Africana, oferecendo-a, às vezes, como disciplina eletiva. Em alguns casos, os alunos formam-se nos cursos de Letras sem ao menos ter noção do que é produzido em termos literários de língua portuguesa no continente africano. Estes estudos ocorrem nos cursos de Pós-Graduação em Literaturas Luso-Africanas (Mestrado e Doutorado) com ênfase em Angola e Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau, em várias universidades.

A ausência da História da África pode ser considerada uma lacuna no sistema educacional brasileiro, o que impossibilitou aos afros descendentes construir uma identidade positiva sobre as suas origens. Foram anos seguidos sem apresentar a devida importância sobre o conhecimento dessa história. Ao mesmo tempo, a lacuna aludida abre espaço para hipóteses sem fundamentação científica, geradoras de preconceito sobre as origens dos

afros descendentes, permitindo a reprodução e difusão de concepções racistas sobre as origens da população negra.

A indústria cultural, também contribuiu para que fosse criado um imaginário social sobre a África. Mas esqueceu de mostrar os grandes reinos africanos que levantaram cidades, universidades, riquezas simbólicas e materiais. Uma coisa é falar dos vários processos de exploração, dominação e partilha da África, outra é folclorizar seus habitantes como acontece na maioria das vezes com os livros didáticos aprovados pelo MEC.

Daí, a importância da sugestão em introduzir-se o estudo de obras e autores africanos e afro-brasileiros na escola, inaugurando o conhecimento de novos textos e contextos. Dessa forma, remete-se a outras vozes, com narrativas que buscam o diálogo com outros discursos, constituindo um espaço de debate, de comparação (semelhanças e diferenças), além de quebrar a hegemonia dos códigos dominantes no cânone estabelecido.

A inserção dessa literatura pode ajudar a construir um novo indivíduo que seja capaz de compreender a diversidade e a discriminação racial. Nessa perspectiva, a escola passaria a trabalhar no sentido de promover a valorização da diferença e da diversidade, afirmando positivamente a pluralidade e a singularidade de cada um, a diferença cultural e a não aceitação das desigualdades.

Conforme afirma Benjamin Abdala Jr.:

Nas configurações históricas, entre a redução dominante e seu pólo diferente, de abertura ao diverso, forma-se um horizonte macro contextual. Lá estão os de expectativas dos autores e dos leitores e a matéria discursiva dos múltiplos campos sêmicos do trabalho humano. Entre um pólo e outro há uma matéria viva de que a história da literatura precisa dar conta, a partir dos próprios textos, verificando a historicidade de suas formas,

ou, como mostram os procedimentos críticos de Antonio Candido, verificando como os fatores externos interiorizam-se no texto literário. Os múltiplos discursos da vida sociocultural transformam-se em textos que serão literários na medida em que romperem, em termos da teoria da comunicação, com as da redundância em função de informações novas (ABDALA JR. 2003, p.37)

Isto não quer dizer que a literatura seja simplesmente um reflexo mimético da sociedade e, portanto das condições socioculturais, mas ela pode exercer a função de construção do conhecimento, de criação do mundo e representação dessa realidade a qual configura e dá sentido. Além disso, a recepção das diversas obras das literaturas africanas leva não só à percepção da existência de um rico universo linguístico-cultural, como também, à compreensão de que existe um cânone em construção dessa produção.

As literaturas de língua portuguesa em África, devem ser apresentadas ao aluno, que poderá interpretar o presente, conhecendo o passado. Através da comparação, efetivada pela leitura de universos simbólicos múltiplos e plurais, estarão dadas as condições para que se estabeleça um diálogo entre a memória e o tempo presente, possibilitando a construção da cidadania sem preconceito.

Uma das funções da literatura africana, ou afro-brasileira, é tratar de temas que estejam ligados à cultura negra e suas tradições, numa tentativa de “(...) *desfazer os preconceitos disseminados na sociedade, apontando as possibilidades de apresentar o escritor negro como consciente de seu papel transformador*” (FONSECA, 2006, p.16), pois:

A escola mostra a África do tambor, da magia, da selva impenetrável, do deserto árido, das guerras tribais, das crianças negras com ossos no topo da cabeça. Agora, cabe aos docentes reverter este

---

quadro. Mas isto exige preparação, estudo, leituras, pesquisas. Devem organizar, nas escolas, estantes que contemplem obras que venham em socorro desta formação; devem pressionar as mantenedoras para oferecer cursos, livros, palestras, filmes, tudo o que for necessário para rompermos com este atraso que atravessa as noites dos séculos. (História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, CADERNOS TEMÁTICOS, 2006. p.24).

Portanto, faz-se necessário tratar de temas que envolvam a vida dos negros sem reforçar a imagem estereotipada que se formou ao longo dos séculos de escravidão. Os textos em geral favorecem a descoberta de sentidos, mas são os literários que o fazem de modo mais abrangente.

Frente a tal realidade, como não apresentar autores como Luandino Vieira, António Cardoso, Jose Eduardo Agualusa, Pepetela, Alda do Espírito Santo, Paulina Chiziane, Ana Paula Tavares, Alda Lara, Noêmia de Souza e Mia Couto, para não falar de tantos outros ainda desconhecidos do público brasileiro, e proporcionar ao aluno a possibilidade de trabalhar com textos que dialogam em muitos momentos com a situação do brasileiro, como por exemplo, o conto *Fronteira de asfalto*, de José Luandino Vieira, (2007, p.37-44) dando voz aos marginalizados, aos oprimidos, aos periféricos.

A partir da vigência da Lei 10.639/03, tem-se tratado mais sobre o continente africano, e a literatura talvez seja a forma mais ampla de transmitir aos estudantes a essência desse continente que sempre gerou curiosidade e fantasia em crianças e adultos. Apesar do termo, Literaturas Africanas Lusófonas, englobar a produção dos cinco países africanos que têm como língua oficial, o português, e o contexto de suas produções estéticas terem sido gerados de maneira semelhante, torna-se necessário atentar para as particularidades de produções em todos esses países.

Tal ação permite uma análise não redutora de suas obras. É preciso entender os movimentos estéticos surgidos em cada um dos cinco países para compreender-se suas densas produções. Na produção literária do período das lutas pela independência, é possível perceber algumas singularidades dos países africanos de língua portuguesa. Isso permite verificar que a leitura das literaturas africanas de língua portuguesa contribui para que se perca a noção equivocada de que em África tudo é igual ou ainda de que o africano não demonstrou resistência formal ao processo de colonização.

Desta forma, ocorrerá maior visibilidade a um fazer estético e ideológico, que se realiza através da literatura, o que para muitos é uma novidade, pois ainda há quem acredite que africano não escreve ou não tem produção intelectual, desconhecendo a formação de cânones nos diversos países lusófonos. De outra forma, esses textos revelam a relação direta entre os intelectuais das ex-colônias portuguesas, o que comprova e promove o intercâmbio de valores e idéias dos africanos de língua portuguesa com os brasileiros.

A função social da literatura é estimular o leitor para uma percepção do mundo em que vive e que o rodeia. Sendo ela uma arte cujas dimensões culturais são capazes de dar ao ser humano condições para seu desenvolvimento, na literatura encontramos todos os saberes, como diz Barthes (2004):

O saber que a literatura mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro; a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe de alguma coisa; ou melhor: que ela sabe algo das coisas – que sabe muito sobre os homens. [...] Porque ela encena a linguagem, em vez de, simplesmente, utilizá-la, a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita: através da escritura, o saber reflete incessantemente sobre o saber, segundo um

---

discurso que não é mais epistemológico, mas dramático. [...] A Literatura tem a força da representação e ela é categoricamente realista, na medida em que ela sempre tem o real como objeto de desejo (BARTHES, 2004, p.19,23).

Daí a importância de estudar a literatura luso-africana, conhecer o outro e a si mesmo. Nesse sentido, a literatura luso-africana ou afro-brasileira em sala de aula tem muito a acrescentar. Além de ajudar a desenvolver uma compreensão sobre questões universais, especialmente com relação a diferentes povos e culturas, também proporciona ao estudante a oportunidade de desenvolver uma sensibilidade às diferenças e uma consciência crítica acerca dos temas abordados.

Conforme observa o escritor Fernando Costa Andrade

Entre a nossa literatura e a vossa, amigos brasileiros, os elos são muito fortes. Experiências semelhantes e influências simultâneas se verificam. É fácil ao observador corrente encontrar Jorge Amado e os seus *Capitães de Areia* nos nossos escritores. Drummond de Andrade, Graciliano, Jorge de Lima, Cruz e Souza, Mário de Andrade, Solano Trindade e Guimarães Rosa têm uma presença grata e amiga, uma presença de mestres das jovens gerações de escritores angolanos (ANDRADE, 1982, p.26).

Portanto, a inclusão de textos de autores africanos de língua portuguesa no currículo escolar, pode permitir uma leitura mais ampla do fenômeno literário, seja no que tange à relação entre oralidade/escrita, entre história/ficção, seja na revisão da história literária de

maneira a que se conheça o diálogo que se estabeleceu entre os autores brasileiros e africanos.

Essa relação sempre existiu e deve ser incentivada, porque tanto os países africanos de língua portuguesa quanto o Brasil têm uma história bastante semelhante, seja na cultura, economia, ou no mundo social. Somos ex-colônias de Portugal, nossa independência não se fez sem revoltas e guerras, e nossas literaturas deram expressão aos problemas e injustiças persistentes em nossos países, mesmo depois de nossa independência:

A literatura africana de língua portuguesa tem menos de cento e quarenta anos e abrange cinco países: Angola, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné-Bissau. Em geral, essa Literatura Africana caracterizou-se por uma forte denúncia da exploração, da opressão e da repressão do sistema colonial, exortando o colonizado à revolta e à revolução. Após 1979, crescem na Literatura Africana de Expressão Portuguesa, temas como o do contrato (trabalho forçado), prostituição, seca e fome, injustiça, clandestinidade, aculturação, alimentação, revolta, repressão, messianismo, organização política, resistência e choque de culturas, entre outros. Nas décadas de 60 e 70 os movimentos de descolonização portuguesa são mais fortes e constantes, as obras deste período são claramente marcadas pelo desejo de libertação, e seus temas versam quase sempre sobre as guerrilhas e conflitos gerados por esse anseio do povo africano. (História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, CADERNOS TEMÁTICOS, 2006. p.26).

Conforme dito anteriormente, o termo Literaturas Africanas Lusófonas engloba a produção dos cinco países africanos que têm como língua oficial o português. No entanto, é necessário conhecer as especificidades de cada país, o que permitirá uma análise mais ampliada de suas

obras. Além disso, requer-se uma delimitação e o entendimento dos movimentos estéticos, surgidos em cada um dos cinco países de língua portuguesa: Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné Bissau e São Tomé e Príncipe, para se compreender suas diversas literaturas.

Foi através da literatura luso-africana que o desejo de libertação dos povos luso-africanos pôde ser expresso: a vida, a luta e a esperança por dias melhores. Foi à literatura, a bandeira que flamulou contra o colonizador. A palavra passou a ser arma, como forma de combate anticolonial de uma geração que não ansiava apenas pela libertação, mas que também buscava a conscientização coletiva para obter novamente uma identidade cultural, dispersa pela colonização de Portugal.

### **Primeiras considerações**

Por essas razões, o conhecimento da literatura luso-africana se torna um componente necessário dos estudos de língua e literatura, lado a lado com a literatura afro-brasileira. Isto deve ser assim tratado se o que se deseja é dar corpo significativo às determinações legais da Lei 10.639/2003, na educação nacional, tornando a História da África uma experiência não só de cognição, mas de fruição, como só a arte pode propiciar.

Por fim, após dez anos da vigência da Lei 10.639/2003, percebe-se maior interesse dos professores quanto ao atendimento à referida Lei. Entretanto, as publicações e os livros didáticos de Língua Portuguesa que contemplem essa temática, cabe transformações mais radicais, principalmente através de textos literários que permitam uma abordagem voltada à erradicação de preconceitos.

Resumindo, há que se propugnar por uma concepção de ensino com práticas voltadas para a desmistificação do continente africano em sua apresentação

didática e por uma visão interativa das relações Brasil-África. A literatura poderia ser utilizada nesse caminho como uma das alternativas para o atendimento a Lei.

## Referências

ABDALA, JR, Benjamin. *Literatura, história e política*. São Paulo: Ática, 1989.

ANDRADE, Fernando Costa. In: FERREIRA, Manuel. *O discurso no percurso africano* I. Lisboa: Plátano, 1982

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

COUTO, Mia. Entrevista à revista Ler. *Livros e leitores*, Lisboa: Círculo de Leitores, n.55, jun.-set. 2002 p. 56.

FIGUEIREDO, Otto Vinícius Agra. O movimento social negro no Brasil e o apelo à educação dos afro-brasileiros. In: *Conferência Internacional a Reparação e Descolonização do Conhecimento*. Salvador (Bahia): [UFBA]. Anais, 25-27 de maio de 2007. p.117-123.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literatura Negra, Literatura Afro-Brasileira: Como responder à polêmica?* In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré (Orgs. *Literatura Afro-Brasileira*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

OLIVA, Anderson Ribeiro. *A História da África nos bancos escolares*. Representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 25, n. 3, p. 421-461, 2003.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. Valores culturais afros descendentes na escola. São Paulo: Paulinas, *Diálogo, Revista de Ensino Religioso*, n.49, fev. 2008,p.8-11.

SILVA, Ana Célia. *A discriminação do negro no livro didático*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2004. 111p.

VIEIRA, José Luandino Vieira. *A cidade e a infância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.37-44.

# Ogã de quem e de onde? Análises sobre os relacionamentos existentes entre os intelectuais acadêmicos e as lideranças afro-religiosas em salvador

---

*Arlison dos Santos Gomes<sup>1</sup>*

## **Introdução**

Este estudo tem por objetivo analisar, a partir das correspondências pessoais, práticas de intelectuais e seus relacionamentos com lideranças religiosas no que tange ao desenvolvimento dos estudos da cultura afro-religiosa em Salvador na década de 1930. Apresenta-se a partir deste viés uma proposta para refletir se os estudos da identidade cultural afro-brasileira poderiam significar um campo de disputa e negociações entre os interesses de determinados grupos sociais, neste caso, representados pelos antropólogos e afro-religiosos baianos em torno do campo da produção do saber religioso.

Conclui-se que um grupo progrediu academicamente e o outro, mesmo mantendo seu poder simbólico, prosseguiu sua prática de luta à liberdade de culto. Contudo, salienta-se que as religiões seguem como

---

<sup>1</sup> Professor do Curso de História da FAPA e da SEDUC-RS, Mestre e Doutorando em História, vinculado ao PPGH-PUCRS. Membro do GT Negros/ ANPUH-RS.

tema candente nos meios acadêmicos, bem como a sua prática permanece resistente no país.<sup>2</sup>

As correspondências pessoais como fontes históricas representam um importante suporte para o pesquisador, pois, conforme Ângela de Castro Gomes, *“possibilita a construção de pontes previsíveis, mas pouco frequentadas, no que se refere à historiografia brasileira”* (GOMES, 2004, p. 52). Nesse sentido, nossa ponte se estenderá dos intelectuais aos líderes religiosos, por meio de seus relacionamentos e das suas intenções. Para operacionalizar nossa narrativa, identificaram-se dois grupos. O primeiro de intelectuais, que perpassam duas gerações, e o outro formado pelos líderes religiosos.

Apresenta-se, a partir desse viés, uma proposta para analisar se os estudos da identidade cultural religiosa afro-brasileira poderiam significar um campo de diferenciações ou de legitimação dos interesses desses grupos sociais – neste caso, representados pelos antropólogos e afro-religiosos da Bahia.

O primeiro grupo, formado por intelectuais preocupados em produzir conhecimentos originais sobre a cultura afro-brasileira em “tempos e espaços” distintos, caracteriza-se pelos pesquisadores vinculados à escola

---

<sup>2</sup> Dentre os grupos de pesquisas destaca-se o GT de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH-RS, que vem promovendo encontro e publicações sobre o tema. Outro exemplo é a Revista Brasileira de História das Religiões, criada no ano de 2008, sediada no Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, periódico vinculado ao GT de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH – Associação Nacional de História, voltado especificamente para os estudos em religiões e religiosidades. Ver: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/> Acessado em 28 de dezembro de 2013. Na Paraíba, na UFPB, existe desde 2006 o Grupo Videlicet Religiões – Estudos e Pesquisas. Entre os objetivos desse grupo, está o de analisar a História da Intolerância Religiosa e a historiografia. No Rio de Janeiro, a Universidade Candido Mendes tem possibilitado muitos estudos e pesquisas sobre a temática.

nordestina de antropologia, identificada por duas gerações. A primeira geração está representada pelos estudiosos Thales de Azevedo (1904-1995), Édison Carneiro (1912-1972) e Arthur Ramos (1903-1949), que sistematicamente comunicavam-se por meio de correspondências para resolver problemas de suas pesquisas.

Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e Waldir Freitas de Oliveira (1929), identificados como membros da segunda geração de antropólogos dispostos em demonstrar a tradição de Salvador na compreensão dos estudos sobre a identidade negra na formação do Brasil, tiveram participação direta na fundação do CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA – Universidade Federal da Bahia.

Além desse grupo, formado pelas primeiras e segundas gerações da escola nordestina de antropologia, outro grupo que mereceu destaque neste artigo foi o dos líderes de terreiros afro-religiosos da Bahia, representados por Mãe Aninha (1869-1938) e Martiniano Bom fim (1859-1943) – *Ialorixá* e *Babalorixá* de grande prestígio na época,<sup>3</sup> década de 1930, período em que as cartas foram redigidas pelos intelectuais da 1ª geração e que transcenderam suas influências religiosas aos estudiosos da 2ª geração, formada no final dos anos de 1950.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>*Iálorixá* e *Babalorixá* são os mais altos graus hierárquicos, chefes do terreiro que também pode ser denominado Diretor de culto. Aquele ou aquela que dirige o terreiro e que exerce toda a responsabilidade espiritual dentro dele. É o pai ou a mãe-de-santo responsável pela feitura dos médiuns, os filhos-de-santo. Este chefe é denominado *Babalorixá*, quando é homem, e *Ialorixá*, quando é mulher. <http://paimane.com/conversa-de-terreiro/babalorixa-ialorixa/> Acesso em 12 de Dez 2011.

<sup>4</sup> Para Bourdieu, os seres aparentes, diretamente visíveis, querem se trate de indivíduos ou de grupos, existem e subsistem na e pela diferença, enquanto ocupam posições relativas em um espaço de relações, a diferenciação social que gera antagonismos individuais e, às vezes, coletivos entre os agentes situados em posições diferentes no

## **A publicização das correspondências dos intelectuais dedicados aos estudos afro-brasileiros e o seu protagonismo**

A visibilidade e consulta das correspondências que ora pesquisa-se, ocorreu no livro “Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos.” Algumas críticas fazem-se pertinentes a essa publicação, já que os responsáveis pela difusão das cartas, os antropólogos Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas de Oliveira, referenciaram o material por intermédio de notas explicativas, trazendo ao público-leitor as curiosidades dessas fontes para o reconhecimento da contribuição de Arthur Ramos e Édison Carneiro, considerados pelos autores como inauguradores da escola nordestina de Antropologia, iniciando o ciclo dos estudos referentes às trajetórias das religiões de matriz africanas e das suas peculiaridades na formação das religiões afro-brasileiras.

Contudo, em muitas passagens das missivas publicadas por Vivaldo e Waldir fatos são omitidos e frases silenciadas, denotando suas intencionalidades, sendo selecionadas nas passagens frases que, de maneira alguma, suscitem críticas a Arthur Ramos e Edison Carneiro.

Algo que poderia suscitar debates na obra, por exemplo, seriam as tensões entre os pensamentos dos pesquisadores Édison Carneiro e Manoel Querino. Vivaldo e Waldir até citam o intelectual Manoel Querino como

---

espaço social (BORDIEU, 2010, p. 48-49). Ainda conforme Bordieu, o Estado tem a capacidade de regular o funcionamento dos diferentes campos, seja por intervenções financeiras, seja pela regulamentação do funcionamento de organizações ou do comportamento dos agentes envolvidos (BORDIEU, 2010, p.51). Fundamentam-se em Bordieu as relações entre os antropólogos e os afro-religiosos, propondo entender até que ponto essas relações foram híbridas ou construídas dentro da uma ideologia da cultura brasileira negociada.

sendo um importante estudioso do período. No entanto, somente enfatizam a repulsa de Édison Carneiro a ele, sem maiores detalhes.<sup>5</sup>

Pretende-se demonstrar que as afinidades teóricas existentes entre os intelectuais antropólogos estabeleceram redes estratégicas para o fortalecimento da memória e da história afro-baiana bem como para a institucionalização do CEAO, o que corroborou para o pioneirismo dessa escola aos estudos afro-brasileiros. Em contrapartida, identificaram-se tensões nas práticas cotidianas, em que as experiências de vida dos envolvidos, demonstraram ambivalências dos discursos e das práticas.

O convívio entre intelectuais é fundamental para o desenvolvimento de ideias e sensibilidades. Para escrever, pintar, compor etc., este estudioso precisa estar envolvido em um circuito de sociabilidade que, ao mesmo tempo, o situe no mundo cultural e lhe permita interpretar as práticas políticas e sociais de seu tempo. Por isso, afirma-se que não é tanto a sua condição que desencadeia uma estratégia de sociabilidade, e sim o contrário, a participação em uma rede de contatos é que demarca sua inserção intelectual no mundo cultural.

Intelectuais são, portanto, indivíduos cuja produção é sempre influenciada pela participação em associações, mais ou menos formais, e em uma série de outros grupos que salientam por práticas de oralidade e/ou escrita (GOMES, 2004, p.51). Esses locais que aglutinam esses

---

<sup>5</sup> Manoel Querino (1851-1923) foi ativista sindical e fundador da Liga Operária de Salvador e Vereador pelo Partido Operário na década de 1920. Professor e funcionário público, também foi membro do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. Um trabalho interessante sobre o intelectual negro, intitulado: “Manoel Querino e a formação do “pensamento negro” no Brasil, entre 1890 e 1920” – de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2004) – nos traz um histórico dessa personalidade, que pouco aparece no livro em questão, sendo apenas lembrado como desafeto de Édison Carneiro.

pensadores podem também ser denominados de lugar social (CERTEAU, 2006, p.66-67).

As cartas são, pois, uma prática de escrita que integram a produção de textos de muitos intelectuais, especialmente aqueles que viveram até meados do século XX, criando laços duradouros nos relacionamentos. A correspondência é um espaço revelador de suas idéias, projetos, opiniões, interesses e sentimentos; uma escrita que constitui e reconstitui suas identidades pessoais e profissionais no decurso da troca de cartas (GOMES, 2004, p.52).

É possível acompanhar nas cartas interesses, estratégias, produção de estudos, projetos etc. No entanto, elas somente fazem sentido em função da sua rede de sociabilidades.

Nesta breve pesquisa, tem-se por intenção específica identificar as determinações próprias de um grupo de antropólogos que, por meio de seus interesses em torno dos estudos afro-brasileiros, pretenderam atingir legitimidade e reconhecimento, individual e coletivo, na elaboração de uma epistemologia afro-brasileira para, a partir disso, criar o seu lugar social. Em contrapartida, evidenciam-se as negociações existentes entre este campo e os representantes do campo das religiões negras na obtenção de prestígio. Como se demonstra na correspondência emitida de Édison Carneiro à Arthur Ramos:

Bahia, 30-11-1936

Estou contente, inteiramente envaidecido com a sua amizade, com a sua colaboração, com seu estímulo, sem o qual talvez esse livro e toda a minha atividade posterior, nunca aparecessem à tona. Você é o pae (sic) das “Religiões”, e teve, por ela, carinhos de pae mesmo. Eu lhe agradeço de todo o coração (...) (CARNEIRO *apud* LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.125). (GRIFO NOSSO).

Ou seja, o “*pae*” das publicações dos estudos antropológicos afro-brasileiros era Arthur Ramos, enquanto aos líderes afro-religiosos era designado pelo mesmo intelectual a alcunha de “*paes de santo*”. Para concatenar nossa proposta à narrativa analítica, utilizar-se-ão os seguintes conceitos: lugar de sociabilidades de intelectuais, entendido como espaço de constituição de uma rede organizacional (GOMES, 2004, p.53), o conceito de poder de Weber (2011), que significa a possibilidade de encontrar obediência a uma ordem determinada poder.

Assentar em diferentes motivos de acatamento pode ser, também, condicionado apenas pela situação de interesses ou mediante os costumes. Assim, assenta-se em sua “legitimidade”; nesse caso, o poder tradicional e carismático das lideranças afro-religiosas.

Além do conceito de *hibridismo*, de BHABHA (2007), que explica que o valor transformacional da mudança reside na rearticulação, ou tradução, de elementos que não são nem um nem outro. Mas, sim, forma um terceiro espaço de “assimilação de contrários”, que cria a instabilidade oculta que pressagia as poderosas mudanças culturais. Ele permite que se comece a vislumbrar, das histórias nacionais, as antinacionalistas do povo. E, ao explorar esse “Terceiro Espaço”, tem-se a possibilidade de evitar a polaridade emergir.

### **O livro “Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos”: tensões, negociações e relações entre os intelectuais e as lideranças religiosas nos anos 30**

A publicação em que se consultaram as cartas possui quatro capítulos: “Édison Carneiro”; “Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30”; “O candomblé na Bahia na década de 30” e, por último, “A correspondência – as cartas e os documentos”.

O prefácio da obra ficou sob a responsabilidade de Thales de Azevedo (1904-1995), intelectual baiano. Formado em medicina pela Faculdade da Bahia em 1927, nos anos 1950, foi encarregado da primeira disciplina de Antropologia e Etnografia do Brasil da Faculdade de Filosofia, cuja matéria integrava-se aos currículos de Geografia e História e de Ciências Sociais. Nela, deveria cobrir temas de antropologia física ou biológica, desenvolvendo assuntos de antropologia social.

De início, Azevedo citou os pesquisadores preocupados em interpretar a identidade afro-brasileira, e sua contribuição à identidade nacional, a partir de uma perspectiva original: Gilberto Freyre, Donald Pierson, Melville J. Herskovits, Ruth Landes e Áydano Couto Ferraz foram lembrados pelo pesquisador, que encerrou a apresentação ovacionando a memória de Édison Carneiro.

Na obra, os estudiosos da segunda geração – Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e Waldir Freitas de Oliveira (1929) – rememoraram a importância do *Babalaô* Martiniano do Bomfim (1859-1943) e da *Ialorixá* Aninha (1869-1938) na salvaguarda da memória africanista em nosso país. Mas sem esquecer que o maior objetivo do livro era “o de reconhecer a luta de Édison Carneiro na luta pela dignidade do negro brasileiro” (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.12).

No breve capítulo sobre “Édison Carneiro”, os autores destacam este cientista social para as pesquisas sobre o negro no Brasil. Por meio de uma narrativa monumentalizada, os autores se esforçaram para elevar a importância de Carneiro, como um dos pioneiros nos estudos sobre as religiões negras. Aliás, referente à importância destes estudos ao país, salienta-se que em muitas passagens do livro os autores citam as pesquisas da Bahia como referencial para todo o Brasil.

Não somente dando a entender, mas afirmando, que a matriz da cultura afro-brasileira é originada no

nordeste. Não se pode negar esse “possível” pioneirismo nordestino, em reunir estudiosos de diversas regiões brasileiras preocupados em debater a contribuição da comunidade negra na formação nacional em um período recente do pós-abolicionismo. Ressaltam-se, as novidades da historiografia atual que vêm trazendo novas perspectivas sobre a gênese dos estudos sobre o negro no Brasil, alargando reflexões dessas pesquisas para além do nordeste.

Retornando, acerca dos antropólogos da primeira geração, Édison Carneiro nasceu em Salvador em 1912 e faleceu na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1972. Morreu quatro meses após os seus 60 anos. Diplomou-se em direito e viveu na Bahia até o ano de 1940, quando se transferiu para o Rio de Janeiro. Com 17 anos, era presença no movimento dos moços do seu tempo. Em 1930, ao lado de Jorge Amado e outros organizou a “Academia dos Rebeldes”, grupo de opinião e de luta, de enorme importância na história das letras baianas. Foi jornalista assíduo desde os anos 1920. Aos 24 anos, Édison Carneiro participou de modo ativo na organização do II Congresso Afro-Brasileiro (OLIVEIRA, 1980, p.08-09).

Arthur Ramos nasceu em Pilar, Alagoas, em 1903 e faleceu em Paris em 1949. Foi médico, psiquiatra, etnólogo, folclorista e antropólogo. Diretor do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), no ano de 1949. Publicou mais de 600 obras sobre estudos para a psiquiatria, o negro, o índio e o folclore brasileiro.

Salienta-se, que foi naquela região a realização do Primeiro e do Segundo Congresso afro-brasileiro. Em 1934, ocorreu no Recife o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, organizado e proposto por Gilberto Freyre, intelectuais, acadêmicos, antropólogos e integrantes da

Frente Negra.<sup>6</sup> Nesse Congresso, foram debatidos temas sobre a história da importação e da escravidão africanas, os problemas de aculturação do negro e as variações antropométricas raciais, além de discussão sobre os livros Casa Grande e Senzala e Sobrados e Mocambos.

Conforme Mota (1980, p.54), a partir desse período os estudos da trajetória da obra de Freyre sobre os meios intelectuais assume grande importância por permitir a análise da cristalização de uma ideologia com grande poder de difusão: a da cultura brasileira.

Na realidade, entendemos que o organizador e os participantes do Congresso tentaram formar um lugar híbrido, entendendo as relações raciais no Brasil a partir de sua realidade agrária, clientelista e paternalista. Como eram membros da elite hegemônica, acreditavam que ao formular a mestiçagem ou a harmonia entre as raças acomodariam as relações raciais e, ao mesmo tempo, mostrariam ao país e ao mundo as qualidades do povo brasileiro.

Esses debates surgem no bojo das transformações econômicas, sociais e políticas que ocorrem em nosso país, marcado pela “revolução de trinta” e o estado novo. Na República, surgem as discussões de como pensar a nação

---

<sup>6</sup> A Frente Negra Brasileira foi fundada em São Paulo no dia 16 de setembro de 1931 por Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978). No decorrer de sua trajetória, de setembro de 1931 até dezembro de 1937, a organização foi presidida por Arlindo Veiga dos Santos, que ocupou o cargo até junho de 1934, e por Justiniano Costa, que ocupou a presidência até a extinção da organização. No Rio Grande do Sul, a Frente Negra Pelotense foi fundada no dia 10 de maio de 1933 por José Adauto Ferreira da Silva, Carlos Torres, José Penny, Humberto de Farias e Miguel Barros, sendo que, este último, também fora fundador da Frente Negra de Pernambuco. Tinham como atividades, em suas dependências, a realização de cursos e seminários para a comunidade negra, direcionados para a educação e a união. Dentre os seminários direcionados, estavam a “reabilitação e engrandecimento de todos os elementos da raça” e temas como “A mulher negra e o futuro da raça”.

brasileira em seus aspectos étnico-sociais. E o negro? Como incorporá-lo nessa nação emergente?

No capítulo: “Os estudos Africanistas na Bahia dos anos 30”, os autores ratificam a importância do livro de Gilberto Freyre e, posteriormente, de Édison Carneiro:

Em 1933, fora publicado *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, livro que traçara novos rumos para a interpretação da evolução da sociedade brasileira, com ênfase acentuada sobre o papel e a contribuição do negro no seu processo formativo. O ambiente era sem dúvida, propício. E ao mesmo tempo se preparava Édison Carneiro para redigir seu primeiro livro, inicialmente intitulado “O fetichismo negro na Bahia”, logo depois mudado para “Religiões Negras”, ele cuidava de organizar o 2º Congresso Afro-Brasileiro (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.26).

Ressalta-se que, independentemente de os Congressos versarem sobre a cultura negra, os intelectuais envolvidos discordavam de como as atividades eram deliberadas, rogando-se para si os “louros” da legitimidade das suas iniciativas. Observa-se o quanto eram valorizadas as participações das religiões - afros em seus empreendimentos.

No dia 13 de novembro de 1936, o jornal o *Diário da Bahia* publicou uma entrevista concedida por Gilberto Freyre ao jornal *Diário de Pernambuco*, com o seguinte título: “Em torno do Segundo Congresso Afrobrasileiro”, e no subtítulo, “Falando ao *Diário de Pernambuco*, o escritor Gilberto Freyre diz do seu receio que o certame se marque dos defeitos de coisas improvisadas” (*apud* CLAY, 2006, p.50).

Édison Carneiro (1964, p.98), diz que, às vésperas do Congresso da Bahia os estudiosos foram surpreendidos

com as declarações pessimistas de Gilberto Freyre. Na ocasião, Freyre teria dito:

Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do atual Congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto (...) o programa traçado no primeiro Congresso foi um programa mais extenso e incluindo a parte árida, porém igualmente proveitosa para os estudos sociais, de pesquisas e trabalhos científicos. (DIÁRIO DE BAHIA, 13/11/1936 *apud* CLAY, 2006, p.50) (GRIFO NOSSO).

Além das críticas, Freyre acusou o IIº Congresso, de ser um encontro mais festivo do que o organizado por ele, no Recife, em 1934, já que naquele encontro, além das questões religiosas assuntos “áridos” pautaram os debates<sup>7</sup>. Entende-se, por assuntos áridos as denúncias efetuadas pelos representantes da Frente Negra Brasileira, movimento político que marcou presença no Iº Congresso, denunciando o descaso das autoridades brasileiras para com a situação do negro no período republicano.

---

<sup>7</sup> Pensavam como solução a integração do negro em nossa sociedade por meio da mestiçagem cultural. No entanto, os representantes da Frente Negra Pelotense no Congresso denunciaram que a república brasileira deixou de atender os negros e, devido a isso, continuavam os atrasos sociais a este grupo, como analfabetismo e desemprego. Miguel Barros “o Mulato”, representante da *Frente Negra Pelotense*, participou do Congresso apresentando uma comunicação: A Frente Negra Pelotense, da plaga de Marcílio Dias, cumprimenta o Iº Congresso Africano-Brasileiro, da terra pernambucana de Henrique Dias, com um amplexo sincero, pela Grandeza da raça. (MIGUEL BARROS *apud* ANAIS do I Congresso Afro-Brasileiro, 1935, p.269).

Entretanto, conforme Carneiro (1964), o “colorido único” do encontro da Bahia deu-se no contato entre os estudiosos com o povo negro.

O Congresso do Recife, levando *Babalorixás* com a sua música para o palco do Santa Isabel, pôs em xeque a pureza dos ritos africanos. O Congresso da Bahia, não caiu nesse erro. Todas as ocasiões em que os congressistas tomaram contato com as coisas de negro foram no seu próprio meio de origem, nos candomblés, nas rodas de samba e de capoeira. (CARNEIRO, 1964, p.99).

As atividades do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador no ano de 1937, contaram com a participação de intelectuais, acadêmicos e do “povo de santo”. Organizado pelo Governo do Estado da Bahia, o encontro teve grande repercussão nacional, contando com participantes de todo o Brasil. Entre os temas e pesquisas debatidos houve protestos dos intelectuais e participantes contra a interferência policial no candomblé.

Conforme Oliveira e Lima, a atividade recebeu a colaboração de *Babalorixás* e *Ialorixás*, como Martiniano Bomfim, Aninha, Bernardino, Joãozinho da Pedra Preta, Joãozinho da Gomeia etc. (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.30).

Ainda segundo os antropólogos, foi a partir desse encontro que Edison Carneiro tornou-se o líder dos estudos africanistas na região: “E assim, ainda em 1937, a 03 de agosto conseguiria fundar, não sem grandes dificuldades dado o sectarismo de alguns grupos religiosos, a União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia” (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.30).

Já, no terceiro capítulo da obra, denominado de “O Candomblé na Bahia na década de 30”, os autores fazem as seguintes afirmações:

---

Cheia de simbolismo e ação. Temida e perseguida. Discriminada e procurada como verdade e solução para a insegurança e para a crise. Os terreiros de candomblé continuavam a se organizar em torno de fortes lideranças, como verdadeiras comunidades teocráticas (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.40).

A partir disso, passam a citar o poder existente entre os adeptos das religiões de matriz africana, das personalidades de Martiniano Bomfim e Mãe Aninha. Essa deferência ocorreu, segundo os autores, por intermédio da tradição oral do povo-de-santo e das referências escritas de pesquisadores como Édison Carneiro, Jorge Amado, Arthur Ramos, Aydano Couto, Donald Pierson, Rute Landes, Franklin Frazier e outros, que transformaram a figura de Martiniano em lenda do candomblé da Bahia (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.47).

O *Babalão* Martiniano Eliseu do Bonfim foi um membro muito influente dos candomblés da Bahia, desde os fins do século XIX. Nina Rodrigues já se referia a ele, sem mencionar-lhe o nome, como um valioso informante, um informante remunerado (LIMA, 2004, p.4). Em 1936, Édison Carneiro convidou Martiniano para ser o Presidente de Honra do IIº Congresso Afro-Brasileiro, “papel que ele exerceu com grande interesse e dignidade” (LIMA, 2004, p.5).

Segundo Carneiro (1940, p.101), esse encontro prestou à devida homenagem a Nina Rodrigues, considerado por ele como o pioneiro dos estudos afro-brasileiros em nosso país, “negligenciado” no congresso organizado por Freyre. Portanto, por meio de Martiniano Bonfim em sua palestra intitulada “Os Doze Ministros de Xangô”, a memória de Nina Rodrigues esteve contemplada no encontro. Martiniano colaboraria muito para que o IIº Congresso Afro-Brasileiro se tornasse realidade. “Com seu prestígio perante a comunidade negra, ele conseguiu reunir

os principais nomes das religiões afro-brasileiras, concedendo o apoio popular e, por consequência, a legitimidade necessária ao evento” (CLAY, 2006, p.20).

Mãe Aninha participou das atividades do evento, apresentando “um pequeno trabalho sobre quitutes afro-baianos”. Foi uma das articuladoras e fundadoras da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, assim como Martiniano Bonfim era veemente na manutenção dos rituais africanos no Candomblé baiano. Aninha era influente na sociedade em que vivia, inclusive mantendo contatos políticos.

Segundo Pierson:

Mãe Aninha afirmava-se, a cada dia, como uma mãe-de-santo competente, empreendedora e prestigiosa. Sua reputação a fazia procurada por pessoas que se situavam, socialmente, fora dos estratos de classe dominantes, pessoas associadas ao Governo da República (...). Dessas viagens ao Rio resultou a criação, ali, de um ramo do *Opô Afonjá*, cuja direção entregou à sua filha-de-santo Agripina Sousa. (PIERSON, 1945<sup>apud</sup> LIMA, 2004, p.15).

Sobre Aninha, a sua filha de Santo, Mãe senhora disse:

Cheguei a ver, há muitos anos, mostrada uma lista feita por Aninha dos “preparos” para uma “obrigação” que ela fizera no Rio, em favor do restabelecimento do então Presidente Getúlio Vargas, acidentado, com a família, na estrada de Petrópolis... (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.61).

Conforme Lima (2004, p.3), “*Nessas duas figuras singulares bem se poderiam identificar as clássicas categorias*

---

*weberianas da legitimação do poder, no caso, do poder teocrático exercido pelos pais e mães dos terreiros da Bahia”.*

Ou seja, o poder da cultura é incomensurável e, devido a isso, esse Congresso foi fundamental para as reivindicações da comunidade negra adepta das religiões afro-brasileiras. O que repercutiu sobre estas populações como formas de luta para se manter e ascender socialmente, seja em âmbito individual e coletivo.

Pode-se perceber, por meio destas lideranças, que a comunidade negra manteve, por ocasião do Congresso, uma forte influência na sociedade baiana, inclusive fundando, com o apoio de intelectuais, uma organização social para defender os seus interesses. O que foi muito significativo, já que o Estado da Bahia tinha uma população de 71,21% de negros (BASTIDE, 1959, p.40).

O IIº Congresso Afro-Brasileiro pode ter-se desenvolvido de forma semelhante ao primeiro, no que diz respeito à influência cultural atribuída à identidade negra na formação da nacionalidade brasileira, em um primeiro momento; mas, em segundo, distinguiram-se na ênfase dada às religiões. Porém, iniciaram-se também as relações de interesses entre esses pesquisadores e as lideranças afro-religiosas. Pois, conforme os autores, a participação de Aninha no IIº Congresso Afro-Brasileiro foi destacada.

Carneiro conta que só às vésperas do Congresso pode avistar-se com Aninha, a *Ialorixá*:

A recepção excedeu a expectativa, pois em vez de uma simples mãe de santo que se mostrava favorável ao Congresso, encontramos uma mulher inteligente que compreendia os nossos propósitos, que lia os nossos estudos e amava a nossa obra (*apud* LIMA; OLIVEIRA, 1987, p.59).

No quarto e último capítulo “A correspondência, as cartas e os documentos”, os autores vizibilizaram 35

correspondências enviadas por Édison Carneiro a Arthur Ramos, consultadas a partir do acervo da viúva de Édison Carneiro, Sra. Madalena Carneiro. Oliveira e Lima analisaram as missivas, por intermédio de notas explicativas, temas inerentes aos seus interesses.

Entretanto, os autores apontaram para a necessidade de um aprofundamento das pesquisas, sugerindo que a publicação em questão seria para auxiliar a construção de um amplo painel da história social e cultural da Bahia. Além do empenho do negro na luta pela manutenção de sua identidade cultural e da participação política, incluindo estratégias de resistência cultural e de afirmação.

### **Ideologia da cultura afro-brasileira: entre o saber teórico e as razões nas práticas**

A política do Estado Novo perseguiu as religiões de matriz africana em todo o território nacional. No nordeste, em Pernambuco, a imprensa oficial do Estado denunciava que *“as seitas africanas, o baixo espiritismo, a jogatina desenfreada, as ofensas ao decoro público e outras práticas corruptoras foram problemas que tivemos que enfrentar vencendo a resistência que o seu arraigamento oferecia às medidas saneadoras”*, conforme pesquisou Suleica Campos (2009).

A historiadora, em suas análises, descreveu que a política tinha estratégias específicas de perseguição e repressão às religiões afro umbandistas por meio da propaganda veiculada pela imprensa, particularmente o jornal “Folha da Manhã”, no período de 1937 a 1945. Muitos documentos comprovando essa perseguição encontram-se na Secretaria de Segurança Pública (SSP), e outros estão localizados no DOPS (Delegacia de Ordem Política e Social).

Em Salvador não fora diferente. A União das Seitas Afro-Brasileiras, fundada em 1937, serviria para dois

propósitos: aglutinar os interesses afro-religiosos para a sua resistência frente à opressão, além de preparar o campo para a criação de outra entidade, um lugar social que centralizasse os estudos sobre os negros no Brasil.

Segundo Vinícius Clay:

Édison Carneiro se destacou como sendo o principal articulador, durante a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. E também é considerado o idealizador de uma entidade que acolhesse os estudos africanistas no estado, hoje representada, embora com propostas diversas, pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO - UFBA), criado em 1959. (CLAY, 2006, p.03).

A partir de nossas hipóteses, considerando-se que passou a existir um evidente jogo de interesses entre os estudiosos e as lideranças afro-religiosas, ambos necessitando de legitimação para atingir seus objetivos, fossem estes profissionais, acadêmicos ou religiosos, tem-se nas afirmações acima a relevância de Édison Carneiro e de seus esforços na institucionalização dos estudos afro-brasileiros. Todavia, com muitas tensões entre o seu grupo e o “povo de santo”.

Para Oliveira e Lima, os terreiros eram fortes centros comunitários, existindo conflitos entre os pesquisadores e os afro-religiosos, já que surgiam os confrontos entre uma ideologia do segredo e a curiosidade etnográfica do pesquisador, diferenças e situações praticamente inevitáveis (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.40). Muitos líderes progrediam, organizavam suas casas e afirmavam-se em poder e prestígio. Eram as relações de poder marcadamente dialéticas entre os terreiros e a sociedade inclusiva dominante. Nesse sentido, conforme os autores, “muitos dos grandes terreiros raramente sofriam a

agressão predatória da polícia” (OLIVEIRA; LIMA, 1987.p.43).

Para tanto, o *hibridismo* fez a diferença a favor da legitimação das religiões de origem afro. Seguindo o pensamento de Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e Waldir Freitas de Oliveira, novamente, a respeito de Mãe Aninha, temos uma reflexão acurada dos autores que vem ao encontro de nossas perspectivas, sob prisma teórico do *hibridismo* de HOMI BHABHA (2007):

A *Ialorixá* Eugênia dos Santos, Aninha, é, pois, a outra figura modelar do candomblé baiano deste tempo. Provinha de uma geração que tipificava o fenômeno da “nacionalização ritual”, em que africanos de várias origens étnicas adotavam – ou eram adotados – as comunidades religiosas de terreiros predominantemente “*jeje-nagôs*” ou “angolas” ou “angolas” ou “congós”... esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, adaptando-se à circunstância global; assimilando os empréstimos e adotando as invenções – mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança. Daí a falecida *Ialorixá* Aninha poder afirmar, com orgulho: minha seita é nagô puro (OLIVEIRA, LIMA, 1987. p. 53-54).

Era essa a razão da nacionalização religiosa para os líderes adeptos dessas matrizes, já que as suas sobrevivências, bem como suas estratégias de resistências, inevitavelmente dependiam das relações e das negociações de seus representantes com líderes da sociedade abrangente, incluindo certamente esses pesquisadores; potenciais sujeitos na interlocução das possíveis demandas do “povo de santo” junto aos órgãos repressores.

Portanto, (re) inventar ou criar seus elos a partir de novas realidades foram estratégias de resistência do grupo afro-religioso, tornando-se afro-brasileiro, sem esquecer sua essência, mas se (re) significando a partir dos dinamismos encontrados nos espaços de suas práticas em seu cotidiano. Ali, certamente se aglutinavam vários grupos de descendências africanas distintas, além da procura de muitos adeptos das religiões cristãs. Por isso, mãe Aninha aceitava preceitos católicos, porém se dizia oriunda de uma seita “nagô puro”.

Esse *hibridismo* foi tão real, quanto o poder e a admiração, conquistados por mãe Aninham na sociedade local, que da mesma maneira possibilitou o desenvolvimento institucional do grupo de antropólogos, por intermédio da criação de uma instituição específica que viesse a contemplar os estudos das práticas africanistas no nordeste.

### **Trocas epistolares: a criação da União das Seitas Afro-Brasileiras à fundação CEAO – Centro de Estudos Afro-Orientais**

Buscou-se analisar, brevemente – a partir das correspondências publicadas no livro “Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos” – as tensões cotidianas enfrentadas por Édison Carneiro, Artur Ramos e os líderes religiosos. Consubstanciando essa análise com as notas explicativas dos autores responsáveis pelas publicações das cartas, Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas de Oliveira destacaram-se as afinidades destes com os intelectuais pioneiros dos estudos africanistas no Brasil.

Em uma das cartas que se selecionou, transcrevemos na íntegra seu conteúdo revelador sobre as intenções de Édison Carneiro, escritas em um memorial para o governo do Estado da Bahia, visando à criação de

um Conselho Africano que contemplasse a comunidade negra a partir desse órgão, o que possibilitou resultados positivos para os objetivos de seu grupo social, beneficiando os estudos afros na criação do Instituto Afro-Brasileiro da Bahia.

Bahia, 19 de julho de 1937.

Meu caro amigo Arthur Ramos,

Acho que já lhe escrevi que estou vendo si (*sic*) consigo a liberdade religiosa dos negros. No dia 3 de agosto, vários *ógans*, *pais-de-santo*(*sic*) e gente de candomblé, convocados por mim, vão fundar o Conselho Africano na Bahia (um representante de cada candomblé), que se proporá a substituir a polícia na direção das seitas africanas. No mesmo dia, todos assignaremos (*sic*) um memorial ao governador, pedindo a liberdade religiosa e o reconhecimento do Conselho como autoridade suprema dos candomblés. Já fiz o memorial e vou fazer os estatutos do Conselho. Acho que conseguiremos tudo, pois o governador tem uma bruta admiração por você e Nina (que eu, aliás, invoco no memorial) e, como você sabe, prestigiou eficientemente o Congresso.

Não sei se suas relações com o governador, mas cálculo que você poderia, no dia 03 de agosto, escrever algo para ele, reforçando o pedido dos negros. Isso seria excelente para todos nós, principalmente porque a comissão encarregada de organizar o Instituto Afro-Brasileiro da Bahia (ideia que se fará realidade depois de conseguida a liberdade religiosa) também reforçará o memorial do Conselho, enviando um outro no mesmo sentido. Assim, atacando por todos os lados, podemos ficar certos de que a boa vontade do governador entregará aos negros essa coisa por que eles tanto lutam — a liberdade religiosa

---

(OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.152) (GRIFO NOSSO).

Percebe-se a configuração nítida de dois campos simbólicos: um dos grupos negros religiosos e o outro dos antropólogos baianos. Essa situação coloca-nos a seguinte questão: a criação do Conselho Africano de proteção à religião negra estaria vinculada à origem de um Centro que contemplasse os estudos sobre a cultura afro-brasileira representada pelo Instituto Afro-Brasileiro? Sim, sendo o papel do Estado nessas negociações determinante.<sup>8</sup>

Os autores, nas notas, colocam que foi a partir das reuniões posteriores à decisão de alteração nominal, já que o Conselho Africano da Bahia passou a ser denominado de União das Seitas Afro-brasileiras. Inclusive, os antropólogos ratificam que o governador Juracy Magalhães era simpático às religiões Afro-Brasileiras, sendo amigo do *Babalorixá* Bernardino Bate-Folha.

Algumas pessoas, na tradição oral, dizem que Magalhães era Ogã do terreiro do Bate-Folha.<sup>9</sup> “*Os relacionamentos entre políticos e pais de santo eram ambíguos. Às vezes extremamente repressores outras, facilitadores, de uma violência predatória ao protecionismo mais ostensivo*” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p.153).

Mas quem são os autores responsáveis pela obra “Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos – de 04 de

---

<sup>8</sup> Como destaca Bordieu (2010, p. 48-49) em sua análise sobre as regulamentações, o papel do Estado sempre é determinante nas disputas e legitimações dos grupos.

<sup>9</sup> A palavra *Ogã* vem do *Yorubá* e significa Senhor da Minha Casa. O *Ogã* – médium responsável pelo canto e pelo toque – ocupa um cargo de suma importância e de responsabilidade dentro dos rituais de Umbanda, o conjunto de vozes e toques do atabaque ajudando nos trabalhos espirituais para que possam ser fortes e bonitos. Fonte: <http://umbandaemdebate.blogspot.com/2009/03/ogas.html>. Acesso em 13 de dez 2011.

janeiro de 1936 a 06 de dezembro de 1938”, Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) e Waldir Freitas de Oliveira (1929)?

Vivaldo da Costa Lima, antropólogo, professor emérito e docente aposentado da UFBA; foi um dos fundadores do CEAO, em 1959. Viajou pela África, onde se tornou Leitor de Estudos Brasileiros na Universidade de Ibadan, na Nigéria, e na Universidade de Gana. Em 1966, substituiu o professor Thales de Azevedo, na cadeira de Antropologia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.<sup>10</sup> Waldir Freitas de Oliveira, também antropólogo, durante 11 anos dirigiu o CEAO – de 1961 a 1972. É membro da Academia de Letras da Bahia e é presidente do Conselho Estadual de Cultura daquele Estado. Aos 82 anos de idade, orgulha-se e envaidece-se de ser *Ogã* da Casa de Santo de Mãe Stella de *Oxóssi*, situação na qual obriga a *Babalorixá* a lhe pedir a bênção sempre que se encontram.<sup>11</sup>

Aliás, Mãe Stella de *Oxóssi* é a *Ialorixá* do *Ilê Axé Opó Afonjá*, de Salvador na Bahia. A ela foi outorgada *Doutor Honoris Causa* concedida pela UNEB no ano de 2009. É a quinta geração de *Ialorixás* desse terreiro, iniciado por Mãe Aninha detentora de muito prestígio e poder simbólico, conforme visto anteriormente neste artigo.

Para Waldir Freitas Oliveira:

As mães-de-santo eram obedecidas, exerciam uma posição de liderança inegável sobre a população negra (...) muito de seu antigo prestígio e de seus lugares foram, aos poucos, ocupados por aqueles que hoje levantam a bandeira da negritude, da

---

<sup>10</sup> Disponível em <https://www.ufba.br/noticias/ufba-se-despede-de-vivaldo-da-costa-lima>. Acesso em 10 de out. 2011.

<sup>11</sup> Disponível em <http://academiadeletrascabahia.org.br/blog/?p=226>. Acesso 07 de jul.2011.

---

reparação, da identidade negra (...) (OLIVEIRA, 2004, p.8).

A partir dessas narrativas/relatos, tem-se a confirmação dos relacionamentos entre os antropólogos e os líderes das comunidades negras; todavia, em que pese o hibridismo cultural dessas relações – já que além de antropólogo, tendo como exemplo o caso de Waldir Freitas de Oliveira, era *Ogã* de “mãe de santo” – as lideranças negras se fragmentaram em demandas políticas e culturais. Entretanto, por intermédio dos antropólogos em torno do CEAO, as trajetórias das comunidades negras, por meio das pesquisas, institucionalizaram-se.

Segundo Gilson Brandão Oliveira (2010), os estudos africanos no Brasil se originaram por iniciativa de Agostinho da Silva, intelectual português que pensava o Brasil como uma continuação de Portugal. Como idealizador de uma comunidade luso-brasileira, foi o principal fundador do CEAO no ano de 1959. Sendo substituído por Waldir Freitas de Oliveira, em 1961. Ou seja, os autores da obra “Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos (1936-1938)” – na companhia de Agostinho Silva – foram os responsáveis pela institucionalização dos estudos africanistas no Brasil.

Para o antropólogo e atual diretor do CEAO, Jeferson Bacelar, Édison Carneiro buscou dar ao Candomblé “uma organização que capacitasse os negros ao exercício da liberdade religiosa e a preservação de suas tradições, em suas formas autênticas”. Dele foi o projeto de criação da União das Seitas Afro-Brasileiras, além da abordagem positiva na imprensa baiana do Candomblé.

Entretanto, para Bacelar é preciso que se pense na definição da realidade vigente na época em que não era uma Bahia africana, e sim branca e europeia. No plano efetivo das relações raciais “a exaltação da África seria a contrapartida, com a mesma função controladora, em

termos culturais, do mito da democracia racial” (BACELAR, 2001, p.130). Então, até que ponto essa relação entre intelectuais e lideranças religiosas poderia ser caracterizada como disputa? Já que existe controle, inevitavelmente existe disputa.

Ainda, seguindo as palavras de Bacelar (2001, p.133), “Vivaldo da Costa Lima e Waldir Freitas de Oliveira não foram apenas especialistas do afro-brasilianismo, mas também desenvolveram – em graus variáveis – grande interação e participação na *‘família do povo-de-santo’*”. Ou seja, o CEAO também nasceu a partir destas relações, sendo a memória e a história das culturas afro-brasileiras potencialmente preservadas nesse espaço de pesquisa.

## Conclusão

Ressalta-se a posição de Jeferson Bacelar que, embora antropólogo, (arriscando a identificá-lo como membro da terceira ou da quarta geração do grupo de estudos da escola baiana de antropologia), tem uma visão crítica quanto aos referenciais utilizados pelos pioneiros das pesquisas sobre a identidade religiosa afro-brasileira do negro baiano, quem sabe como um intensificador, assim como a ideologia da democracia racial, de “controle cultural”. Situação jamais explicitada nos membros da segunda geração, Vivaldo Costa e Waldir Oliveira.

Seria isso decorrência da aproximação temporal deles com Edison Carneiro, membro da primeira geração? Seria suas intencionalidades seguir a trajetória iniciada na primeira geração com vistas a legitimar a fundação do CEAO, ocorrida em 1959, na qual foram partícipes?

Para Bacelar, na década de 1930, Salvador permanecia tradicional e conservadora. No entanto, ele apontou para os novos tempos cotidianos dos pontos de vista econômicos e culturais, que trouxeram os “ares das

mudanças”. Nesse ambiente, surgiu o CEAO nos finais da década de 1950. Contudo, na sua origem pode-se relacioná-lo como um mecanismo de “controle cultural”, ao exemplo ideológico da democracia racial criada pela geração anterior.

Todavia, deve-se refletir sobre quais os motivos que mantêm as religiões de matriz africana tão fragilizada socialmente? Sendo em muitos casos ainda perseguidas em nosso país, se não pela polícia pelo preconceito e estigmas? Será que os especialistas, após se institucionalizarem, acabaram esquecendo o quanto seus auxílios foram e ainda são importantes para a preservação social dessas manifestações religiosas? Será que elas estão preservadas no CEAO? Certamente que, epistemologicamente, sim.

Por outro lado, acredita-se que nas práticas humanas as relações entre intelectuais e as lideranças afro-religiosas por meio de suas crenças continuam dinâmicas, já que, segundo Waldir Freitas, ter-se tornado *Ogã*, de uma poderosa *Ialorixá* representa para ele um enorme “orgulho”. Porém, se pensarmos a nível institucional, ambos os grupos situam-se em campos opostos: o acadêmico e o afro-religioso.

Obviamente, ambas as esferas com suas competências e legitimidades. Lembrando, que tal diferenciação jamais seria específica sobre as religiões de matriz africana, mote deste artigo, pois as religiões, independentemente do rito, operam no campo da fé e das crenças, sendo a academia distinta pelo método científico e racional. Ou seja, a disputa se dá entre as afirmações de saberes, campos do conhecimento; um lutando para se institucionalizar e outro lutando pela sua sobrevivência.

Se demarcarmos essa na prática cotidiana, observar-se-á que as linhas que dividem esses agentes, acadêmico ou líder religioso, são dinâmicas. Se um grupo se institucionalizou, em que pese às alternâncias dos contextos históricos para a sua conectividade acadêmica, o outro, a partir de suas organizações sob as mesmas premissas

históricas, religiosamente continua a lutar pela liberdade de culto, observada na atualidade, pela existência das Congregações em Defesas das Religiões Afro-Brasileiras espalhadas pelo Brasil.

## Referências

ANAIIS – Estudos Afro-Brasileiros – *Trabalhos apresentados no 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934*. 1º vol. Rio de Janeiro: Ariel, Editora LTDA, 1935.

BACELAR, Jeferson. A hierarquia das Raças, Negros e Brancos em Salvador. Rio de Janeiro: ED Pallas, 2001.

BASTIDE, Roger. *Brasil, Terra de Contrastes*. São Paulo: DIFEL, 1979.

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

BORDIEU, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus Editora, 2010.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. A polícia no Estado Novo combatendo o Catimbó. *Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, n. 3, Jan. 2009*. Disponível em:

<<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2016.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

CARNEIRO, Édison. *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1964.

CERTEAU, Michel De. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2006. p.66-67.

CLAY, Vinícius. *O Negro em O Estado da Bahia: De 09 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1937*. 2006. <http://www.facom.ufba.br/pex/viniciusclay.doc/> acesso em fevereiro de 2008

GOMES, Ângela de Castro (org). *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

GOMES, Arilson dos Santos. A formação de oásis: dos movimentos fretenegrinos ao Primeiro Congresso Nacional do Negro em Porto Alegre - RS (1931-1958). Mestrado em História. PPGH-PUCRS, Porto Alegre, 2008.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Manoel Querino e a Formação do "Pensamento Negro no Brasil", entre (1890-1920). VIII Congresso Luso-afro-brasileiro*, Coimbra, 2004. Disponível em: <<http://svn.br.inter.net/5star/blogs/mqppensamento-negro.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira: 1933-1974 – Pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo: Ática, 1980.

OLIVEIRA, Gilson Brandão de. *Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais – A primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil*. Doutorado em História USP, São Paulo, 2010.

Disponível em: <[www.teses.usp.br/teses/.../GILSON\\_BRANDAO\\_OLIVEIRA\\_JR.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/.../GILSON_BRANDAO_OLIVEIRA_JR.pdf)>. Acesso em: 15 dez. 2011.

OLIVEIRA, Freitas Waldir. *Édison Carneiro*. Afro-Ásia, nº13, 1980. Disponível em:

---

<[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n13\\_p5.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n13_p5.pdf)>. Acesso em: 12 abr. 2008.

OLIVEIRA, Freitas Waldir. As pesquisas na Bahia sobre afro-brasileiros. Entrevista de Waldir Freitas Oliveira. *Revistas Estudos Avançados*, nº18, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a12v1850.pdf>>. Acesso em: 08 julho 2011.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa. Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: *de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987.

WEBER, Max. *Três tipos de poder legitimam*. Lusofonia. Tradução Arthur Morão. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/weber\\_3\\_tipos\\_poder\\_morao.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/weber_3_tipos_poder_morao.pdf)>. Acesso em: 09 dez. 2011.

# Reflexões antropológicas: a identidade da umbanda expressa em uma nação

---

*Jhonatan A. S. Gonçalves<sup>1</sup>*

## **Introdução**

A Umbanda evidencia-se como uma religião puramente brasileira, formada pela união e sincretismo de várias culturas, ritos e símbolos, provenientes de diferentes lugares do mundo e, portanto, com distintas visões deste. Segundo os filósofos fenomenológicos, Husserl e Max Scheler, o homem é um sujeito em relação, não pode haver consciência de si mesmo, do outro e do mundo que o cerca, se sua mente não estiver em constante relação. Infere-se daí que a relação do sujeito com o mundo está determinada por um contexto histórico-cultural.

O sujeito não estando isolado de seu grupo social e do convívio com o outro, constrói uma cultura, uma mitologia e normas de conduta social, dentre outras. Ou seja, a visão cultural de uma sociedade determina o modo como os indivíduos pensam e veem sua relação com o mundo, influenciando assim, seu convívio com o outro, com os objetos e o meio-ambiente.

Neste ensaio se utilizaram a descrição de quatro diferentes visões de mundo, oriundas de diferentes culturas, entre as quais, as tribos ameríndias e africanas, o catolicismo e o espiritismo. Embora européias, são opostas em alguns aspectos. Destacou-se a Umbanda como uma religião unificadora, por realizar a síntese máxima destas

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia da Universidade Católica de Pelotas, turma de 2012. E-mail: pegasusmaximus@hotmail.com

culturas, criando, a partir daí, uma nova identidade cultural, social, filosófica e ética.

Esta síntese constitui parte da identidade do brasileiro, sendo isso o que torna significativa a discussão desta temática.

Os preceitos éticos da Umbanda são construções criadas a partir das diferentes culturas e por isso, são únicos. Eles formam o conjunto de normas do agir correto, o significado de justo e injusto, puro e impuro, para o grupo social que dela participa, ou seja, tem-se um sistema ético teleológico, que visa à salvação e evolução, tanto intelectual como espiritual, daqueles que compartilham de seus preceitos, ritos e símbolos. Deste modo, pode-se observar que na Umbanda há um vasto campo de estudo a ser aprofundado.

### **Construção histórica da Umbanda**

Conforme mencionado anteriormente, a Umbanda nasceu do sincretismo de quatro diferentes culturas: ameríndia, africana, cristã católica e espírita. Para os povos ameríndios, em sua sociedade, não havia distinção entre religião, cultura e política, pois todos esses eram definidos pela mitologia<sup>2</sup> que determina o *ethos*<sup>3</sup> social destes povos e a cosmogonia<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Segundo Eliade o mito é a proclamação de uma verdade absoluta, é a pedra fundante de toda a cultura, religião e história que se seguirá daquele determinado povo. Cf. ELIADE. 1992. p. 85.

<sup>3</sup> *Ethos* vem do grego e significa hábitos, valores, ética e harmonia. É usado para definir as regras sociais e culturais de um determinado povo ou grupo social, é o código de conduta estabelecido pela crença religiosa, mitos, normas sociais e etc.

<sup>4</sup> Palavra que deriva do grego (*kosmos* “universo” e *gonía* “origem”, “nascimento”) que se trata das diversas teorias, tanto religiosas como científicas, que tentam explicar a construção, nascimento e origem do universo.

A aculturação dos povos ameríndios foi ampla e muito da noção que se tem sobre eles, são arquétipos e caracterizações generalizadas. O próprio conceito de que Tupã<sup>5</sup> é o Deus soberano dos indígenas é um equívoco. Para os ameríndios, ele era um espírito que controlava os raios, trovões e vivia no céu entre as nuvens. Os jesuítas utilizaram esse entendimento para explicar-lhes o Deus cristão católico.

Para os ameríndios não havia um caráter centralizador em sua cosmogonia, daí a necessidade de qualificar Tupã, deus do trovão, para aproximar ao ideário cristão católico de divindade, como criador e regente do todo. Assim também, ocorreram com outros deuses, seres mitológicos, heróis e espíritos, como sendo demônios, anjos e Santos. Crenças ameríndias foram assimiladas à tradição cristã visando à compreensão e a catequização, exceto atos culturais como a antropofagia, a magia e a poligamia que eram considerados pecado hediondo.

Assim, alguns heróis e seres mitológicos passaram a ser associados a Santos, criando o sincretismo de ritos e crenças. Ao pajé, chefe espiritual da tribo, foi auferido no imaginário ameríndio, o cargo de sacerdote m como, o uso de símbolos cristãos em seus ritos, como a água benta, que se tornara ferramenta de proteção contra espíritos maus e até mesmo proteção física contra flechas. Assim, ocorreu um somatório de práticas indígenas aliadas à crença nas Santidades católicas, conforme se pode observar na citação a seguir:

Em 1583, manifestou-se um desses movimentos em forma bastante expressiva na Bahia. Pelas imediações das vilas apareceram grandes grupos de indígenas, com insígnias e emblemas católicos, mas com danças, cantos e instrumentos nativos: nesses

---

<sup>5</sup> Cf. MELATTI, 1983. p. 141.

grupos, se manifestavam transes, faziam-se sacrifícios de crianças e praticavam-se ritos, aparentemente expiatórios; atacavam fazendas e engenhos e pregavam que os seus ancestrais, mortos há muito tempo, chegariam em navios, para livrar os índios da servidão aos portugueses.<sup>6</sup>

Observa-se que não havia um Deus *chefe* na cultura ameríndia. Para eles, os deuses jaziam na natureza, nos elementos, animais e plantas, valendo-se também do uso da magia para influir no mundo espiritual e físico. Utilizavam ritos para canalizar essas forças da natureza, por meio de objetos ou, utilizando danças ritualísticas, invocando os espíritos de animais, das plantas e dos antepassados. O intuito era buscar a cura, a profetização de eventos e elementos da natureza, entre os quais, a chuva, o crescimento da lavoura ou a benção para a boa caça ou pesca.

Tais ações se evidenciavam de suma importância para a cultura no cotidiano ameríndio. Estas eram realizadas pelo líder espiritual da tribo, o que não significa que este fosse chamado de pajé, pois, cada tribo tinha sua própria divisão hierárquica e nomenclatura dependendo de sua origem, tronco linguístico e linguagem utilizada.

O líder espiritual, pajé, era o responsável pelas funções religiosas, curas, expulsão dos maus espíritos e a comunicação com o bem, além de manter as tradições religiosas e repassá-las as novas gerações. Indivíduo dotado de poderes sobrenaturais era capaz de curar e/ou amaldiçoar. Essas tradições encontradas nas religiões tribais estão presentes na Umbanda, porém, sem uma visão poderosa do controle dos elementos e indivíduos cedido a uma pessoa.

---

<sup>6</sup>Cf. Azevedo, Thales de. Catequese e Aculturação. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia Brasileiras*. São Paulo: Nacional, 1976, p. 382.

E, da mesma forma que não havia um ser soberano em sua estrutura mitológica, também não existia um líder político ou espiritual que controlasse tudo. Tanto o chefe espiritual, quanto o chefe político teria o trabalho de guiar. Eles não controlavam seu povo mas, orientavam e guiavam os passos dos mais novos e intermediavam às relações com outras tribos.

Com os europeus tudo isso era o oposto. No período de sua chegada as Américas, a visão iluminista mecanicista imperava no ideário eurocêntrico. Acreditavam acima tudo, que a natureza e o que lhe faz parte, deveriam ser controlados e dominados. Na visão cristã o trabalho sempre foi uma maneira de se elevar o homem espiritualmente. O entendimento era de que ao se dedicar ao trabalho braçal ou intelectual, com maior facilidade o homem poderia controlar os desejos impuros da carne. Isso garantiria mão de obra barata para a nova terra explorada.

De outro modo, para os ameríndios seria um dos maiores pecados a subjugação da natureza sem respeito a sua *alma*,<sup>7</sup> seria uma afronta a todos os seus deuses e espíritos. Sendo que, para algumas culturas tribais, o espírito de seus antepassados retornava nas plantas e animais após a morte<sup>8</sup>.

A cristã de mundo encontra-se ligada à caridade e à fraternidade, porém, naquele período, o desejo pelo lucro e a expansão falavam mais alto. A vinda dos europeus para o Brasil, inicialmente gerou um choque cultural e no decorrer do estabelecimento da colônia, uma assimilação de culturas,

---

<sup>7</sup>O conceito de alma para os ameríndios está presente em todas as tribos, porem este diverge de uma tribo para outra. Para melhor entendimento aconselho a leitura da obra de Júlio Cezar Melatti. Cf. MELATTI, 1983. p. 142.

<sup>8</sup>Mais especificamente para as tribos Krahó, que são Timbira, os Kaingáng e os Borôro. Cf. Idem. Ibidem.

tanto dos ritos e tradições cristãs católicas, quanto das tradições tribais ameríndias e africanas.

Como parte do interesse dos portugueses, a aculturação, e a “domesticação” se tornaria necessária e proveitosa. Começando com os padres jesuítas, a catequese dos povos nativos brasileiros foi intensa. Para ajudar na assimilação dos conceitos judaico cristãos dos índios, os jesuítas permitiam e utilizaram parte da cultura indígena, para explicar e empregá-la na conversão. Conforme ocorre quando duas culturas diferentes se encontram, os ameríndios não esqueceram seus ritos e costumes, assimilando-os com os Santos e rituais católicos.

A *miscigenação cultural* incluiu os escravos oriundos da África. Um fato que aparece como extrema devoção ao cristianismo nesse período do Brasil colônia, se deve a opressão religiosa. O tribunal do Santo Ofício da Inquisição era responsável por identificar e punir os *hereges*, bruxas e outros que professassem qualquer fé que não fosse à cristã. Na época, “*ir contra o Cristianismo é ir contra Deus e o Rei*”. Assim, o referido Tribunal era investido de poder pela igreja.

Portanto, mostrar sua devoção à igreja, a seus rituais e Santos não era somente por respeito à fé e na crença do Senhor, mas também, uma obrigação que se, descumprida, poderia custar à vida. O tribunal do Santo Ofício da Inquisição não chegou a se estabelecer, porém, as visitas à Bahia, a Pernambuco, em 1591 e, ao Grão-Pará e Maranhão, de 1763 até 1768, eram constantes, processando brancos, negros e índios com acusações desde a luxúria à feitiçaria, resultando em deportações e julgamentos pela Santíssima Inquisição, em Portugal.

Segundo Eduardo Hoornaert, representantes do Santo Ofício valeram-se até da suspeita de serem cristãos novos, para denunciar, deportar e confiscar os bens de brasileiros bem-sucedidos na colônia, conforme apresenta no livro “*Formação do catolicismo brasileiro.*”

Frente ao clima de medo criado pelas denúncias, visitas, deportações, repressões e confisco, os brasileiros reagiram: “ *criaram um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, praticados, sobretudo em lugar público, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora e santos. Todos tinham que ser muito católicos para garantir a sua posição na sociedade e, não cair na suspeita de heresia.*”<sup>9</sup>

Observa-se que a fé católica se desenvolveu, não somente pela crença em si, mas também por uma questão político-social. A crença popular, exaltada nas Santidades cristãs, além de ser uma maneira de expressar essa necessidade de ser um devoto católico, também forma a crença popular dos brasileiros e dos povos ameríndios e africanos.

Segundo José H. M. de Oliveira<sup>10</sup>, podemos chegar ao ponto de avaliar, de um lado, que existe um politeísmo latente na religião católica, com a fé nos santos e mártires; enquanto que, por outro lado, podemos identificar um latente monoteísmo nas devoções *iorubas*, sendo que, no complexo panteão africano, há o conceito de uma divindade suprema (*Olurum*), que criou as demais divindades, para auxiliá-lo a governar o Universo.

Nesse contexto, a religiosidade do povo ibérico se aproximava da cosmologia africana. A religiosidade dos povos: ibérico, africano e ameríndio, não se pautava, somente, na preocupação com a salvação eterna. Visava uma incessante busca pela realização de múltiplas exigências da vida cotidiana, havendo então a necessidade de intermediários para intervirem e auxiliarem na vida.

O fascínio mágico, que a Igreja exercia sobre os fiéis, provinha de “*rituais místicos*” realizados pelo padre. O “*mistério da eucaristia*” – onde o pão e o vinho, se transubstanciavam no corpo e sangue de Cristo. O

---

<sup>9</sup>Cf. HOORNAERT, 1991, p. 16.

<sup>10</sup>Cf. OLIVEIRA, 2008, p. 47.

simbolismo na visão do povo era que isso dava um acesso privilegiado ao mundo sobrenatural. Tudo ocorria sob o teto pintado com imagens de santos, anjos e mártires, à frente de um altar com relíquias e estátuas sagradas, criando um ritual místico e de poder.

A igreja trabalhou esse fascínio mágico, utilizando-o como ferramenta para catequizar, controlar, reprimir, converter e atrair fiéis.

Segundo Roger Bastide<sup>11</sup>, o sincretismo mágico que ocorreu entre os povos ameríndios e africanos, com o catolicismo, não foi só pelo contato dessas culturas ou a pressão exercida pela Igreja da época. Segundo ele, isso aconteceu quando os ritos católicos deixaram de ser religiosos e se tornam ritos mágicos.

Assumindo caracteres místicos e supersticiosos do povo ibérico, se tornaram na visão dos ameríndios e africanos, ritos capazes de abrir e fechar o corpo do fiel, transformando assim, a imagem do padre, em um temível feiticeiro, capaz de manter a superioridade do homem branco, sobre os povos colonizados.

Para os povos de origem africana, os contos e a mitologia, formavam a estrutura principal de suas culturas onde subjaz a origem de seus povos, do mundo, do universo e dos deuses. Da mesma forma que, os povos ameríndios, a mitologia e a oralidade transmitida de geração em geração, são a estrutura central de suas sociedades. Assim como na mitologia grega, esta estrutura social fundamentada nos contos e histórias épicas formou o *ethos social*, gerando as relações entre, indivíduos e tribos.

Os povos africanos diferem dos ameríndios em um ponto fundamental. Em seu panteão divino, há um Deus supremo, *Olurum*, criador de todo o universo, do planeta

---

<sup>11</sup>Cf. BASTIDE, 1971. p. 385.

Terra e de seu filho *Oxalá*<sup>12</sup>, que por sua vez deu origem aos sete principais *Orixás*<sup>13</sup>, *Ogum*, *Xangô*, *Oxossi*, *Iemanjá*, *Iansã*, *Oxum* e *Exu*. Da mesma forma que as Santidades e mártires cristãos, os *Orixás* estão mais próximos do homem. Por estarem ligados a uma força da natureza, são reverenciados em momentos de necessidade, como em um período longo de estiagem ou em uma forte tempestade, na intenção de apaziguar ou proteger os seus fiéis, suas casas ou plantações.

Para os povos africanos, as relações com suas divindades eram de troca com retorno. De forma que a ética e a moral também entravam nesta relação. Quando algo errado ocorria, este deveria ser pago em retorno. Se um indivíduo tirasse a vida de outro, a família e o grupo social, liderado pelo chefe da tribo, tinham o direito de pedir que este pagasse por seus crimes, sendo escravizado ou morto. Poderia também fugir e então, a partir disso, era considerado um indivíduo sem lar, estigmatizado, sem lugar para onde ir.

Esta sociedade tribal, diferente dos ameríndios, tinha um líder, rei ou rainha, que controlava seu povo, ditava leis e normas de conduta, declarava guerra e/ou a paz contra outros povos e determinava os dias festivos de acordo com a tradição religiosa e cultural. Esta diferença

---

<sup>12</sup> Na Umbanda, o sincretismo de Oxalá é Jesus Cristo, por ser o filho de Deus, que desceu a terra para ajudar os homens. Além de uma proximidade moral, ambos são bondosos, humildes, justos e caridosos. Ambos sofrem pela ingenuidade, desconhecimento, egoísmo e soberbas do homem.

<sup>13</sup> Na mitologia, *Iorubás*, *Orixás*, são ancestrais divinizados africanos que correspondem a pontos de força da Natureza e os seus arquétipos estão relacionados às manifestações dessas forças. A característica de cada orixá aproxima-os dos seres humanos, pois eles manifestam-se através de emoções como nós. Sentem raiva, ciúme, e etc.. Cada orixá tem ainda o seu sistema simbólico particular, composto de cores, comidas, cantigas, rezas, ambientes, espaços físicos e até horários.

baseada na mitologia revelava que da mesma forma que há um Deus supremo também, pode haver um rei que comande seu povo.

Em culturas que pregam a existência de um “*Deus-rei*” existe um senhor supremo dono e criador do Universo e há na sociedade que o venera, uma hierarquia social similar. Exemplo disso seria as castas dos Hindus e o sistema feudal Medieval europeu.

A visão espírita de mundo iniciou no Brasil por volta de 1840. Era popular na Europa e nos Estados Unidos, graças as seções de *mesas girantes*<sup>14</sup> e, aos casos mediúnicos das *irmãs Fox*<sup>15</sup>. A principal característica do espiritismo baseia-se na possibilidade dos seres físicos, materiais, se comunicarem com os espíritos e almas penadas, perdidas na terra, por ainda pensarem estar vivos ou por pendências a resolver. Também, a comunicação com os espíritos de “*Luz*”, guias e mentores, para as almas desencarnadas e encarnadas.

---

<sup>14</sup>As chamadas mesas girantes protagonistas da chamada dança das mesas, foram fenômenos aos quais se alegava natureza mediúnica amplamente difundida na Europa e nos Estados Unidos, a partir de meados do século XIX. O fenômeno consistia no movimento, sem causa física aparente, de mesas e outros objetos pesados, em torno dos quais reuniam-se, nos salões, pessoas de todas as classes sociais à época. Durante uma fase inicial, que perdurou aproximadamente até 1870, as mesas girantes foram, por um lado, objeto de curiosidade e divertimento, em especial nos salões nobres e burgueses europeus. Por outro lado, a curiosidade despertada pelos fenômenos tornou-nos objeto de observação e pesquisa, permitindo o estudo e sistematização de conhecimentos assim obtidos num corpo filosófico, o Espiritismo, codificado pelo pedagogo francês Rivail, sob o pseudônimo de Allan Kardec.

<sup>15</sup> As Irmãs Fox foram três mulheres que, nos Estados Unidos da América tiveram um importante papel na gênese do Moderno Espiritualismo Ocidental. As irmãs eram Katherine "Kate" Fox (1837–1892), Leah Fox (1814–1890) e Margaret "Maggie" Fox (1833–1893). As irmãs fizeram sucesso por muitos anos como médiuns que diziam possibilitar espíritos a se manifestarem por batidas (tipologia).

O mais conhecido codificador do espiritismo foi Leão Hipólito Denizard Rivail, nascido em 1804, na cidade de Lyon, França e falecido em 1869, em Paris. Conhecido como Allan Kardec, ele codificou as mensagens de espíritos no que resultou, em sete obras, que são fundamentais para a construção do que viria a ser o espiritismo no Brasil.

Sendo estas obras:

O livro dos espíritos (1857).  
O que é o espiritismo (1859).  
O livro dos médiuns (1861).  
O evangelho segundo o espiritismo (1864).  
O céu e o inferno (1865).  
A gênese (1868).  
Obras póstumas.

Segundo Irineu Wilges<sup>16</sup>, o espiritismo baseia-se:

1) Na possibilidade de evocar os espíritos; 2) na honestidade dos médiuns, de que eles, de fato, nos transmitem as revelações dos espíritos e não os seus próprios conhecimentos; 3) que as revelações transmitidas provêm só dos espíritos bons e não dos maus; 4) que o codificador é honesto e leal. Allan Kardec usou os *seguintes critérios* em relação às mensagens recebidas: 1) critérios da linguagem digna e nobre dos espíritos; 2) da lógica e do bom senso; 3) da concordância dos espíritos.

Observa-se assim, o fundamento do espiritismo na comunicação (incorporação) com o sobrenatural. No Brasil, as incorporações estavam presentes nas tradições ameríndias e africanas. A população de classe baixa e sem

---

<sup>16</sup>Cf. WILGES. 2010. p. 116.

acesso à serviços médicos recorria aos *médiuns* “*receitistas*” ou curadores. Estes indivíduos declaravam contar com o auxílio de entidades espirituais desligadas de qualquer instituição religiosa. Estes espíritos, segundo aqueles que os recebiam, intervinham no mundo material curando enfermos com remédios naturais.

Tais manifestações religiosas se aproximavam dos conceitos encontrados na obra de 1857, de Allan Kardec. No Brasil esta obra chegou uma década depois e um dos primeiros entusiastas foi Bezerra de Menezes sob a influência de João Gonçalves do Nascimento, que realizava práticas de curas, no Rio de Janeiro, acreditando estar vivenciando o ápice da fé cristã.

O espiritismo foi facilmente aceito pelas classes sociais, tanto pelo fascínio de contatar com o sobrenatural, desejo natural do homem, quanto, o acesso a consulta. A aceitação da prática espírita se deve também ao fato de que uma pessoa de classe baixa e sem estudo formal, poderia incorporar figuras de prestígio, médicos, juizes, reis e príncipes. Na época, adeptos do espiritismo comparavam-no pelo seu alinhamento aos princípios liberais e científicos do período.

No entanto, a nova religião sofreu grande oposição em uma cultura onde o catolicismo tinha grande presença. Nos códigos de lei e no receituário de alguns psiquiatras, o espiritismo era considerado uma manifestação de insanidade mental. A forte oposição sofrida foi combatida em 1884, com a criação da Federação Espírita Brasileira (FEB). Seu trabalho de reconhecimento sistematizava as práticas e doutrinas arraigadas pela nova confissão religiosa.

Portanto, o espiritismo no Brasil carrega consigo conceitos próprios, sem perder a origem racionalista que Allan Kardec defendia. Grande parte da construção desta religião se baseia no sistema filosófico de Platão e na antiga religião *Órfica*, praticada, tanto por este famoso filósofo, mas, também, por Sócrates, Heráclito e vários outros.

O *orfismo* era uma religião paralela à religião tradicional grega e defendia que cada indivíduo possuía uma alma divina e imortal, que estavam condenadas a viver, por um determinado período, presas a um círculo penoso de encarnações, pela transmigração da alma. Além de punidas, após a morte, dependendo do estilo de vida que o indivíduo levasse, o *orfismo* tinha o intuito de com a reflexão moral e uma vida virtuosa fazer com que o indivíduo se desprendesse deste círculo de encarnações e, por fim, alcançasse a paz, em um universo perfeito.

Grande parte dessa teoria está na obra de Platão, “*Fédon*”, e na “*Republica*”, onde é citado o seu sistema metafísico e os conceitos de: *Mundo das ideias, eidos, transmigrações da alma, encarnação e virtudes*. Com diferenças, o espiritismo carrega grande parte destes conceitos. O *Mundo das Ideias* se torna “*O Mundo dos Espíritos*<sup>17</sup>”, o lugar onde as almas dos desencarnados vão, um lugar de aprendizagem e desenvolvimento, um lugar perfeito, porém plural. Não há, no espiritismo, a noção de um mundo suprasensível, uno, onde nele existam somente ideias perfeitas unas.

O “*mundo dos espíritos*” é um mundo perfeito e imutável onde tudo o que já foi pensado e que ainda será pensado no mundo físico, está lá inscrito. O mesmo vai além de um mundo estático e contemplativo. Segundo o espiritismo, lá existe movimento. Os espíritos moldam e formam, vivem e evoluem seus conceitos morais, intelectuais, éticos e estéticos. Também, facilitam e melhoram suas próximas encarnações para que seu retorno ao mundo físico seja mais proveitoso, de forma que evoluam, até não mais precisarem ficar presos ao círculo de reencarnações.

Este conceito metafísico evidencia-se importante, pois faz parte da estrutura ético moral daqueles que seguem o espiritismo e as religiões espiritualistas como a Umbanda.

---

<sup>17</sup> Cf. KARDEC. 1997(?). p 20.

Portanto, os vieses culturais apresentados, ameríndios, africanos, europeus católicos e espíritas, formam parte de nossa herança cultural, histórica e social. E como tal não estão separadas das crenças, mitos, ritos, cultura e compreensão de mundo. Corroboram sim, para a compreensão da construção da identidade de seus seguidores e do brasileiro.

### **A construção da identidade**

A identidade, nada mais é do que uma construção que o sujeito faz sobre si mesmo. Ela é uma afirmação do eu, uma busca por si mesmo, que perpassa a história e a cultura, ao qual o sujeito está imerso. Ou seja, a identidade é uma construção social. Conforme anteriormente afirmado, o sujeito nasce em uma sociedade com uma cultura e um *ethos social*, normas de condutas pré-estabelecidas determinantes de seu agir. Esta sociedade está constituída de grupos, classe social e um “*mini ethos social*”<sup>18</sup> próprio.

Pequenas alterações que não afetem a conduta moral social inteira, apenas restringem ou liberam determinados tabus no grupo social ao qual o sujeito pertence. Os grupos sociais estão interligados e dividem a cultura e a história, porém cada um tem sua maneira de interpretá-la, compreender e transformar os símbolos que nela interagem.

A Identidade, portanto, é uma construção histórico-cultural e difere de um grupo social para outro. Em cada grupo, existem indivíduos que podem construir seus

---

<sup>18</sup>Neste ponto utilizo “*mini ethos social*” para melhor exemplificar as normas sociais de um determinado grupo social. Todo grupo social está relacionado e segue o *ethos social* já preestabelecido, porém este grupo sempre pode alterar as normas de condutas tradicionais, criando uma norma de conduta particular própria daquele grupo, um *mini ethos social*.

próprios símbolos e identidades se distanciando de seu grupo, porém este nunca será muito diferente de sua origem cultural e social. Neste sentido, pode ser observado que a identidade advém do âmbito social. Em outras palavras, a construção da identidade, ocorre na relação do eu com o outro e interligados aos fatores histórico-culturais de ambos.

Subjaz na identidade do povo brasileiro, a marca do pensamento judaico-cristão representado no catolicismo praticado pelo colonizador europeu.<sup>19</sup> Não importando a qual religião ou crença seguir, o fato é que, os ocidentais, e principalmente, os brasileiros, tem em sua identidade cultural, símbolos do pensamento judaico-cristão. Quando o primeiro navio português ancorou na costa brasileira, foi fincada uma cruz em nossas terras e em nosso povo. As gerações futuras teriam essa cruz e aqueles que aqui estavam, foram levados a ela.

Sendo assim, também os conceitos morais desta tradição foram decisivos na formação da identidade do povo brasileiro. Tal influência encontra-se nitidamente no pensar, no agir, na tradição cultural e histórica do brasileiro, nos mitos e crenças, medos, desejos e imposições culturais guiadas pelas normas do *ethos social* e da tradição religiosa definindo a identidade e o modo de ser do brasileiro.

Consequentemente, a moral judaico-cristã ao tornar-se norteadora de um pensar, desconsiderou outras culturas e identidades culturais colocando-as a margem da visão de mundo ditado pela tradição europeia. Mesmo assim, é inegável que as outras culturas tenham deixado em nossa história e em nosso ideário, fragmentos e até estruturas inteiras, de suas tradições, crenças, moral, o seu agir e pensar.

Com a aculturação novas culturas foram assimiladas. As tribos ameríndias tiveram sua identidade,

---

<sup>19</sup> Veja mais em Cf. RIBEIRO. 1977. p. 51.

sua cultura, considerada inapropriada, selvagem, argumento utilizado para a que seus membros fossem domesticados, catequizados. Foram aculturadas se misturando com as tradições e ritos católicos. No entanto, elas não se perderam completamente, pois as mantiveram nas relações interpessoais, em pequenos grupos sociais.

Portanto, a margem desta sociedade que surgia e, que tinha por necessidade demonstrar, acima de tudo, uma postura reta, convicta, caridosa e cristã, foram colocadas as culturas e tradições desses povos assim encaminhados à associar-se ao seu modo de pensar. Desse modo suas crenças e conceitos se fundiram a do homem branco. Não haveria mais duas culturas conflituosas, como diria Hegel em sua dialética, pois elas se tornavam síntese, pontos opostos que ao se comprimirem juntas se transformam em algo maior, porém ainda incompletas e conflituosas.

A visão de mundo do europeu e do ameríndio assimilou novos elementos. Ambos os povos evidenciaram mudanças em suas identidades e culturas. Por conseguinte, o europeu tinha a sua frente um novo mundo a descobrir e que a sua ciência e sua fé teriam de dar explicações.

A imagem que o europeu tinha do ameríndio, permaneceu e a identidade cultural dos povos nativos ficou presente em nossa cultura, mesmo que tenha sido uma imagem distorcida pela construção eurocêntrica sobre estes. A identidade também é uma construção da imagem que a sociedade ou o grupo social tem do outro. Portanto, a identidade pejorativa com que o europeu rotulou os povos ameríndios, originou o preconceito relativo à nossa origem ameríndia e aos ritos e mitos destes povos.

Tal qual ocorreu nas culturas ameríndias, também as culturas africanas foram colocadas à margem e desconsideradas. Diferente dos ameríndios, os africanos não tiveram nenhuma catequese formalizada, com o intuito de torná-los civilizados. A aculturação foi indireta, porém, incisiva. Quando chegavam ao Brasil, nos navios negreiros,

os escravos recebiam um nome cristão, um batismo rápido e eram enviados para o trabalho, nos grandes latifúndios. No local lhes era dito, que só seriam livres quando morressem depois de trabalhar toda sua vida, expurgando seus pecados e se juntando ao Senhor, após a morte.

Era assim que os africanos deveriam ver sua religião<sup>20</sup>, não somente como uma crença, algo que deve ser mantido e sim, como uma ordem que direciona o agir, o pensar e o ser dos indivíduos, trazendo-os mais próximos do bem, do sagrado, direcionando suas condutas, determinando sua hierarquia social, política<sup>21</sup> e religiosa.

Os africanos tinham suas crenças religiosas como fundamento. Nelas estava contida a história, a cultura, a moral, a ética e o dever social. A religiosidade africana era a base da cultura e, portanto, de suas identidades enquanto sujeitos. Da mesma forma que seria impensável o brasileiro ser o que ele é hoje sem suas influências judaico cristãs, europeia, africanas e ameríndias, era impensável para o Africano ser o que ele é, sem sua religião, que é tão antiga como a crença dos antigos Faraós nos deuses egípcios.

Sendo assim, o sincretismo entre o Catolicismo e o culto aos *Orixás* ocorreria não só com o intuito de se manter a religião africana, que era proibida, mas também em uma similaridade que há, entre a crença nas Santidades e as Divindades africanas. Não foi somente uma tentativa de esconder as figuras religiosas nos Santos católicos para que a adoração aos *Orixás* passasse despercebida. Ouve

---

<sup>20</sup> Religião uso aqui não no sentido institucional que está palavra possa ter, e sim em um sentido mais puro. Trata-se do sagrado, do tentar se ligar ao divino, da busca natural do homem em encontrar uma explicação para a existência sua e do mundo que o cerca, uma explicação para as questões que intrigam o ser.

<sup>21</sup>Uso política aqui como palavra facilitadora para a compreensão. Não há como tal um sistema político nas tradições ameríndias, a crença no sagrado é o que direciona o pensar estrutural da sociedade.

também, segundo José Henrique Motta de Oliveira<sup>22</sup>, uma assimilação entre estas duas culturas.

Para os povos africanos, o culto aos *Orixás*, como para todos os povos, sua religião e sua cultura eram as que revelavam a verdade sobre o mundo, o espírito e a consciência humana. Os santos católicos eram representações distorcidas dos mesmos *Orixás*, por isso a assimilação ocorria de forma natural. Assim, as características históricas e míticas dos Santos e Mártires católicos foram assimiladas às características e mitos dos deuses africanos.

Observa-se que no sincretismo entre a religiosidade africana e europeia cristã católica, os povos africanos mantiveram sua cultura e religião disfarçadas na adoração às Santidades, tal qual, os europeus para não serem julgados como hereges ou infiéis aos olhos da Igreja. Observa-se essa prática ainda na atualidade quando o brasileiro se esconde com medo da repreensão do *ethos social*, ou, em um âmbito público coloca a máscara cristã católica, porém, no âmbito pessoal de sua vida, expõe sua crença nos *Orixás*, nos ritos, mitos e conceitos próprios da Umbanda.

Há, no brasileiro, a condição cultural de expor ao público, uma imagem pura, superior, advinda da vertente religiosa europeia, tanto cristã católica, como cristã protestante e espírita-kardecista, pois exatamente estas, refletem, segundo o ideário Nacional, que pode ser notada durante essa pesquisa antropológica, uma superioridade cultural, trazendo consigo, a ilusão de um maior “*status social*”<sup>23</sup>, que deve ser sempre demonstrado ao outro pelo medo da censura social.

---

<sup>22</sup>Cf. OLIVEIRA, 2008. p. 60.

<sup>23</sup> O termo *status social* está entre aspas, pois pretendo deixar este conceito em suspensão. Ele não se classifica como unanimidade, porém é um ato extremamente corriqueiro.

Considerar que povos denominados de *terceiro-mundo*, tendem a uma identidade cultural inferior aos povos de *primeiro-mundo*, faz parte da cultura do povo brasileiro. Isso força os brasileiros a imitar o pensamento, o modo de vida dos povos de cultura superior. Esta forma de pensar levou a grandes conflitos e genocídios, a escravidão, o holocausto e outros crimes contra a humanidade cometidos sobre a bandeira da superioridade cultural.

Em 1890, o Espiritismo, crença religiosa baseada no racionalismo e de origem europeia, ganhou força no Brasil. Mesmo sendo mal julgada em seu início, ganhou maior prestígio se comparada com as religiões de origem africana, que paralelamente surgiam, como: o Candomblé, mais conhecido no Rio Grande do Sul e o Batuque, que é anterior a Umbanda.

Outra visão de mundo que aqui é descrita é o Espiritismo. Desenvolvido rapidamente com um de seus principais fundamentos, baseados em “*Amar o próximo como a si mesmo*”. Em outras palavras, a caridade acima de tudo, pois só ela é capaz de trazer as bênçãos e a evolução para as almas (encarnadas e desencarnadas).

O espiritismo utiliza ritos próprios e de *médiuns*<sup>24</sup> incorporados com entidades ditas “*superiores*” ou “*espíritos de luz*.” O Espiritismo tem como intuito fazer a caridade não só material, mas também espiritual. Os *passes*<sup>25</sup> trariam a cura ao enfermo que sofre de alguma mazela espiritual, etc.

---

<sup>24</sup> Indivíduos que são o entremeio entre o mundo físico e o espiritual, capazes de se comunicarem com o sobrenatural.

<sup>25</sup> Para o Espiritismo; passe é uma prática amplamente difundida entre os cultos espiritualistas, que consiste, grosso modo, na imposição das mãos feita por um indivíduo, que recebe o nome de passista, sobre outro, que se posiciona geralmente sentado à sua frente, num ambiente à meia-luz. Segundo diversos teóricos e praticantes do espiritismo, o ato teria o poder de canalizar “*fluidos*” ou “*energias*” benéficos, oriundos do próprio passista, de bons espíritos, ou ainda de ambas as fontes somadas.

Nos trabalhos espirituais, era comum espírito de escravos e de ameríndios *incorporarem* em *médiums*, inicialmente trazendo consigo características individuais e, se generalizando em arquétipos, como o de preto-velho e caboclo.

Segundo José Henrique Motta de Oliveira<sup>26</sup>; os espíritos que se apresentavam como escravos e ameríndios eram tratados como espíritos inferiores, por não serem oriundos de uma classe social elevada ou, por não ter cursado a educação formal.

Renato Ortiz na obra, “*A Morte Branca do Feiticeiro Negro*”; diz que:

Ele (espírito de escravo) não pode ser confundido com um espírito de luz, como o é um espírito de médico, de padre, de freira, ou de um sábio qualquer, posto que no universo kardecista, a cultura do espírito corresponde à cultura de sua “matéria”. Como poderia um analfabeto prescrever sabedoria? Quem levaria a sério a ignorância do espírito de um antigo escravo? – este deve permanecer em seu “lugar”.<sup>27</sup>

Observa-se uma visão onde permeia o ideário que o considera inferior, sem cultura e sem espírito, condenado assim também ocorreu com a Umbanda. Esta é considerada uma religião de trabalhadores e sofreu preconceito e desconsideração como religião, por muitos grupos de pensamento ortodoxo.

A Umbanda se diferencia do Espiritismo e do Candomblé. Na Umbanda, qualquer *espírito* que venha com a missão de ajudar ao próximo, é bem vindo, ou seja, a caridade é a máxima. Sendo trazida das religiões espíritas e

---

<sup>26</sup>Cf. OLIVEIRA. 2008. p. 60.

<sup>27</sup>Cf. ORTIZ. 1999. p.46.

católicas, não há na Umbanda, nenhuma distinção entre os sujeitos que dela participam.

Na Umbanda o amor ao próximo e a sabedoria não se restringem a uma determinada classe social ou a indivíduos. Uma das características desta religião é a aceitação de todos, vivos ou mortos, do jeito que são desde que tenham o desejo pela caridade, pelo bem, respeito, lealdade, ética e amor com para todos. A igualdade entre os sujeitos e a preservação da subjetividade e identidade de cada indivíduo, torna esta religião, única no Brasil.

Na Umbanda, um indivíduo é livre para seguir sua sexualidade da maneira que desejar, sem nenhuma repreensão por parte dos membros, tanto mortos quanto vivos, desde que suas escolhas não afetem o intuito máximo da caridade ou que subvertam o trilhar para o bem. Diferente de outras religiões mais clássicas, que impõem sobre o sujeito, a maneira de agir no mundo, a Umbanda neste ponto, exige apenas que os indivíduos pratiquem o bem e a caridade acima de tudo.

O Candomblé tenta manter as tradições africanas, diferente da Umbanda, que mesmo tendo a consciência de sua origem africana, não deixa de lado os outros vieses de sua origem. Para o Candomblé, o sagrado jaz na África, os *Orixás* e as entidades que provêm deles, são forças puras, que não necessariamente, escravos e pretos velhos.

Para a Umbanda, não é necessária a África para a sacralização do rito, não é necessário o pleno resgate dos ritos tradicionais africanos, para que haja o vínculo com o transcendente e com deus (*Oxalá*). Para a Umbanda, o sagrado também está no Brasil, nos ritos dos ameríndios, que formam parte de sua estrutura, ou seja, podemos alcançar a transcendência do homem e religá-lo com os seus deuses, sem a constante tentativa de resgatar as tradições africanas.

Neste sentido, observa-se que o Candomblé surgiu como uma religião de união entre os povos africanos

vindos para o Brasil. Ele emerge como resgate para as diferentes Nações que aqui permaneceram, porém, é em seu começo, predominantemente uma religião rural, gerada e difundida entre os negros livres que viviam no campo. Com a vinda destes para as cidades, a maneira de encararem o mundo, muda, pois passaram de trabalhadores rurais a operários.

A mistura entre as religiões, portanto se dá facilmente, o Candomblé uma religião africanizada com sincretismos do Catolicismo, entra em contato com o Espiritismo e com as concepções europeia e brasileira das tradições ameríndias expressas na literatura romantizada da época.

A Umbanda é uma religião urbana que une principalmente indivíduos de baixa renda, operários, que vieram do campo de descendência e miscigenação africana, ameríndia e de imigração europeia. Ela contribuiu para uma acomodação das classes sociais mais baixas, congregando a mistura cultural e social dos diferentes povos de variadas etnias. Também, por pregar a convivência multirracial, a igualdade entre todos como caminho para o bom entendimento e evolução humana.

Cada centro de Umbanda, cada terreira, tem sua organização. Todas seguem os mesmos preceitos, mas cada uma trabalha, cria seus símbolos e difunde seus rituais de uma maneira própria, dependendo de suas proximidades com as diferentes culturas que formam seu conjunto. Sendo ao mesmo tempo, um múltiplo e um uno.

Mesmo sendo considerada subversiva e satanista, por alguns Bispos católicos, a Umbanda ganhou força em seu início. O *status* de unificadora e até de apaziguadora, a Umbanda ganhou por não estimular o confronto entre os membros do mesmo seguimento social, o que foi muito útil para as classes dominantes.

Com a criação do Estado Novo, Getúlio Vargas incentivou a industrialização e a urbanização. Promulgou

novas leis trabalhistas e ampliou as estruturas burocráticas do Estado gerando mais empregos, o que aumentou o êxodo rural para as cidades das regiões sul e sudeste do país. A assimilação das teorias liberais no Brasil que defendiam, dentre outras, ideias acerca da *laicização*, também na religião, oportunizou a mudança de pensamento também no meio religioso.

No Estado Novo, com o esforço dos teóricos umbandistas, a Umbanda foi considerada legalmente como religião. Possivelmente, tenha sido levado em conta além dos elementos das três diferentes matrizes culturais brasileiras: europeia, africana e ameríndia, as características de unificadora. Com isso, poderia ser proclamada uma identidade puramente brasileira, incluindo a questão unificadora e pacifista entre as diferentes etnias que ela promove.

### **Considerações finais.**

As considerações sobre a Umbanda evidenciaram-na única, assim como os fiéis que dela participam. A identidade destes fiéis está ligada à identidade do brasileiro, as representações históricas que criamos e reproduzimos em nossas vidas e na construção de novos símbolos e histórias, que são devolvidos. A cultura e a sociedade estão inscritas na construção dos conceitos que fazemos da Umbanda.

Somos agentes construtores de nossa cultura e desta história, nascemos em um mundo pré-concebido e escrito. Apreendemos os conceitos e símbolos que o mundo nos legou e depois os devolvemos para o mundo com uma singela parte do nosso ser. Devolvemos sempre algo novo ao mundo.

A Umbanda é algo novo que nos foi devolvido. É a síntese humana de si mesma refletida no mundo e posta na realidade. Ela é o ameríndio que foi aculturado e

escravizado, o europeu que colonizou e construiu as Américas, como nós a conhecemos. É o africano trazido no navio negreiro e colocado nas lavouras, para trabalhar. Ela é o proletariado, que se apega a uma nova fé, em busca de um entendimento sobre si e sobre o outro.

A identidade do umbandista não deixa de representar a identidade de nosso país, pois, as matrizes culturais que formaram a sociedade brasileira estão presentes em sua estrutura e fundamentos. Parte dos conceitos éticos que formam a maneira do brasileiro agir e pensar estão presentes nesta religião. Nossa maneira única de aceitar as diferentes etnias, crédulos e raças pode ser de grande parte influenciada pelas questões de aceitação e união das diferentes culturas nesta religião.

O umbandista tem, em sua identidade, uma postura ética sólida, onde a caridade figura como preceito básico e supremo para a evolução espiritual, que faz parte central de seu ideário. O metafísico, o mundo transcendente, onde os *espíritos de luz* habitam, é a inspiração para do agir ético. Esta ligação direta, entre o mundo físico e o espiritual, traz ao umbandista, a sensação do dever, ele como agente moral é responsável por todos os seus atos, seja nesta, ou em suas outras vidas, suas ações geram consequências que afetam os outros e a si.

Os *espíritos de luz* guiam os fiéis através dos ensinamentos, tirando suas dúvidas e inquietações, sempre os lembrando de que tudo o que é dado aos umbandistas é pelo seu merecimento. Nada vem de graça, deve se fazer um esforço para a conquista. O mesmo vale para as falhas e para os erros, tudo pode ser reparado, desde que haja o esforço do indivíduo, em buscar o perdão e pagar seus erros. Há, na Umbanda, sempre uma noção de troca, nada é de graça, tudo vem do esforço, do bem e da caridade.

Isso tudo forma os conceitos éticos fundamentais desta religião e a base da identidade do umbandista. O misticismo e a relação do fiel com a natureza são

transcendentais, o mundo é formado de energia, força mística que está presente em tudo. Toda a natureza, desde as pedras, rios e mares, até as plantas e os animais, são sagrados. Neles estão contidos os fluídos e a vibração energética dos *Orixás*, por isso devem ser respeitados.

A destruição da natureza como intuito egoísta de dominação e poder é visto como uma grande falta perante as forças sagradas da natureza. Por isso, o umbandista tende a ter um respeito maior pela natureza, sabendo que poderá ser punido, nesta ou em outra vida, pelos crimes contra ela cometidos. O mesmo vale para os crimes, faltas e erros cometidos entre indivíduos, já que ambos são animais pertencentes ao mundo natural. Porém, há um agravante nos crimes e faltas entre os humanos, pois não se trata de um ser irracional ou mesmo sem vida, como uma pedra, ou um cão.

A identidade, o modo de ser do umbandista, não se resume somente a isso. Grande parte de seu agir é determinado pela sociedade que por muitas vezes julga com preconceituoso o umbandista por pertencer a uma religião considerada inferior. Esse preconceito, também determina como o umbandista se vê. Dez anos atrás, esse tema era um tabu, algo que não podia ser comentado. Com a difusão da Umbanda, o tema foi ganhando espaço e sendo mais aceito. No entanto, ainda há muito a ser discutido, pois ainda existem muitas verdades a ser desmistificadas.

O umbandista não é uma pessoa, que se utiliza de magia negra e feitiçaria. A Umbanda trata de uma religião, unificadora e de caridade para seus participantes ou não. O umbandista nada mais é, do que o fiel de uma crença, que busca igual a todas as outras, encontrar a felicidade e a paz.

## Referencias

- AZEVEDO, Thales de. Catequese e Aculturação. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Leituras de etnologia Brasileiras*. São Paulo: Nacional, 1976.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. v. 2. EDUSP, São Paulo, SP. 1971.
- BRAGA, Lourenço. *Umbanda (Magia branca) e Quimbanda (Magia Negra)*. Ed. 13. Ind. Gráf. Siqueira, Rio de Janeiro, RJ. 1957.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Ed. 1. Martins Fontes, São Paulo, SP. 1992.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Ed. 3. Vozes, Petrópolis, RJ. 1991.
- KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. Ed. 79. Federação Espírita Brasileira, Brasília, DF. [1997?].
- MELLATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. Ed. 4. Hucitec, São Paulo, SP. 1983.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das Macumbas à Umbanda: Uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Ed. 1. Editora do Conhecimento, Limeira, SP. 2008.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Ed. 2. Brasiliense, São Paulo, SP. 1999.
- RIBEIRO, Darcy. Estudos de Antropologia da Civilização: As Américas e a civilização, processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. Vozes, Petrópolis, RJ. 1977.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. Ed. 23. Cortez, São Paulo, SP. 2009.

WILGES, Irineu. *Cultura Religiosa: as religiões no mundo*. 19 ed. Vozes, Petrópolis, RJ. 2010.

# Trabalhando a identidade cultural quilombola em uma escola do 3º Distrito de Canguçu, RS.

---

*Juline Fernandes da Silva<sup>1</sup>*

## **Introdução**

O presente ensaio objetiva registrar práticas pedagógicas desenvolvidas na disciplina de Sociologia, em uma Escola de Ensino Médio regular, no interior do município de Canguçu, RS. A motivação para empreender os trabalhos foi o atendimento à Lei 10.634/03 <sup>2</sup> e a realidade dos estudantes quilombolas. As práticas pedagógicas centraram-se no fortalecimento da identidade cultural e os laços com a região colonial onde se encontra a escola e o Quilombo.

Na escola se difunde o fortalecimento de convicções, informações e conhecimentos. É um local onde deve se desconstruir o preconceito e a discriminação visando o fortalecimento da identidade, dentre outros. Exemplo disso se encontra no entendimento do senso comum sobre Quilombo, enquanto local de escravos fujões e de uma imagem da etnia negra relacionada à escravidão e a inferioridade (cultural, intelectual, humana).

Sendo assim, a presente abordagem sobre a identidade cultural quilombola vislumbra possibilitar ao estudante, conhecimento do seu “eu”, trabalhando, as

---

<sup>1</sup> Especialista em Educação, Professora de Sociologia no IFSUL-Campus Pelotas e na EEEM. Senador Alberto Pasqualini, Canguçu, RS.

<sup>2</sup>BRASIL. Lei 10.634/03. Brasília. DF: 2003.

formas pelas quais ele se vê na sociedade e vice-versa.

A construção das relações sociais se encontra diretamente ligada à classe socioeconômica, à raça, ao gênero, etc. Nesse sentido, a possibilidade de construção e de reconhecimento do eu e do outro, ocorrem através das relações de alteridade, ao compartilhar a vida social. A consideração do outro como um ser semelhante ao eu, deve envolver principalmente, o respeito à diversidade, fortalecendo a identidade cultural.

Nessa perspectiva, a escola deve trabalhar a valorização das diferentes identidades e manifestações culturais, etnias e segmentos sociais. A ação da escola deve voltar-se ao direito à diversidade, enquanto princípio estético, político e ético visando à superação dos conflitos e tensões presentes na atualidade. Por conseguinte, ao se focar a “cultura- conceitos básicos” torna-se necessário discutir a transposição de barreiras sociais e culturais em sala de aula para a melhor compreensão da identidade cultural.

Justifica-se assim, o presente ensaio documentando as práticas de aula com apresentações, oficinas de dança, desenhos, história em contos e pinturas realizadas com os estudantes e apresentadas em uma Mostra de trabalhos, ao final do ano letivo.

O presente ensaio seguiu os estudos de coordenados por SURITA, Rita; BUCHWEITZ, Susanne (2010); Oliveira (2013); Peres e Bavaresco (2013; 2014); Boaventura Santos (1996), Gomes (2006), SILVA (2008), dentre outros, além da legislação correlata.

A relevância deste ensaio se evidencia no tratamento pedagógico da realidade em defesa da cultura e de uma sociedade mais justa e igualitária, presente nas discussões sobre as Antropologias e as africanidades.

Destarte, o presente artigo defende a diversidade trabalhando o fortalecimento da identidade cultural

quilombola na perspectiva de atendimento à legislação.

### **Políticas públicas**

No suporte teórico que constitui a temática, encontra-se a Lei 10.634/03 e Lei 11.645/08 <sup>3</sup> que altera artigos da Lei 9394/96, tratadas em outros ensaios deste livro. A Lei Federal nº 11.684/08 <sup>4</sup> que exara sobre a obrigatoriedade do ensino das disciplinas de Filosofia e Sociologia na Educação Básica, as deliberações da CONAE (2010) que inseriu a Educação quilombola como modalidade da Educação Básica e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. <sup>5</sup>

Corroboram ainda, estudos sobre a Educação Escolar Quilombola <sup>6</sup> desenvolvidos por Miranda (UFMG); Larchert e Oliveira (UFSCar), NUNES, Georgina (UFPel), dentre outros.

Importante destacar o trabalho do Movimento Negro, em Canguçu, da EMBRAPA (Empresa Brasileira de

---

<sup>3</sup> Lei 11.645 de 10 de março de 2008. DOU de 11.3.2008. Brasília.DF:2008.

<sup>4</sup> Lei nº 11.684, de 2 de junho de 2008. D.O.U. de 03 de junho de 2008. Seção I, p. I. edição 104.

<sup>5</sup>Resolução CNE/CEB 8/2012. DOU. Brasília, 21/11/2012, Seção 1, p. 26.

<sup>6</sup> MIRANDA, Shirley Aparecida de (UFMG); Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências. LARCHERT, Jeanes Martins (UESC); OLIVEIRA, Maria Waldenez de, (UFSCar). Políticas Educativas, Porto Alegre: UFRGS, v. 6, n.2, p.44-60, 2013 – ISSN: 1982-3207. Panorama da educação quilombola no Brasil. NUNES, G. *Educação Escolar Quilombola e Lei 10.639/03: Cartografias TERRITORIAIS E Curriculares*. Identidade, VOL. 19, Nº 2. Ano 2014.

Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/2371>.

Pesquisa Agropecuária)<sup>7</sup> e do Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (CAPA).<sup>8</sup>

A comunidade quilombola próxima a escola onde atuo e que os recebe na Educação Básica, não possui atendimento específico de seu público-alvo. Por muito tempo, os quilombolas permaneceram ignorados até que a Constituição Federal de 1988 lhes trouxesse o reconhecimento de sua existência. No entanto, sua situação pouco mudou. Observa-se ainda, o pouco retorno recebido em termos do atendimento ao que determina a legislação específica.

Portanto, no espaço/tempo de observações tais comunidades ainda não foram contempladas com o atendimento pleno que a lei exige.

As deliberações da Conferência Nacional de Educação (CONAE, 2010) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, indicam um espaço específico de produção de conhecimento e de oportunidades voltadas para ações didático-pedagógicas básicas<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Vide publicações em: <https://www.embrapa.br/> e a [Base de Dados da Pesquisa Agropecuária \(BDPA\)](#).

<sup>8</sup> O trabalho do CAPA nos Quilombos se destaca em publicações com detalhes sobre localização, população e a realidade nos Quilombos. *Descobri que tem raça negra aqui*. Disponível em: (<http://www.capa.org.br/digishop/descobri-que-tem-raca-negra-aqui/>

<sup>9</sup>As competências e habilidades tratadas em aula seguiram as Lições do Rio Grande Referencial Curricular para as escolas estaduais (2009). Entre as competências trabalhadas destacam-se: Compreender os elementos cognitivos, afetivos, sociais e culturais que constituem a identidade própria e a dos outros e Compreender e valorizar as diferentes manifestações culturais de etnias e segmentos sociais, agindo de modo a preservar, o direito à diversidade, enquanto princípio estético, político e ético que supera conflitos e tensões do mundo atual. E entre as habilidades, serão trabalhadas: A análise das manifestações culturais significativas do presente, associando-as ao seu contexto sócio histórico e Valorização à diversidade do patrimônio social, cultural e

As referidas Diretrizes têm por finalidade:

*“orientar os sistemas de ensino para que eles possam colocar em prática a Educação Escolar Quilombola mantendo um diálogo com a realidade sociocultural e política das comunidades e do movimento quilombola” (BRASIL, 2011, p. 5).*

Observa-se assim, o quanto seria necessário avançar na luta pela identidade cultural quilombola e no atendimento a sua singularidade.

Larchert e Oliveira (2013) salientam a importância das escolas existentes nas comunidades quilombolas no sentido de que seu projeto pedagógico específico, tenha em vista a singularidade cultural da comunidade.

A educação quilombola deve tratar da valorização da diversidade cultural no desenvolvimento das questões étnico-culturais. Acerca da valorização da diversidade cultural quilombola, as Diretrizes recomendam:

*“a formação específica de seu quadro docente, observados os princípios constitucionais, a base nacional comum e os princípios que orientam a Educação Básica brasileira. Na estruturação e no funcionamento das escolas quilombolas deve ser reconhecida e valorizada sua diversidade cultural (BRASIL, 2011, p.21).<sup>10</sup>*

Na mesma esteira da valorização da diversidade cultural subjaz a importância do patrimônio cultural

---

artístico, suas manifestações e representações em diferentes espaços sociais.

<sup>10</sup> Veja em:

<http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=18246:governo-institui-diretrizes-curriculo>. Acesso em: 3/12q2015.

quilombola. Peres e Bavaresco (2013)<sup>11</sup> salientam a importância do patrimônio cultural para as comunidades quilombolas que observaram. Essas comunidades comprovam que se mantêm na posse do “lugar” onde se instalaram há cerca de um século valorizando como patrimônio cultural onde jazem seus ancestrais.

O patrimônio cultural quilombola deve ser tratado em aula no sentido de promover maior compreensão da realidade cultural aos quais estes estudantes se inserem contribuindo para que as competências e habilidades sejam alcançadas, CAPA (2010).<sup>12</sup>

No artigo “*Relações entre cultura e filosofia em ambientes formais e informais de aprendizagem*”, Peres e Bavaresco (2013) tratam sobre a formação da identidade nesses espaços. Para os autores, nos espaços formais e informais de aprendizagem deve ser tratada a cultura que subjaz imbricada na formação da identidade quilombola.

Hall (2011) apud Peres e Bavaresco (2013) alude às concepções de identidade:

“do sujeito do iluminismo, do sujeito “sociológico e do sujeito pós-moderna.” Na pós-modernidade “à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (p.10-13).<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>PERES, Mara S. L. e BAVARESCO, A. Lei 10.639/03: A cultura em comunidades quilombolas dos municípios de Pelotas, Arroio do Padre e Canguçu. Revista Identidade! | São Leopoldo | v.18 n. 3, ed. esp. | p. 406-416 | dez. 2013 | ISSN 2178-0437X. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/identidade>>

<sup>12</sup> CAPA, 2010.

<sup>13</sup>PERES, Mara S. L. e BAVARESCO, A. Relações entre cultura e filosofia em ambientes formais e informais de aprendizagem. Porto Alegre: FAPA. Anais da XI JEAB. 2014. (Disponível

Frente às contradições, a realidade dos estudantes e às considerações infere-se a importância das atividades em sala de aula voltadas a identidade cultural. Por conseguinte, deve-se mudar o quadro e incluir na aprendizagem dos estudantes as relações com o outro dirimindo o distanciamento do processo ensino-aprendizagem envolvendo as relações étnico-raciais.<sup>14</sup>

Não se pode deixar de mencionar que no município onde se localiza a escola tratada neste artigo, não se faz feriado no Dia da Consciência Negra. Saliente-se que não seria apenas um dia a fazer a diferença quanto à consciência das pessoas. Porém, em algum momento deve importar e pode-se evidenciar que enquanto as oportunidades são oferecidas a uns, a outros, elas são negligenciadas. Os estudantes quilombolas reivindicam a situação desigual, visto que no município, existe o feriado no dia do colono e no dia da confissão luterana, ambos comemorados na comunidade germânica.

### **A comunidade Maçambique**

A escola onde atuo, situa-se no terceiro distrito de Canguçu, região demarcada pela presença de comunidades quilombolas distintas, assim como, da comunidade alemã.

A cultura alemã é expressiva no município de Canguçu com 40% de sua população de aproximadamente 53 mil habitantes (IBGE/2012).<sup>15</sup>

---

em: [http://www9.fapa.com.br/jcab/?page\\_id=33](http://www9.fapa.com.br/jcab/?page_id=33)). Acesso (em: 04/11/2015).

<sup>14</sup>SILVA, Petronilha B. G. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. Revista Educação, Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007.

<sup>15</sup> (IBGE/2012). Perfil dos Municípios Brasileiros - 2012. [www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2012](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2012).

Do ponto de vista empírico se pensava que os alemães fossem os primeiros povoadores do município, mas a etnia povoadora destas terras teriam sido os índios tapes, tapuias, guaranizados e subordinados aos guaranis. Posteriormente vieram os açorianos.

O termo Canguçu deriva da palavra indígena *Caa-guaçu*, significando mata grande ou mato grosso. O município se destaca com o maior número de minifúndios do Brasil, sendo que 80% da população reside no interior do município.

Uma das noções sobre o surgimento dos quilombos nesta região advém da fuga dos negros das charqueadas, embrenhando-se pela Serra dos Tapes. Atualmente, existem 13 (treze) comunidades quilombolas no município, Certificadas pela Fundação Cultural Palmares.<sup>16</sup>

De acordo com o artigo 2º do Decreto nº 4.887, de 20 /11/03, os quilombos são

“grupos étnico-raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.  
(portal.mec.gov.br).

O Decreto desmitifica a noção de Quilombo ligada ao modelo do Quilombo de Palmares. Atualmente, as comunidades quilombolas em Canguçu são grupos com laços de parentesco que se estabeleceram no meio rural estendendo seus limites por vários quilômetros de distância.

Na publicação: *“Revelando os Quilombos do Sul, o CAPA* (2007), faz um mapeamento dos Quilombos, documentando sobre a temática.

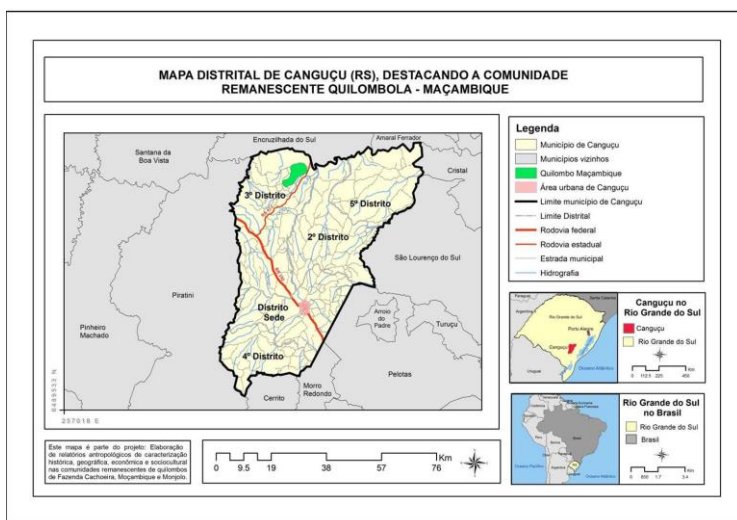
---

<sup>16</sup> BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. Comunidades de Remanescentes Quilombolas Tituladas. Disponível em: [www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br). Acesso em 01 de dezembro de 2015.

Dentre as comunidades do terceiro distrito de Canguçu, no limite com o município de Encruzilhada do Sul, localiza-se a Comunidade Maçambique.

A referida comunidade se autodeclara quilombola desde 2004, mas somente em 2009, obteve a Certificação pela Fundação Cultural Palmares. Em 2010, o Quilombo Maçambique era constituído de 65 famílias distribuídas numa área de 10 km (CAPA, 2010). O Diário Popular. Pelotas trouxe no Editorial de 23 e 24 de setembro de 2014, importante matéria sobre os Quilombos da região onde mostra que o número de famílias no Quilombo Maçambique era de 74 famílias(p. 3).

No mapa abaixo, Oliveira (2013) apresenta o território ocupado pela comunidade Maçambique abrangendo uma área que compreende quatro localidades administrativas: Rincão do Progresso, Santo Antônio, Vau dos Prestes e algumas residências quilombolas que ainda se localizam no local denominado Pantanoso.

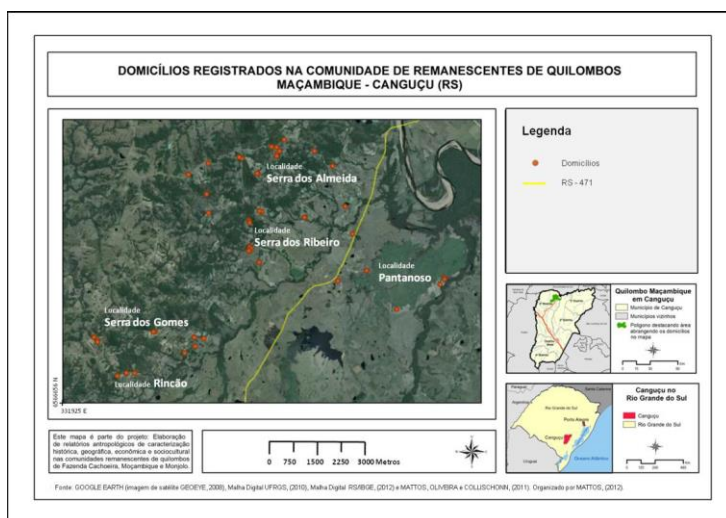


Mapa distrital de Canguçu, em destaque a comunidade quilombola de Maçambique.

Fonte: Mapa do Projeto de Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTIDs.

Oliveira (2013) evidencia que internamente os grupos da comunidade assim se identificam: Serra dos Gomes, Serra dos Almeida, Serra dos Ribeiros, Serra dos Nunes, Rincão e Várzea, também chamada de Pantanoso, área que fica na região plana, propícia ao cultivo do arroz. Uma das principais estradas internas que interliga as serras é a chama Estrada Geral que em documentos históricos aparece com a denominação de Estrada Real. Com exceção da localidade chamada Várzea, as outras se situam sobre a Serra dos Tapes.

Embora lugares próximos, os quilombolas dividem a região de forma descontínua com a comunidade não quilombola. O terreno de seus domicílios situa-se nos topos das serras e em vales, alguns domicílios estão em região de difícil acesso. (Veja o mapa a seguir).



Mapa dos domicílios da comunidade.

Fonte: Mapa do Projeto Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTIDs

A comunidade de Maçambique se autorepresenta a partir de um histórico comum a todos, originando a comunidade com a morte de Maçambique. O local onde esse líder foi sepultado recebe visitante acreditando ter seus pedidos atendidos. Oliveira (2013) destaca que o mito da morte de Maçambique é de grande importância na trajetória da comunidade, pois constitui um marco referencial importante de resgate do passado.

Observa-se a resistência quilombola com a terra sendo ocupada por descendentes de escravos, ou (ex) escravos e a legitimação desta através do sepultamento ali, de seus ancestrais confirmando a posse da terra de longa data.

Salienta ainda a autora que o casamento entre primos é significativo na comunidade.

Identifica-se nessa comunidade o desenvolvimento de atividades de agricultura familiar com o manejo do solo para o cultivo do feijão. Nela se manifestam as formas peculiares desse cultivar e embora de forma rudimentar, essa cultura foi sendo passada de pai para filho, sendo que é a mais comercializada. Também trabalham sob a dependência de pessoas que lhe “arrendam” a terra para atividades de agropecuária em regime denominado “parceria” ou “sociedade” onde o proprietário recebe a chamada “terça” dos produtos.

Tais considerações encaminharam os estudos para os desafios da disciplina de Sociologia para cumprir o que reza a Lei através de práticas planejadas e desenvolvidas com esse fim.

## **Desafios da Sociologia**

Dentre os desafios à Sociologia no Ensino Médio, talvez o maior deles, seja o seu objetivo enquanto ciência, isto é, o de estudar a sociedade. Torna-se desafio à medida

que se envolve com a complexidade da sociedade, estudando o comportamento humano em função do meio e dos processos que interligam os indivíduos em associações, grupos e instituições. Enquanto as Antropologias se voltam aos estudos sobre o Homem, a Psicologia ao indivíduo na sua singularidade, a Sociologia estuda os fenômenos que ocorrem nos grupos sociais nas diferentes interfaces das relações.

Por isso, a temática impulsiona o interesse não apenas de sociólogos. Cobrindo as áreas do convívio humano - desde as relações na família até a organização de grandes empresas, o papel da política para a sociedade ou o comportamento religioso, entre outros- a Sociologia envolve diferentes graus de intensidade, diversas áreas do saber.

Essa perspectiva de tratamento à totalidade de seu universo de ação prática deve ser objetivamente alcançável, ainda que esta tarefa seja apenas uma. É tarefa da Sociologia a transformação das malhas da rede com a qual trabalha, ou seja, a realidade social cada vez mais precária.

O conhecimento sociológico utilizando-se de seus conceitos, teorias e métodos deve contribuir para a formação de cidadãos. Sendo assim, transformar-se-á em um excelente instrumento de compreensão das situações com que os estudantes se defrontam no cotidiano e das suas múltiplas relações sociais. Por conseguinte, o conhecimento sociológico tem sua importância para a educação, pois proporciona aos cidadãos a possibilidade de analisar o fato em diferentes ângulos de observação.

A educação brasileira sofreu várias reformas, assim como, o ensino da Sociologia nas escolas brasileiras foi marcado por um processo de inclusão/exclusão/inclusão no currículo escolar. Dois fatores podem ser considerados determinantes para a ocorrência desse fenômeno: o contexto histórico-social e o sentimento de quem acredita no poder transformador dessa disciplina.

Nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs, 1999), a Lei 9.394/96, estabelece como uma das finalidades centrais da Educação Básica, onde o Ensino Médio passou a ser a etapa final desta, a construção da cidadania do educando. A Lei evidencia a importância do conhecimento sociológico cujas atribuições básicas são: investigar, identificar, descrever, classificar e interpretar/ explicar todos os fatos relacionados à vida social. Logo a Sociologia permite, instrumentalizar o aluno para que este possa decodificar a complexidade da realidade social.

Nessa perspectiva e com a legislação que indica a obrigatoriedade da Sociologia, o desafio se volta no desenvolvimento de um conteúdo que não pode se apresentar distante da realidade do estudante. Assim, as atividades devem se voltar para a diversidade social e cultural atendendo também, a realidade dos estudantes. Trabalhar os conteúdos a partir da realidade do educando permitirá que sua identidade social seja evidenciada e valorizada, além de aproximar a Sociologia dos atores sociais em sala de aula.

Gomes (2006) evidencia a necessidade de uma Pedagogia da Diversidade nas escolas e ressalta que a maioria negra atua em setores pouco valorizados profissionalmente, embora sua luta por dignidade e pelos seus direitos trabalhistas seja reconhecida. A autora citada chama a atenção para as atividades escolares, que trazem o estudo da etnia negra representada a partir de seu legado histórico de exploração, subjugando-a a outros grupos sociais e étnico-raciais.

Os estudos sobre o preconceito racial são relevantes pela complexidade do foco a ser estudado. Nessa perspectiva, a escola deve desmistificar as diferenças tendo em vista, o descompasso na realidade apresentada pela sociedade e a realidade vivenciada pelo estudante na escola. No caso analisado, este talvez seja um dos principais problemas enfrentados no século XXI, isto é, a forma

como se estabelecem as relações entre os indivíduos, tanto entre si quanto com o outro.

A abordagem de um currículo que discuta sobre a diversidade cultural e o seguimento negro desnaturalizaria as práticas de desigualdade presentes no que diz respeito aos grupos menos favorecidos. As práticas curriculares deverão contemplar a diversidade sem omissões ou estórias fictícias sobre determinado grupo.

O currículo está envolvido num processo de constituição do sujeito, atuando sobre seus posicionamentos no interior das diversas instituições sociais ao mesmo tempo em que corporifica narrativas particulares sobre indivíduo e sociedade e dita qual é o tipo de conhecimento a ser seguido. Dessa forma, estabelece noções sobre gênero, raça e classe: inclui e exclui, legitima e deslegitima, autoriza e desautoriza, nos constrói enquanto sujeitos (SILVA, 2008).

Nessa perspectiva, esses aspectos perpassam sobre as relações de poder estabelecidas no âmbito da construção curricular.

Torna-se para tanto, imprescindível a promoção de debates, posicionamentos e práticas pedagógicas de valorização da identidade cultural. Estas devem contribuir para a transformação dos alunos, negros e brancos, valorizando o aprendizado, o reconhecimento, o respeito às diferenças, para a construção da autonomia e de sua emancipação através de práticas pedagógicas que ampliem seu universo sociocultural, que contribua para a extinção de qualquer ato de discriminação do outro (GOMES, op. cit).

As relações de poder tiveram muito a contribuir para o conflito étnico na história brasileira. No século XXI, o mundo vem acentuando mais ainda a questão da intolerância, do racismo e da discriminação enquanto formas negativas de lidar com a diferença que podem encaminhar a intensos processos de desumanização.

Gomes (2006), ao afirmar que são diversas as

interpretações ideológicas nos discursos sociais questiona qual tipo de igualdade se trabalha, pois a diversidade deveria estar ligada a igualdade nesses discursos, diferentemente do que se percebe na realidade: a não aceitação do diverso a partir de uma visão etnocêntrica do homem e da humanidade.

Na escola e na sociedade, faz-se importante a tarefa de expressar a riqueza das identidades e da diversidade cultural. Somente desta maneira a lei será cumprida desconstruindo o modo de ensino dominante e *“produzindo identidades e subjetividades sociais hegemônicas permitindo que o aluno conhecer as mais variadas maneiras e jeitos de viver e ser humano.”* (GOMES, 2006, p.34).

Boaventura Santos (1996) auxilia na questão questionando, porque não confrontar os alunos com suas realidades? Para o referido autor (op.cit.) é através de debates sobre conflitos na experiência pedagógica que se volta na luta pela emancipação.

OLIVEIRA(2006) diz que a educação deve servir para a emancipação do indivíduo, pois, o conflito *“serve para, antes de mais nada, vulnerabilizar e desestabilizar os modelos epistemológicos dominantes e para olhar o passado através do sofrimento humano que, por via deles e da iniciativa humana a eles referida, foi indesculpavelmente causado”*(p. 121).

Boaventura Santos (1996) ensina que a partir desse “olhar” ocorrerá tanto nos estudantes, quanto nos professores, indignação, rebeldia e inconformismo. E assim será gerada uma nova capacidade de *“relacionamento entre saberes”* e, portanto entre pessoas e grupos sociais.

Encontramo-nos submersos em razões, críticas e pensamentos prontos, advindos, em sua maioria, não de debates e discussões sem interesse, mas ditados pelos recursos midiáticos a manipular significativa parcela da população alienada aos assuntos sociais, políticos e ambientais.

As escolas têm o papel de preparar os estudantes

para o futuro motivando-os para que estes busquem construir o seu conhecimento. O papel emancipatório é de todos os elementos que se envolvem na educação das novas gerações.

Oliveira (2006), diz que o projeto emancipatório de Boaventura Santos

“(...) pode representar uma forma através da qual podemos esperar que a prática educativa cotidiana possa contribuir para superar a dominação da cultura eurocêntrica sobre as outras e a predominância do conhecimento científico sobre outros modos de conhecer, e dos usos destas para a legitimação da dominação social em geral (p.136).

As indicações da autora corroboram com atividades que desenvolvo na escola com estudantes do Ensino Médio, tendo como ênfase a identidade cultural quilombola. No entanto, percebe-se que a abordagem sobre a identidade cultural deve partir da temática sobre cultura.

Demo *apud* Petry (2014, p. 56) diz que cultura “*é sobretudo, a capacidade humana de aprender*” Seguindo-se essa linha de pensamento, infere-se que Cultura é tudo que aprendemos ao longo do nosso processo de socialização e a transmitimos por símbolos.

A cultura é enfatizada por seus dois papéis basilares: seu significado social, no qual a cultura dá significado a tudo que nos rodeia e as regras de ação social, as quais permitem que os seres humanos convivam em sociedade. Tais papéis devem estar estreitamente unidos e indissociáveis quando trabalharmos este conceito (PETRY, 2014).

A cultura não deve ser restrita, muito pelo contrário, engloba os modos de comportamento adquiridos pela atividade humana, envolve “*ações, ideias e artefatos que os indivíduos aprendem, praticam em conjunto e prezam*” (LAKATOS,

1978, P. 136).

Não há indivíduo sem cultura, pois este participa de grupos e da sociedade produzindo cultura. Torna-se desse modo, importante a ênfase em atividades de aula sobre a etnia negra a partir do conceito de cultura e seus conceitos básicos: etnocentrismo, contracultura, aculturação, sincretismo, indústria cultural, multiculturalismo e identidade cultural.

Para entender-se o termo etnocentrismo é necessária a referência ao historiador inglês Eric Hobsbawn (1917- 2012). Para ele uma sociedade civilizada é aquela que pratica o controle sobre os seus membros e sobre outras sociedades a partir de regras e comportamentos a serem seguidos. Encaminha assim ao conceito de imperialismo, isto é, a supremacia territorial, cultural e financeira de uma Nação sobre a outra que ocorreu no século XIX e início do século XX, época em que o outro (o diferente) era visto como inferior e necessitava ser inserido na “civilização”.

Araújo (2013) diz que etnocentrismo significa “*naturalizar o próprio modo de vida como se fosse o único correto, tornando-o como padrão de análise na comparação com outras cultura.*” (p.125).

A aculturação é tratada por Lakatos (1978) como a fusão de duas culturas diferentes que originam, com o passar do tempo, uma sociedade com uma nova cultura. O processo de aculturação inclui assim, o sincretismo cultural, isto é, a fusão de elementos culturais que resulta em um elemento novo.

O multiculturalismo surgiu para fazer frente à ideia de homogeneidade cultural, nas desigualdades sociais e nas diversas formas de racismo, preconceito e discriminação social. Os termos, multiculturalismo e indústria cultural se correspondem e tem origem na globalização.

A indústria cultural, defendida pelos pensadores da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno e Max Horkheimer é comparada com a cultura de massa. Segundo eles, toda

cultura de massa é idêntica e possível graças à indústria cultural. A cultura de massa é oriunda do povo, das suas regionalizações, costumes e sem a pretensão de ser comercializada. A Indústria Cultural tem origem nos avanços tecnológicos e possui padrões que sempre se repetem com a finalidade de formar uma estética ou percepção comum voltada ao consumismo.

A indústria cultural torna-se responsável por disseminar a cultura a partir de seu desejo comercial, pois tem facilidade de comercialização na sociedade e também é responsável pelas trocas culturais e dos modos de dominação das massas (CABRAL, 2015).

A identidade cultural sinaliza ao longo da história, as características de um grupo social, seus valores, ideais, costumes e comportamentos e sua relevância está no reconhecimento social e político de um grupo. A partir da identidade cultural se constrói a ideia do “eu”, do “nós” e dos “outros” e do modo como são construídas essas ideias, identificam-se os “semelhantes” e os “outros”, construindo fronteiras que por muitas vezes estão aliadas à tendências etnocêntricas e reproduzidas, como por exemplo, o racismo e a xenofobia (ARAÚJO, 2013).

Acerca da identidade cultural e diaspórica evidenciou-se

“o patrimônio cultural da comunidade quilombola observado no trânsito da cultura germânica. A região de origem Germânica dedica - se a fumicultura e a comunidade quilombola trabalha na lavoura em época de safra. A identidade cultural e diaspórica quilombola desvelam um rico patrimônio cultural material e imaterial interagindo com a cultura da comunidade germânica, mas sem perder sua essência. O sincretismo evidenciado envolve similaridades e o trânsito de identidades quanto ao patrimônio cultural material que é a

terra. O que provoca a resistência é que alguns são proprietários de terra e outros não. Também os Hábitos, costumes e práticas culturais são Históricas para cada uma das comunidades.”<sup>17</sup>

Conforme pode ser observado esse entendimento é importante para os estudantes no que tange ao reconhecimento de suas referências identitárias, objetivo perseguido nas práticas pedagógicas que trataremos a seguir.

### **Práticas pedagógicas**

No desenvolvimento de atividades com os estudantes foram trabalhados assuntos sobre a sua história, seus costumes visando à valorização da identidade cultural. Foi utilizada a metodologia ativa como a problematização e a aprendizagem baseada em problemas, modelo adaptado do Arco de Charles Maguerez, seguindo as etapas de observação da realidade, pontos-chave, teorização, hipótese de solução e aplicação na realidade estudada. Através da metodologia citada os estudantes “*são levados a levantar, ou definir, com os conhecimentos que têm naquele momento inicial do seu estudo, alguns pontos a estudar*” (BEBEL, 1999, p.4).

A referida metodologia propõe adicionar às etapas acima referidas, mais problematizações e recursos para a coleta de dados. Sendo assim, deliberou-se por momentos de aulas expositivas, de discussões em grupos, montagem de cartazes, construção de apresentações para posterior divulgação destes em seminários, elaboração de material áudio - visual (vídeos) objetivando vencer as etapas exigidas pelo método do Arco, conforme segue:

---

<sup>17</sup> PERES, Mara S. L. As transições de fronteiras e as identidades transversais: O caso dos Quilombolas. XI JEAB/Porto Alegre: FAPA, 2014.

Na aula 1, os alunos elencaram exemplos para cada conceito apresentado, priorizando os fatos de seu cotidiano.

Na aula 2, relacionaram as modificações culturais a partir do uso dos conceitos trabalhados, assim como exemplos de sincretismo, tanto na música, quanto nas religiões.

Na aula 3, criaram cartazes sobre a Identidade Cultural de cada estado brasileiro, escrevendo frases identificando o estereótipo cultural;

Na aula 4, pesquisaram em grupo para elaborar vídeo representando o tema: cultura nos Quilombos e sua contribuição à cultura brasileira através do trabalho, religião, artesanato, história, danças, músicas, etc., Neste vídeo, os alunos deveriam refletir sobre o etnocentrismo e a importância de se reconhecer as diferentes culturas, fornecendo um “novo olhar” à imigração africana em nosso país.

Os procedimentos de monitoramento e avaliação dessas atividades exigiram a construção de um Diário de Bordo, onde os estudantes deveriam relatar experiências e impressões de cada encontro. Ao final do período de trabalho da temática, os registros no diário de bordo balizaram a avaliação qualitativa da aprendizagem.

As atividades realizadas em sala de aula culminaram em um evento em forma de Mostra dos trabalhos realizados.

## **Considerações**

Se a escola estiver atrelada ao mundo que a cerca poderá proporcionar um ambiente onde os valores, tradições e costumes tenham como propósito, a construção de práticas pedagógicas voltadas à diversidade. Um dos principais desafios encontrados no espaço escolar é justamente, a desnaturalização das etnias. Daí as

considerações quanto ao atendimento à legislação específica, sobretudo, no que tange à Identidade cultural dos estudantes quilombolas.

Vive-se uma recriação das africanidades no Brasil e por este motivo somos induzidos a uma lógica que cristaliza e muitas vezes, folcloriza a cultura negra. É preciso, por exemplo, depreender do ponto de vista das Antropologias, quem é o homem?

Muito além do fator biológico, ser negro também diz respeito a fatores de ordem cultural e política. Nesse aspecto, a ressignificação da sua cultura, deve ser voltada a uma imagem positiva de seu povo, tanto na estética, quanto corporal e intelectual, reconhecendo sua identidade cultural.

Lutar por uma escola democrática que defenda a diversidade através de práticas efetivas é tarefa dos educadores inseridos no contexto de lutas sociais e posicionamento político e ético.

Auxiliar os estudantes na reflexão e conhecimento sobre a realidade deve ser meta da escola ao atender a lei. Não se pode mudar a realidade sem trabalhar sem desacomodar a inércia.

Para tal, as metodologias e conteúdos devem estar de acordo com o momento vivenciado e as tecnologias utilizadas. Torna-se necessário acreditar na aplicação edificante da ciência, segundo a qual deve haver argumentação, comunicação e solidariedade entre os indivíduos de forma que a reflexividade seja coletiva, tratada na escola sem permitir que apenas a mídia o faça.

Desta maneira a lei será cumprida construindo identidades e subjetividades sociais hegemônicas (GOMES, 2006) gerando uma nova capacidade de “relacionamento entre saberes” conforme expressa Boaventura Santos em seu projeto emancipatório.

Destarte, este papel cabe a escola visando desnaturalizar a ideia da presença do negro na construção da sociedade brasileira apenas como escravo.

## Referências

- ARAÚJO, Silvia Maria de; BRIDI, Maria Aparecida; MOTIN, Benilde Lenze. *Sociologia*: volume único: Ensino Médio. 1ª Ed. São Paulo: Scipione, 2013.
- BERBEL NAN. *Metodologia da problematização: fundamentos e aplicações*. Londrina: Ed INP/UEL; 1999.
- BRASIL. *Lei 10.634 de 9 de janeiro de 2003*. DOU de 10.01.2003. Brasília. DF: 2003.
- \_\_\_\_\_. *Lei 11.645 de 10 de março de 2008*. DOU de 11.03.2008. Brasília. DF: 2008.
- \_\_\_\_\_. *Lei nº 11.684, de 2 de junho de 2008*. DOU de 03.06.2008. Seção I, p. I. edição 104.
- \_\_\_\_\_. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola*. Resolução N° 8, de 20 de Novembro de 2012. Brasília: Conselho Nacional de Educação - Câmara de Educação Básica (CNE/CEB), 2013.
- \_\_\_\_\_. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. *Parâmetros curriculares nacionais: Ensino Médio / MEC, SEMTEC*. Brasília. DF: 2002 a.
- \_\_\_\_\_. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. *Comunidades de Remanescentes Quilombolas Tituladas*. Disponível em: (<http://www.palmares.gov.br>. Acesso em 01 de dezembro de 2015.
- .

CABRAL, João Francisco Pereira. *Conceito de Indústria Cultural em Adorno e Horkheimer. Brasil Escola.*

Disponível em  
(<http://www.brasilecola.com/cultura/industria-cultural.htm>). Acesso em 02/11/2015.

GOMES, Nilma Lino. *Diversidade cultural, currículo e questão racial: desafios para a prática pedagógica.* In: Abramowicz, Anete; BARBOSA, Lucia Maria de Assunção; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs). *Educação como prática da diferença.* Campinas, SP: Armazém do Ipê, 2006.

LAKATOS, Eva Maria. *Sociologia Geral.* 2º Ed. São Paulo: Atlas, 1978.

MIRANDA, Shirley Aparecida de (UFMG); *Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências.* In: Revista Brasileira de Educação v. 17 n. 50 maio/ago. 2012. Disponível em: (<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v17n50/v17n50a07.pdf>). Acesso em: 04/11/2015.

LARCHERT, Jeanes Martins (UESC) e OLIVEIRA, Maria waldenez de, (UFSCar). Panorama da educação quilombola no Brasil. In: Políticas Educativas, Porto Alegre: UFRGS, v. 6, n.2, p.44-60, 2013 – ISSN: 1982-3207. Disponível em: (<http://seer.ufrgs.br/index.php/poled/article/view/45656/28836br/index.php/poled/search/.../view?>). Acesso em : 04/10/2015).

OLIVEIRA, Inês Barbosa de. *Boaventura e a Educação.* Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

OLIVEIRA, Solange de. *Identidade, Cultura e Trabalho na comunidade Maçambique- Canguçu/RS*. In: Dissertação de Mestrado em Geografia. Fundação Universidade do Rio Grande, Rio Grande, 2013.

PERES, Mara S. L., BAVARESCO, A. Lei 10.639/03: *A cultura em comunidades quilombolas dos municípios de Pelotas, Arroio do Padre e Canguçu*. Revista Identidade! | São Leopoldo | v.18 n. 3, ed. esp. | p. 406-416 | dez. 2013 | ISSN 2178-0437X.

\_\_\_\_\_. *Relações entre cultura e Filosofia em ambientes formais e informais de aprendizagem*. In: *África e Didática: 10 anos da Lei 10.639 – ações e institucionalizações?*. Disponível em: ([http://www9.fapa.com.br/jeab/ISSN 2175-4497](http://www9.fapa.com.br/jeab/ISSN%202175-4497)) © Artigo completo publicado em 19/03/2014.

PETRY, Almiro. *Noções básicas de sociologia: a epistemologia e o pensamento dos clássicos*. Porto Alegre: CirKula, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma Pedagogia do Conflito*, In: SILVA, Luis Heron da et al (org.), *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais*. Porto Alegre: Sulina, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Currículo e Identidade Social: territórios contestados*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Alienígenas na sala de aula*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SURITA, Rita; BUCHWEITZ, Susanne (coord.). *Descobri que tem raça negra aqui* (2010). Disponível em: (<http://www.capa.org.br/digishop/descobri-que-tem-raca-negra-aqui>). Acesso em: 10/11/2015).

# João Simões Lopes Neto e as tensões da modernização brasileira

---

*Luís Borges<sup>1</sup>*

## 1 Introdução

O presente artigo é ainda um trabalho exploratório, uma reflexão que se utiliza da Sociologia da Literatura e da História da Educação para constituir uma reflexão sobre a questão racial no pensamento do escritor João Simões Lopes Neto (1865-1916). Nessa medida, buscou-se mostrar da maneira mais precisa possível o quanto o literato pelotense foi um pensador voltado às questões sociopolíticas e via na educação, especialmente na educação cívica, uma saída para os dilemas nacionais, especialmente, os relacionados com a questão racial, possibilitando inserir o Brasil no rol das nações desenvolvidas do Ocidente.

Com certeza, sua vida, sua ação e sua obra estão, como todo ente histórico, perpassada de contradições e ambiguidades. Isso, que eventualmente poderá ter sido para ele uma desvantagem, é um dos mais significativos sintomas de seu tempo - a chamada *Belle Époque* - e se afigura para nós como uma rica possibilidade de acessar vestígios, por intermédio dos quais podemos construir uma narrativa histórica, a partir de certos pressupostos e métodos, uma janela para os tempos de antanho.

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia, pós-graduado em Literatura, mestre e doutor em Educação. Pesquisador do Centro de Estudos e Investigações em História da Educação/UFPEL e do Núcleo de Estudos Literários/IFSUL-Campus Pelotas. Membro da Academia Pelotense de Letras.

Esse tempo, que se convencionou chamar de a *Belle Époque* brasileira, nos chama atenção pela sua complexidade. Momento de euforia e medo, de confiança e desconfiança do futuro. Percebe-se quase uma consciência dilacerada em que o recorrente discurso sobre o progresso se confronta com a cruel realidade do país, em que o analfabetismo é reputado como uma das grandes chagas do atraso. Tais contradições exigem das elites e dos intelectuais um nexos explicativo, seja para justificar o *status quo*, seja para modificá-lo por meio de uma modernização conservadora.

Uma primeira observação, é que todo gênio é filho de seu tempo, contudo, um filho desobediente, em grande medida. Com Simões Lopes Neto não foi diferente. Ele viveu num período paradoxal: nunca antes se havia visto tamanho desenvolvimento da técnica e da riqueza e, paralelamente, tão enormes abismos sociais, tanto entre classes quanto entre nações. Talvez em nenhum outro momento da história se pode constatar um tão evidente otimismo e, concomitantemente, um fundo sentimento de desilusão, diante da inquietude proporcionada pela iminência de uma guerra.

É dentro deste quadro complexo que a ciência biológica, transposta mecanicamente para as realidades sociais, embasando a tese da luta pela sobrevivência e da supremacia do mais apto, vai gerar no plano das ideias as teorias racialistas e no plano das relações políticas internacionais o cenário em que eclodirá a 1ª Guerra Mundial. Simões Lopes Neto não estará vivo ao final da guerra para constatar os resultados de seus horrores, mas já os pressentira com a lucidez do artista e se engajará para superar o desafio que, de há muito, encurralava o país: encontrar uma modernização integradora da nacionalidade. No centro dessa intrincada questão estão os problemas racial e educacional com os quais Simões se debaterá.

## **2 A recepção das teorias racialistas no Brasil em voga no tempo de João Simões Lopes Neto**

Não demorou a chegar ao Brasil a onda cientificista, com especial destaque para a Teoria da Evolução, mais sob o influxo de Spencer do que de Darwin. É, portanto, usual encontrarmos nos periódicos e na literatura muitos divulgadores dessas ideias. Neste sentido, dá-se larga referência às Ciências Naturais, encontrando Augusto Comte (1789-1857) também um grande espaço nos círculos intelectuais brasileiros.

Ávidos pela atualização da elite brasileira muitos cientistas e intelectuais ao se depararem com as teorias raciais europeias percebiam que elas, em grande parte, serviam para mostrar as outras nações como um país atrasado e bárbaro. As fontes dessas teorias não estavam propriamente em observações ou pressupostos “científicos”, mas em relatos de viajantes. É o caso de Louis Couty (1854-1884). Ele foi professor na Escola Politécnica do Rio de Janeiro e no Museu Nacional e pode ser tomado como exemplo de viajante que forneceu uma visão negativa do Brasil. Em seu livro *O Brasil em 1884: Esboços Sociológicos* creditou às populações africanas a causa de vários dos males do país e, por isso, clamava pelo fim da escravidão:

Uns a querem por sentimentalismo, outros por utilidade; estamos entre esses últimos. O escravo é mal trabalhador; sua produção é muito cara, de má qualidade e pouco abundante. Tudo isso é hoje em dia demonstrado por vários estudos precisos que não podemos aqui resumir e a inferioridade do

---

negro em relação ao homem livre não é negada por mais ninguém.<sup>2</sup>

Para o viajante francês a solução para o Brasil estava na imigração europeia. Se o Brasil desde o alvorecer de sua independência política tivesse aberto as portas aos imigrantes italianos ou alemães, em vez de trazer africanos, e se tivesse, após 1871, procurado ir substituindo paulatinamente a mão-de-obra escrava “talvez agora o Brasil já estivesse em pé de igualdade com a Austrália ou com os Estados Unidos”<sup>3</sup>.

Outros tantos viajantes, do mesmo modo que Couty, fizeram relatos sobre o Brasil. Conforme nos referimos anteriormente, foi o caso de Gobineau. Suas considerações eram de que o país estava nesse estado de atraso por causa da miscigenação. Os motivos para evitá-la não eram apenas de ordem cultural ou econômica, mas, segundo ele, a mistura de raças representava um risco permanente para a saúde.

Louis Agassiz (1807-1873), em 1868, fez um dos comentários mais significativos a respeito do país: “Que qualquer um que duvida dos males dessa mistura de raças, e se inclina, por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam – venha ao Brasil”<sup>4</sup>. Para ele, o país era o maior exemplo de deterioração decorrente do amálgama de raças, que apaga rapidamente as melhores qualidades do homem branco, do negro e do índio, deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental.

---

<sup>2</sup> COUTY, Louis. *O Brasil em 1884: Esboços sociológicos*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília: Senado Federal, 1984, p. 80.

<sup>3</sup> Idem, p. 191.

<sup>4</sup> Apud SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 47

Nessas condições, os pensadores nacionais buscavam adaptar, dos modelos evolucionistas, o que justificava o conceito de “hierarquia natural”, descartando o que não interessava, principalmente, o tema da “irreparável degeneração”<sup>5</sup>. O grande dilema para os nossos intelectuais era como conviver com o paradoxo da aceitação de uma teoria que levava à inviabilidade o futuro da nação. No Brasil, a elite branca não nutria uma repulsa violenta contra a miscigenação. Afirmava Skidmore: “Pelo contrário, era o processo reconhecido (e tacitamente aprovado) pelo qual uns poucos mestiços (quase invariavelmente mulatos claros) tinham ascendido ao topo da hierarquia social e política”<sup>6</sup>.

As teorias raciais, entretanto, na forma como se configuravam nas Metrópoles, viam a miscigenação como sinônima de degeneração social. Gobineau afirmava que a raça branca era frágil, no sentido de que “as infusões de sangues inferiores não tardam a exercer seus efeitos deletérios”. Para ele, as leis da “química histórica” pretendem que as sub-raças mistas “ternárias” e “quaternárias” sejam raças degeneradas<sup>7</sup>.

Os intelectuais brasileiros não podiam admitir a fórmula das teorias racialistas do modo como estavam elaboradas, sob pena de decretar a impossibilidade de desenvolvimento do país. Buscaram então desbancar, pelo menos em certo sentido, a ideia de inferioridade inata dos mestiços. Para tanto, a intelectualidade brasileira forjou uma versão mais otimista da miscigenação. O ponto crucial

---

<sup>5</sup> SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 41.

<sup>6</sup> SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 72.

<sup>7</sup> Cf. RAEDERS, George. *O inimigo cordial do Brasil: o Conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

dessa tentativa estava em afirmar que a mistura de raças não produzia inevitavelmente “degenerados”, mas uma população branca, tanto cultural quanto fisicamente.

A política do branqueamento <sup>8</sup> se apoiava na hipótese de que a mistura racial, da forma em que ocorria no Brasil, produzia “naturalmente” uma população mais clara, em parte porque o gene branco era mais forte e, em parte, porque as pessoas procuravam parceiros mais claros do que elas.

Dentro desse contexto ideológico, social e histórico as políticas de imigração de europeus estavam umbilicalmente ligadas à questão do branqueamento da nação. Para o pensamento dominante não havia outra alternativa para o desenvolvimento nacional, pois o pressuposto da depuração étnica era visto como um dos mais importantes elementos para a identidade da nação, cuja elite político-econômica e cultural buscava um “digno representante” para chamar de povo. Portanto, mesmo que o país alcançasse algum desenvolvimento econômico e social, sem brancos e embranquecidos, ele sofreria a falta de avanços morais e intelectuais. <sup>9</sup>

Um dos próceres da chamada Geração de 1870, Sílvio Romero (1851-1914), foi um dos principais defensores do embranquecimento, porém, não exatamente

---

<sup>8</sup> Para detalhes sobre esse processo nas charqueadas pelotenses vide: MONQUELAT, A. F. *O projeto de branqueamento da mão-de-obra das charqueadas*. Disponível em

<[http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/o\\_projeto\\_de\\_branqueamento\\_da\\_mao\\_de\\_obra\\_das\\_charqueadas](http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/o_projeto_de_branqueamento_da_mao_de_obra_das_charqueadas)> Acesso: 05-11-2015. Para a política nacional durante o Império vide RODRIGUES, Petrônio. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac, 2003.

<sup>9</sup> AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 75.

do branqueamento. Em sua recolha *Cantos Populares do Brasil* (1883), apresenta a tese da integração racial:

A obra de transformação das raças entre nós ainda está mui longe de ser completa e de ter dado todos os seus resultados. Ainda existem os três povos distintos em face um dos outros; ainda existem brancos, índios e negros puros. Só nos séculos que se nos hão de seguir a assimilação se completará.<sup>10</sup>

Romero acredita na viabilidade de um futuro em que, através da mestiçagem, o sangue de negros e índios viesse a desaparecer por completo da sociedade, mesmo que, para isso, fosse preciso esperar por três ou quatro séculos.

Este representante da Escola do Recife foi, a princípio, positivista, mas, com seu espírito crítico, se afastaria das ideias de Comte para se aproximar da filosofia evolucionista de Herbert Spencer, na busca de métodos objetivos de análise crítica e apreciação do texto literário. O evolucionismo é um dos traços marcantes em seu pensamento, o qual abrange as áreas da filosofia e da sociologia.

No segundo ano do curso de Direito, Romero começou sua atuação jornalística na imprensa pernambucana, em que publicou a monografia *A poesia contemporânea e a sua intuição naturalista*. Desde então, continuou a publicar textos no Recife, em periódicos como A Crença, que ele próprio dirigia juntamente com Celso de Magalhães, o Americano, o Correio Pernambucano, o Diário de Pernambuco, o Movimento, o Jornal do Recife, A República e o Liberal.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> ROMERO, Sílvio. *Cantos populares do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1954, p. 42.

<sup>11</sup> Cf. RABELO, Sílvio. *Itinerário de Sílvio Romero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

Assim como Tobias Barreto, Sílvio Romero era parlamentarista, sistema que defendia com grande vigor em seus discursos. Logo que se formou, exerceu a promotoria em Estância. Atraído pela política, elegeu-se deputado à Assembleia provincial de Sergipe, em 1874, mas renunciou, logo depois, à cadeira. Regressou ao Recife para tentar fazer-se professor de Filosofia no Colégio das Artes. Realizou-se o concurso no ano seguinte e ele foi classificado em primeiro lugar, mas a Congregação resolveu anular o concurso. A seguir, defendeu tese para conquistar o grau de doutor.<sup>12</sup>

A contribuição de Sílvio Romero é, assim, das mais relevantes ao nacionalismo literário. Suas ideias serviram para desenvolver a herança nacionalista, desligando-a das vagas noções idealistas do Romantismo, e consolidando-se com a aquisição de mais firmes alicerces doutrinários. Sua posição realiza a passagem do Romantismo e do Indianismo para um americanismo ou brasileiroismo, em que as regiões brasileiras concorrem cada qual com seu feitiço peculiar.<sup>13</sup>

Autor de mais de 60 obras, é considerado um dos mais influentes autores brasileiros no campo do folclore, da etnografia, da sociologia, da filosofia, da crítica e da história literária. Cumpre realizar breves esclarecimentos acerca dos autores que mais influenciaram Romero. Entre eles está Haeckel, naturalista alemão e grande expoente do cientificismo positivista. Tinha como um dos seus principais interesses os processos evolutivos e de desenvolvimento, em geral.

Outro autor que influenciou Romero foi Jean Hippolyte Taine, um dos expoentes do positivismo do século XIX, na França. Seu método consistia em conceber

---

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Cf. COUTINHO, Afrânio. *A tradição afortunada*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.

o fazer histórico a partir da compreensão do homem à luz de três fatores determinantes, a saber: o meio ambiente, a raça e momento histórico. Todas estas foram questões que permearam a obra romeriana.

Silvio Romero não deixou de fora de suas leituras o sociólogo Lévy-Bruhl, filósofo e sociólogo francês. Seriam tantas as referências <sup>14</sup> que formaram a vasta cultura e o arcabouço teórico que constituiu a “teoria do Brasil” <sup>15</sup> em Sílvio Romero que, em função dos objetivos restritos que aqui nos colocamos, valerá lembrar apenas mais um nome: ao procurar elaborar uma ciência dos costumes sob a influência da teoria sociológica de Durkheim, Sílvio Romero acreditava que a moral era determinada pelas épocas históricas e pelos grupos sociais. <sup>16</sup>

Assim, a formação plural, a instintiva busca do conhecimento, a disposição para a polêmica <sup>17</sup>, inclinou Sílvio Romero para a Filosofia apenas no sentido da necessidade de explicar e fundamentar sua investigação dos fenômenos sociais, fossem eles o direito, o folclore ou a literatura. Daí seu interesse pelos problemas relativos à organização social e política, à miscigenação e à educação popular <sup>18</sup>. Entretanto, em 1913, Romero se pôs a duvidar

---

<sup>14</sup> Para uma lista dos autores citados na *História da literatura brasileira* vide: REIS, Antônio Simões dos. *Bibliografia da História da literatura brasileira de Sílvio Romero*. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944.

<sup>15</sup> SCHNEIDER, Alberto Luiz. *Sílvio Romero, hermenêuta do Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005, pp. 71-96.

<sup>16</sup> Para mais detalhes vide MENDONÇA, Carlos Sussekund de. *Sílvio Romero: sua formação intelectual (1851-1880)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

<sup>17</sup> Para este ponto específico vide ARARIPE JUNIOR. *Sílvio Romero polemista*. Disponível em <<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=28920>> Acesso: 24-05-2014.

<sup>18</sup> MORAES FILHO, Evaristo de. *O pensamento político-social de Sílvio Romero*. In ROMERO, Sílvio. *Realidade e ilusões do Brasil*:

de suas previsões feitas anteriormente, quanto à real possibilidade da extinção das chamadas “raças inferiores”, pois, segundo Ventura (1991), estava “agarrado à crença na persistência dos caracteres fundamentais das raças, negando o futuro branqueamento do homem e da nação brasileira, que se tornariam, na melhor das hipóteses, mestiços”<sup>19</sup>. É nesse momento que começa a se instalar em seu espírito o medo de que o país venha a ser dominado por “raças inferiores” ou cruzadas. Deste modo, tornou-se adepto do arianismo ortodoxo e atacou a miscigenação apoiado nas ideias de Gobineau sobre a decadência da civilização a partir do abastardamento dos arianos.<sup>20</sup>

Nesse momento, Romero não apenas questionava o seu otimismo anterior, mas também criticava João Batista de Lacerda (1846-1915), outro importante nome da tese do embranquecimento da raça no Brasil. Este considerava os mestiços inferiores aos negros como mão-de-obra agrícola e na resistência às moléstias, no entanto, entendia que possuíam uma superioridade física e moral em relação aos pretos. Segundo Lacerda, o cruzamento racial levaria, num processo de cerca de mais de um século, ao desaparecimento do mestiço, a que ele denomina “*métis*”, no Brasil.

Em 1911, Batista Lacerda apresentou uma comunicação no Congresso Universal das Raças, realizado em Londres. O evento foi patrocinado pela Inglaterra, França, Bélgica, Itália, Pérsia, Turquia, Egito, Japão, África do Sul, Hungria, Rússia, Haiti, Serra Leoa e Brasil. Tomaram parte no Congresso autoridades governamentais e eclesiásticas, professores, membros do Tribunal

---

parlamentarismo e presidencialismo e outros ensaios. Petrópolis: Vozes, 1979, pp. 29-53.

<sup>19</sup> VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical: História cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 64.

<sup>20</sup> Idem, p. 65.

Permanente de Arbitragem e da Segunda Conferência de Haia, além de um representante de cada país convidado. O Brasil, única nação latino-americana convidada,

seria visto como exemplo de mistura de raças, e Lacerda advogaria que políticas de imigração fariam com que mestiços embranquecessem e a 'raça negra' fosse extinta no país. O Brasil ocuparia, assim, lugar de destaque nas Américas, distante do modelo segregacionista dos EUA ou das tiranias continentais.<sup>21</sup>

É interessante se observar a trama de opiniões e teorias que grassaram na cultura e na política brasileira nesse período. Vale dizer que as teorias racialistas como tentativas de explicação do “atraso do Brasil” colocavam a intelectualidade nacional numa série de impasses. Todavia, aquela relativa simpatia pelo mestiço, começa a se tornar ódio aos negros. A elite enxergava o que chamavam de “inferioridade africana”, em termos de “paganismo” e “barbarismo” cultural. Para dar-lhe mais credibilidade, essa visão começou a ser revestida por sofisticadas teorias raciais, impressas com o selo prestigioso das ciências<sup>22</sup>. Nas palavras de Silvio Romero: “O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de ciência”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup>SCHWARTZ, Lília Moritz. *Previsões são sempre traiçoeiras*: João Batista de Lacerda e o seu Brasil branco. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, Rio de Janeiro, vol.18, n.1, março de 2011. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702011000100013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000100013) Acesso: 27-12-2011.

<sup>22</sup>AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 62.

<sup>23</sup>ROMERO, Sílvio. *Cantos Populares do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954, p. 23.

Além de Sílvio Romero, o médico baiano Nina Rodrigues (1862-1906)<sup>24</sup> foi um dos mais importantes debatedores da questão racial no Brasil, inclusive com repercussões internacionais. Chega a prever uma futura secessão do Brasil, de base racial, entre o Sul (branco) e o Norte (negro e mestiço).<sup>25</sup> Seu olhar extremamente pessimista sobre a composição racial brasileira era apoiada no conceito de degeneração de Agassiz e Gobineau, considerando o mestiço como um degenerado físico e o negro como um dos fatores de nossa inferioridade como povo. Apesar disso, opunha-se à ideia de branqueamento, segundo a qual a miscigenação levaria naturalmente a uma raça branca, pois achava que a mistura racial apenas ajudaria a eliminação do sangue branco na sociedade brasileira. Em sua obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894)<sup>26</sup> procura mostrar que a responsabilidade penal das “raças inferiores” não podia ser tratada como igual ou equivalente a das “raças brancas civilizadas”, uma vez que, segundo ele, as características raciais inatas afetavam o comportamento social e deveriam ser levadas em conta por legisladores e autoridades policiais. Nessa perspectiva, negros e índios deveriam ter sua responsabilidade penal atenuada.

Nessa mesma linha de raciocínio, Ventura (1991) mostra que a concepção determinista tinha uma antiga genealogia no Brasil, o que se verifica facilmente quando consultarmos os relato dos diversos viajantes que visitaram

---

<sup>24</sup> Para um estudo profundo sobre Nina Rodrigues vide CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 3ª edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

<sup>25</sup> MEDEIROS, Carlos Alberto. *Na lei e na raça: legislação e relações raciais, Brasil – Estados Unidos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p. 44.

<sup>26</sup> As edições mais acessíveis são a 3ª, saída pela Companhia Editora Nacional, em 1938, e a seguinte, com apresentação de Afrânio Peixoto, editada pela Livraria Progresso, de Salvador, em 1957.

o país no século XIX. Ainda conforme o mesmo autor, “a natureza tropical e o mundo selvagem são vistos em termos estéticos, como forma de compensar o desapontamento com a sociedade local”<sup>27</sup>. Ventura demonstra ainda que o discurso dos viajantes era dividido entre a idealização e a desilusão com os trópicos.

Mais tarde, a relação entre o clima e a raça seria refeita por Euclides da Cunha (1866-1909), em *Os Sertões* (1902).<sup>28</sup> Para Skidmore (1976)<sup>29</sup>, aí estava a terra inóspita que Buckle tentara descrever, embora o problema fosse, naturalmente, a seca e não a precipitação excessiva, como havia pensado o inglês. No entanto, Euclides da Cunha apesar de considerar a mistura de raças diversas como prejudicial, acreditava que o sertanejo compunha uma raça forte e distinguia dois tipos de mestiçagem:

Este fato destaca fundamentalmente a mestiçagem dos sertões da do litoral. São formações distintas, senão pelos elementos, pelas condições do meio. O contraste entre ambas ressalta ao paralelo mais simples. O sertanejo tomando em larga escala, do selvagem, a intimidade com o meio físico, que, ao invés de deprimir enrije o seu organismo potente, reflete, na índole e nos costumes, das outras raças formadoras apenas aqueles atributos mais ajustáveis à sua fase social incipiente.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991, p. 32.

<sup>28</sup> Para mais detalhes vide REZENDE, Maria José de. *Os Sertões e os (des)caminhos da mudança social no Brasil*. Tempo Social, São Paulo: USP, 13(2), pp. 201-226, novembro de 2001.

<sup>29</sup> SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1976, p. 123.

<sup>30</sup> CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Vol. I. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973, p. 126.

Conforme se pode observar, na concepção do literato do “livro vingador”, a miscigenação no sertão teria sido um fator positivo, favorável à adaptação ao meio, sobretudo, através do sangue indígena. Assim, o mestiço sertanejo “é um retrógado; não é um degenerado”<sup>31</sup>.

Nesta síntese da recepção das teorias raciais europeias no cenário cultural brasileiro pode-se observar, no plano geral, em que debates e disputas estava inserido o escritor João Simões Lopes Neto.

### 3 Simões Lopes Neto, a questão racial e a educação

Na 2ª versão da Conferência *Educação Cívica* (1906), Simões Lopes Neto modifica quase toda a parte final do texto. No intervalo de dois anos entre uma e outra versão, o autor pelotense tomou conhecimento da obra de Manuel Bomfim. Segundo o que se propunha em *América Latina: males de origem* (1905), as teorias racialistas adotadas no Brasil pela maioria dos intelectuais apenas justificavam o atraso do país e o parasitismo das elites nacionais e estrangeiras.

Embora não fique muito claro se ou em que grau Simões aceitava o espectro das teorias deterministas, uma vez que ele citava vários autores representativos dessa orientação de pensamento, entre os quais Taine, se develembrar, como bem atesta a guinada que o escritor encetou na 2ª versão da *Educação Cívica*, que ele manteve uma movimentação dinâmica na construção de suas ideias e projeto, por vezes sendo até tomado como um dispersivo.

Seja como for, um elemento está claro: ele negava a existência entre nós de preconceitos de raça, sob esse aspecto seguia a opinião de Afonso Celso Junior. Tal situação ao contrário de atenuar os conflitos, ao

---

<sup>31</sup> Idem.

escamoteá-los, aumentava a tensão entre as classes e o diversos grupos étnicos na *Belle Époque*.

Aliás, *Belle Époque* é uma expressão um tanto imprecisa do ponto de vista cronológico. A chamada Belle Époque brasileira difere da vigência temporal da francesa e não há consenso entre os autores <sup>32</sup>. O termo deriva do sentimento reinante: viver numa época bela, de paz, sofisticação e progresso. Esse momento aparentava que os avanços da ciência <sup>33</sup> e as conquistas da tecnologia desenhavam um futuro ridente e promissor, cuja tônica seria o pacifismo e a riqueza. Entretanto, o crescimento vertiginoso de algumas nações, parecia cumprir as profecias otimistas, inspirando outros povos a lhes seguir as pegadas para alcançar as primeiras. De outro lado, o acúmulo de poder, técnica e riqueza por parte de um número muito pequeno de povos fazia, de outro lado, com que muitos países se enchessem de temor.

Assim, a competição se acirra. É a chamada Paz Armada <sup>34</sup>. Simões Lopes Neto expõe com clareza sua posição:

---

<sup>32</sup> Para mais detalhes vide: BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil – 1900*. 2ª edição revista e aumentada. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960; FARIA, Gentil Luiz de. *A presença de Oscar Wilde na Belle Époque literária brasileira*. São Paulo: Pannartz, 1988; NEEDELL, Jeffrey. *Belle Époque tropical: sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>33</sup> Cf. BEMOL, Serafim [pseudônimo de Simões Lopes Neto]. *O centenário da Centenária*. A Opinião Pública, Pelotas, 15-07-1913.

<sup>34</sup> “Paz Armada” é um termo usado para descrever um período na história política da Europa, que se estende desde o fim da Guerra Franco-Prussiana até a eclosão da Primeira Guerra Mundial e é caracterizado pelo forte desenvolvimento da indústria bélica das grandes potências e a crescente tensão nas relações internacionais. Esta corrida armamentista entre as potências europeias, auxiliada pelo crescimento da *Belle Époque* do final do século XIX, foi uma das causas mais notáveis da Primeira Guerra Mundial. As contínuas tensões entre os Estados por causa dos conflitos nacionalistas e imperialistas fizeram

Os velhos países da Europa que se proclamam os sacerdotes do tabernáculo da civilização, tem cercado pela boca melíflua da sua diplomacia, nomes especiosos e procederes especiais para a implantação, alargamento, a permanência e suas influências entre os países do além. E a hipocrisia, feroz egoísmo internacional atiram com uma mão o gebrando da benção pela paz, depois que tem na outra o gládio que mais corta. / será sim, ainda por dilatados séculos, a força, a garantia do direito.<sup>35</sup>

As transformações sociais, o modo de vida e os valores se alteram rápida e profundamente. Convivem o luxo e a extrema miséria, a eficiência e a velocidade dos meios de transporte e as abissais distâncias dos grotões brasileiros. Lembremos, pois, que essa fascinação com a velocidade e com a força dos meios de transporte não era nova, estava identificada com o próprio processo de modernização. Já Machado de Assis, com sua fina ironia, trata das ilusões da modernidade no conto *Evolução*<sup>36</sup>, em que aparece a frase emblemática do personagem: "O Brasil é uma criança que engatinha: só começará a andar quando estiver cortado de estradas de ferro". O próprio Simões

---

com que cada Estado destinasse um grande volume de investimento do capital estatal no setor armamentista e na promoção do exército. A indústria bélica aumentou consideravelmente os seus recursos, produzindo novas tecnologias para a guerra. Além disso, quase todas as nações europeias adotaram o serviço militar obrigatório, incentivando, assim, o sentimento nacionalista. Esses gastos militares excessivos resultariam eventualmente em processos de falência nacionais. A política da época foi baseada na ideia expressa pela máxima latina «*Si vis pacem, para bellum*», que significa: "Se queres a paz, prepara-te para a guerra".

<sup>35</sup> LOPES NETO, J. S., ob. cit., 1906, p. 15.

<sup>36</sup> ASSIS, Machado. *Os melhores contos de Machado de Assis*. São Paulo: Ática, 1985, pp. 265-271.

também se envolverá no debate acerca das ferrovias.<sup>37</sup> Do mesmo modo os bondes, sinal de agitação e modernidade, impelem o fluxo das multidões na cidade.<sup>38</sup> Simões também não se furtou de fazer o discurso de inauguração dos bondes elétricos em Pelotas, em 1915, representando a imprensa.<sup>39</sup>

Esses conflitos e vertiginosas mudanças sociais dilaceram as sociedades tradicionais, procurando levá-las ao cosmopolitismo. É também sobre esse fenômeno que o escritor pelotense alerta em sua conferência *Educação Cívica*<sup>40</sup>, pois uma vez esquecidas as tradições folclóricas e a cultura popular a identidade nacional se fragilizaria, deixando o Brasil à mercê dos interesses de nações estrangeiras.

No âmbito político, é frequente à época o discurso recorrente à noção de "civilização versus barbárie". Esse antagonismo é exposto, por exemplo, no livro *De la colonisation chez les peuples modernes* (1874), do francês Paul Leroy-Beaulieu, em que o autor defende o direito de intervenção dos "povos civilizados" nas regiões pouco

---

<sup>37</sup>Para conferir vide o artigo de Simões Lopes Neto: *O transporte de gado em pé*. A Opinião Pública, Pelotas, 06-11-1902.

<sup>38</sup> Muitos escritores escreveram sobre os bondes, uma das mais célebres crônicas é a de Bilac, de 1903. Para conferir vide BILAC, Olavo. *Obras reunidas*. Organização e introdução de Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996. pp. 435-439.

<sup>39</sup>Para conferir vide as notícias veiculadas pelo Diário Popular, Pelotas, em 20 e 22 de outubro de 1915. Mais detalhes sobre os bondes em Pelotas vide MORRISON, Allen. *The Tramways of Pelotas/Rio Grande do Sul state, Brazil*. Disponível em <<http://www.tramz.com/br/ps/ps.html>> Acesso: 20-04-2012; LEON, Zênia de. *Os bondes em Pelotas, a novidade no Rio Grande do Sul*. Disponível em <<http://www.vivaocharque.com.br/interativo/artigo22>> Acesso: 02-10-2015.

<sup>40</sup> LOPES NETO, J. S. *Educação cívica*. Pelotas: União Gaúcha, Grêmio Gaúcho de Bagé, Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, 1906, p. 11.

desenvolvidas do planeta.<sup>41</sup> Foi exatamente em vista do binômio "civilização versus barbárie" que os países desenvolvidos pretendiam extinguir as disputas por meio da guerra, substituindo-a pelas Exposições universais<sup>42</sup> e pelo aumento da fraternidade universal<sup>43</sup>, na utilização de uma só língua – o esperanto<sup>44</sup>. Simões Lopes Neto não concorda com isso, entendendo que essa utopia pacifista é apenas uma “flor de estufa”<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. CLOUGH, Shepard B.; MOODIE, Carol G. *European economic history: documents and readings*, 1965.

<sup>42</sup> Para mais detalhes vide PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Exposições Universais: espetáculos da modernidade do século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1997.

<sup>43</sup>“O Brasil mais do que nenhum dos outros países da sua idade e mais velhos: alia a família a toda a humanidade, consagra o dia 1º de janeiro à paz, ao sossego, ao amor, à hospitalidade que devem existir no mundo, onde os homens todos devem-se respeitar e estimar uns aos outros” (LOPES NETO, J. S. *Terra Gaúcha – Histórias de infância*. Edição de Luís Augusto Fischer. Caxias do Sul: Belas Letras, 2013, p. 184. E também: [...] Garibaldi é um desses homens que são filhos da humanidade: ter pátria é para ele pouco!...todos os homens são irmãos e o planeta é de todos... (LOPES NETO, J. S. *Mercenário-Herói; prostituta-Excelsa!*. In MOREIRA, Ângelo Pires. *A outra face de J. Simões Lopes Neto*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983, p. 72. [1ª edição: A Opinião Pública, Pelotas, 18-11-1913.]

<sup>44</sup> Lázaro Luiz Zamenhof (1859-1917) foi médico oftalmologista e filólogo judeu polonês. Criou o esperanto, a língua artificial mais falada e bem sucedida no mundo. Seus idiomas nativos eram o russo, ídiche e polonês, mas ele também era fluente em alemão. Posteriormente aprendeu francês, latim, grego, hebraico e inglês. Sua obra mais importante é de 1887 e se chama *Essência e futuro da ideia de uma língua internacional*. Trad. Itacir Luchtemberg. Goiânia: Zamenhof, 1988.

<sup>45</sup> LOPES NETO, J. S. *Educação cívica*. Pelotas: União Gaúcha, Grêmio Gaúcho de Bagé, Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, 1906 p. 14.

No Brasil o que se convencionou chamar de *Belle Époque* tropical <sup>46</sup>, da mesma forma que na Europa, se caracterizou pela euforia dos novos tempos anunciadores do progresso <sup>47</sup> e pela modernização em curso, que teve como um de seus marcos a proclamação da República <sup>48</sup>. Observe-se, por sinal, que a instalação do novo regime, seguindo o espírito do tempo, foi um ato deliberado de pacificação, com vistas a amenizar os conflitos entre liberais e conservadores e também entre as elites agrária e urbano-militar. <sup>49</sup> Simões Lopes Neto, embora fosse um republicano histórico, se insurge contra a ideia de que a simples substituição de regime, por si só, possa ser um avanço. <sup>50</sup>

Em seu matiz tropical, a *Belle Époque* brasileira guardará em seu bojo, consideradas as devidas proporções, as mesmas ansiedades, entusiasmos, conflitos e contradições que a europeia. Nesse período a sociedade brasileira efetivamente sofreu um processo de aburguesamento, saindo do espaço familiar para o público,

---

<sup>46</sup> VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>47</sup> Para mais detalhes vide: DIMAS, Antônio. *Tempos eufóricos: análise da revista Kosmos (1904-1909)*. São Paulo: Ática, 1983.

<sup>48</sup> SEVCENKO, Nicolau. *Introdução: o prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso*. In: SEVCENKO, Nicolau (Org.). *História da Vida Privada do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Vol. III, pp. 7-48.

<sup>49</sup> Cf. BELLO, José Maria. *História da República (1889-1954)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

<sup>50</sup> LOPES NETO, J. S. *Educação cívica*. Pelotas: União Gaúcha, Grêmio Gaúcho de Bagé, Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, 1906, p 16.

absorvendo hábitos e valores europeizados<sup>51</sup>, especialmente franceses<sup>52</sup>.

No caso de Pelotas, como é bem sabido, o capital acumulado com a indústria saladeril<sup>53</sup> permitiu à cidade, proporcionalmente, reproduzir o que ocorria na Corte – viver à moda francesa<sup>54</sup>. Essa atmosfera de “opulência e cultura”, para usar a célebre expressão do historiador Mário Osório Magalhães, estava montada sobre o cotidiano dos

---

<sup>51</sup> SODRÉ, Nélson Werneck. *História da burguesia brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

<sup>52</sup>Para mais detalhes vide: AL-ALAM,Caiuá Cardoso. *Pelotas: uma ilha de costumes europeus cercada de penitenciárias escravocratas. A negra forca da Princesa*. Pelotas: Edição do autor/Sebo Icária, 2008, pp. 34-48; PETER,GlendaDimuro.*Influência francesa no patrimônio cultural e construção da identidade brasileira: o caso de Pelotas*. Revista Vitruvius, ano 8, ago. 2007. Disponível em <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/08.087/222>> Acesso: 03-02-2011.

<sup>53</sup> Para mais detalhes vide:MAGALHÃES, Mário Osório. *Opulência e cultura na província de São Pedro do Rio Grande do Sul: um estudo sobre a história de Pelotas (1860-1890)*. Pelotas: UFPel/Livraria Mundial, 1993;MONQUELAT, A. F. *Senhores da carne* (Charqueadores, saladeristas y esclavistas). Pelotas: UFPEL, 2010;MONQUELAT, A. F.; MARCOLLA, V. *José Pinto Martins, o charque e Pelotas*. Desfazendo mitos. Notas a história do continente de São Pedro. Pelotas: Livraria Mundial, 2012, pp. 75-82; *Desfazendo mitos*, ob. cit., pp. 83-86; *Pinto Martins, o mito de um século*, pp. 87-90; *Pinto Martins ou João Cardoso?* ob. cit., pp. 91-96; *Rio Piratini: berço da indústria saladeril?*,ob. cit., pp.99-112; MARQUES, Alvarino. *Evolução das charqueadas rio-grandenses*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1990; MARQUES, Alvarino da Fontoura. *Economia do charque, o charque nas artes, culinária do charque*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1992; MARQUES, Alvarino da Fontoura.*Episódios do ciclo do charque*.Porto Alegre: Edigal, 1987.

<sup>54</sup>MONQUELAT, A. F. *O francesismo pelotense*. Partes 1 e 2. Disponível em <[http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/o\\_francesismo\\_pelotense\\_parte\\_12](http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/o_francesismo_pelotense_parte_12)> Acesso: 26-10-2015.

excluídos<sup>55</sup>. O mesmo Simões Lopes Neto que ao publicar sua Revista do 1º Centenário de Pelotas (1911-1912) transmitira uma imagem desenvolvida e progressista da cidade e em seus *Inquéritos em Contraste* (1913) vai mostrar os escaninhos miseráveis e obscuros da urbe.

Vale dizer que a política implantada, principalmente a partir da República, foi mais um processo de modernização do que de modernidade<sup>56</sup>, isto é, incorporaram-se novas técnicas numa sociedade arcaica social e politicamente, fortalecendo os ímpetos autoritários dos positivistas no Governo.

Simões Lopes Neto percebe claramente esse processo, conforme está em sua conferência *Educação Cívica* (1906), quando reclama do tipo de representação política que está no Parlamento. Da mesma forma, em seu livro escolar *Terra Gaúcha* (2013) aparece uma crítica ao cultivo do bacharelismo como o vício, em grande parte, responsável por essa distorção. Nesse sentido, a educação, mais uma vez, surge como um corretivo às falhas do sistema e da cultura política.

A literatura não estava isenta de todos esses conflitos. Observa-se que muitos historiadores literários ao tratarem do período a que se convencionou chamar de Pré-modernismo, costumam classificar os autores em conservadores e inovadores<sup>57</sup>. Entre os primeiros figura o escritor Coelho Neto (1864-1934), o emblemático representante de uma “literatura oficial”, e nos segundos se assenta Lima Barreto (1881-1922). Essa real oposição tanto no plano estético quanto ideológico, encontra sua

---

<sup>55</sup> Para mais detalhes vide: MONQUELAT, A. F. *Pelotas dos excluídos*. Subsídios para uma história do cotidiano. Pelotas: Livraria Mundial, 2014.

<sup>56</sup> Para a diferenciação vide: FAORO, Raimundo. *A questão nacional e a modernização*. Estudos Avançados, vol.6, n. 14, pp. 7-22, jan./abr. 1992.

<sup>57</sup> Cf. BOSI, Alfredo. *O Pré-Modernismo*, 4ª ed., São Paulo: Cultrix, 1973.

contraditória síntese em Simões Lopes Neto (1865-1916). Tal improvável síntese pode ser demonstrada pelos autores principais (Afonso Celso e José Veríssimo) - antagônicos entre si – que escolheu para fundamentar as ideias de sua *Educação Cívica*.

Não será apenas Afonso Celso Junior, ainda em 1900, o único que enxergará o país sob lentes cor de rosa. Esse imaginário, que tinha precedentes no romantismo, permitirá que Coelho Neto, também muito admirado pelo Velho Capitão<sup>58</sup>, diga no ano da Semana de Arte Moderna: “pátria possuimo-la e a mais formosa entre todas”<sup>59</sup>.

Simões Lopes Neto, assim como Afonso Celso e Coelho Neto, também compartilha do otimismo pelo progresso, mesmo que descreva a vida difícil dos trabalhadores dos subúrbios. Típico homem da *Belle Époque*, seu discurso sobre o progresso incluía, sob a égide da modernização, as transformações urbanísticas, o saneamento, o ecletismo artístico, o sentimento patriótico e a ênfase na educação e na ciência. Basicamente, o interesse dos intelectuais engajados era desvendar os obstáculos que impediam o desenvolvimento nacional e convencer as elites dirigentes a adotar as soluções propostas.

Simões estava, ainda que perifericamente, inserido nessa militância, pois pretendia também examinar os fundamentos históricos da condição do atraso brasileiro, fruto em grande parte, conforme se acreditava da herança

---

<sup>58</sup> Simões dedicou a Coelho Neto uma de suas obras-primas, a lenda do Negrinho do Pastoreio, publicada no jornal Correio Mercantil, de Pelotas, em 26-12-1906, sendo posteriormente incorporada ao *Cancioneiro Guasca* (1910) e às *Lendas do Sul* (1913). Cabe ressaltar que, ainda que numa forma resumida, a lenda consta também no livro escolar *Terra Gaúcha – Histórias de infância* (2013), mais uma vez permitindo-nos inferir a via de mão dupla entre o projeto cívico-pedagógico e a literatura.

<sup>59</sup> COELHO NETO. *O meu dia*. Porto/Portugal: Livraria Chardron, 1922, p. 175.

colonial. Foi uma mudança teórica muito significativa a alteração que fez o escritor da 1ª para a 2ª versão da conferência *Educação Cívica*. Na versão de 1904 estava ainda muito preocupado na elaboração de um material instrucional, o “livro caricioso”<sup>60</sup> para a infância brasileira, enquanto que na de 1906, amplia sua visão, adotando o conceito de parasitismo, provindo de Manoel Bomfim, como mais um fator para explicar as dificuldades do desenvolvimento nacional.

O texto de 1904 dá conta da publicação de um livro didático, enquanto que a 2ª versão é mais ampla, não apenas em extensão, mas em pretensão. A versão de 1906 traz, conforme já se disse, uma nova e significativa referência: Manoel Bomfim, médico sergipano que exerceu o cargo de diretor de instrução pública de Pereira Passos, prefeito do Rio de Janeiro responsável pela reformulação urbana da capital, conhecida como Bota - Abaixo.

No epílogo da conferência *Educação Cívica* (1906), quase repetindo *ipsis literis* o texto de Bomfim, Simões Lopes Neto apela para um tom grandiloquente de louvor à índole cordial e hospitaleira do povo brasileiro, em contraste com outras civilizações.

A “teoria de Brasil”, a que nos referimos de modo sucinto quando tratamos de Simões Lopes Neto como pensador social, foi um esforço em compreender o país em concordância com dois pilares fundamentais, já analisados, quais sejam, a nacionalidade e o progresso. Em decorrência dessa dupla percepção surge um terceiro pilar – o povo. Afinal, este último elemento do tripé era o responsável por dinamizar os outros dois. Para constituir esse povo,

---

<sup>60</sup> “Fazer um livro simples, saudável, cantante, de alegria e caricioso, que os homens rindo da sua singeleza o estimassem; que fosse amado pelas as crianças, que nele, com sua ingênua avidez, fossem bebendo as gotas que se trans formassem mais tarde em torrente alterosa de civismo;” [...]. Apud DINIZ, Carlos. *João Simões Lopes Neto, uma biografia*. Porto Alegre: AGE, 2003, p. 123.

conceito então bastante problemático <sup>61</sup>, era necessário conhecê-lo, sondar-lhe o gênio, tal como quisera o romantismo e, para tanto, caberia atentar para as tradições, o folclore e a cultura popular; tudo isso passando pelo crivo do erudito que devolveria essa produção espontânea ao povo, mas agora com um sentido político-pedagógico <sup>62</sup>.

Essa “teoria de Brasil” de Simões Lopes Neto, em princípio, descarta os possíveis efeitos deletérios da mestiçagem, pois em sua *Educação Cívica* ele afirma claramente que o brasileiro não é um degenerado <sup>63</sup>. Desta maneira pode-se inferir que concede primazia à cultura e, em particular, à educação relativamente às determinações étnicas <sup>64</sup>. Não somente isso. O Autor possui uma visão positiva da miscigenação, tal como está no texto *Quatro cabeças juntas* que consta no livro escolar *Terra Gaúcha* –

---

<sup>61</sup> Para mais detalhes vide NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Estrangeiros em sua própria terra*. Representações do brasileiro (1870-1920). São Paulo: Annablume, 1998.

<sup>62</sup> Para mais detalhes vide NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica*: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX. Brasília: UnB, 2004.

<sup>63</sup> LOPES NETO, J. S. *Educação cívica*. Pelotas: União Gaúcha, Grêmio Gaúcho de Bagé, Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, 1906 p. 13. Para o conceito médico-antropológico de degeneração vide ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. *A teoria da degenerescência na fundação da psiquiatria brasileira*: contraposição entre Raimundo Nina Rodrigues e Juliano Moreira. *Psychiatryonline Brasil*, v. 19, jun. 2014. Disponível em <<http://www.polbr.med.br/ano01/wal1201.php>> Acesso: 27-06-2014.

<sup>64</sup> Para um balanço desse debate vide: ODÁLIA, Nilo. *O ideal de branqueamento da raça na historiografia brasileira*. Contexto, São Paulo: Hucitec, vol. 3, 10/07/1977, pp.127-136. Sobre a questão do branqueamento nas charqueadas vide: MONQUELAT, A. F. *O projeto de branqueamento da mão-de-obra das charqueadas*. Diário da Manhã, Pelotas, 29-06-2014 (Parte 1); 06-07-2014 (Parte 2); 13-07-2014 (Conclusão).

*Histórias infância* (2013) <sup>65</sup>, que nos apresenta a figura do pai de Maio, o menino-narrador, que se mostra homem atento às novidades tecnológicas e um entusiasta aberto da miscigenação, que é vista como a matriz do futuro sucesso dos brasileiros.

## Considerações Finais

Todos esses aspectos fazem com que Simões Lopes Neto possa ser considerado uma fascinante janela para aquele conturbado período de nossa história. Sob um determinado prisma, tem-se o artista que construiu uma obra perene, de elevado nível artístico, para nós hoje evidente, mas que demorou a ser reconhecido - conforme a expressão de Moyses Vellinho: a carreira literária de Simões Lopes Neto foi inteiramente póstuma <sup>66</sup>. No dizer de Flávio Loureiro Chaves, “sua pequena/grande obra escapou ao presente do autor. Era um legado para o futuro” <sup>67</sup>. Sua inovação na estruturação da narrativa, a revolução linguística, anteciparam diversos procedimentos que seriam consagrados pelo Modernismo, sintetizando o mundo rural e a cultura pampeana. De modo geral, ao prestar atenção ao universo campesino, Simões parece estar se movendo em direção contrária à modernização, dando a medida do descompasso entre o Brasil ideal e o país real.

---

<sup>65</sup> LOPES NETO, J. S. *Terra Gaúcha – Histórias de infância*. Edição de Luís Augusto Fischer. Caxias do Sul: Belas Letras, 2013, pp. 181-183.

<sup>66</sup> Cf. VELLINHO, Moysés. *A carreira póstuma de Simões Lopes Neto*. In: BAUMGARTEN, Carlos Alexandre (Org.). *Ensaio literários: Moyses Vellinho*. Porto Alegre: IEL; Corag, 2001. A pesquisadora Cláudia Antunes (2003) e o historiador Mário Osório Magalhães (2006) advogam o reconhecimento em vida de Simões Lopes Neto.

<sup>67</sup> CHAVES, Flávio Loureiro. *Matéria e invenção: ensaios de literatura*. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Disponível em <<http://www.paginadogaucha.com.br/escr/lopesneto.htm>> Acesso em 12-03-2011.

Outro ponto que por meio de Simões Lopes Neto podemos ter um vislumbre das tensões na *Belle Époque* brasileira é a mistura entre a construção da identidade nacional, começada pelo Romantismo, e a ruptura Real-Naturalista. Se o Romantismo buscava nas tradições e no folclore o “gênio popular”- bem como num tipo específico, o índio – o Naturalismo, embora sob pressupostos diversos, também o fez, contudo, filtrando pela lente da “ciência” esse mesmo caldo de cultura. Seu tipo social específico era a massa.

Foi assim na esteira das muitas recolhas e cancioneiros que Simões Lopes Neto publicou seu *Cancioneiro Guasca* (1910). Seu fito foi também o de, inclusive pela lacuna deixada por Sílvio Romero relativamente ao folclore sul-rio-grandense, ao qual uma significativa contribuição foi dada pelos estudos de Koseritz, Apolinário Porto-Alegre e Carlos Teschauer<sup>68</sup>, fixar uma identidade regional com vistas à integração do país<sup>69</sup>.

Fischer (2013) problematiza se o livro escolar *Terra Gaúcha – Histórias de infância* não sofreria de uma fragrante contradição, posto que seu autor pretendia realizar um livro de civismo nacional brasileiro, mas enfatizar a identidade da “terra gaúcha”. Sua explicação, segundo o crítico, pode ser

---

<sup>68</sup> Para mais detalhes vide BORGES, Luís. *Uma teoria sobre o Cancioneiro Guasca*. O Mundo das Letras. Órgão de divulgação da Academia Pelotense de Letras, Pelotas, ano X, n. 103, p. 4, dez. 2010.

<sup>69</sup> Simões reclama que existem baianos, paulistas etc, mas não brasileiros. Fica evidente que não quer suprimir as culturas regionais, mas fortalecê-las e dirigi-las para o fortalecimento da identidade nacional. Para conferir vide LOPES NETO, J. S. *Educação Cívica – Terra Gaúcha*: apresentação de um livro. História da Educação, ASPHE, Pelotas, vol. 13, n. 27, p. 303, jan./abr. 2009.

encontrada no âmbito histórico.<sup>70</sup> Quer me parecer que a explicação é outra e mais simples: não há contradição. O objetivo do autor era marcar a identidade regional e, ao mesmo tempo, inseri-la no congraçamento da brasilidade.

De qualquer modo, a respeito do livro escolar *Terra Gaúcha – histórias de infância* há de se concordar com a seguinte observação:

Nosso pelotense, por ilustre e bem nascido que fosse, nem de longe experimentou tal integração ao circuito cultural dominante no país. Sem forçar a nota, tratava-se de um marginal no circuito em que pretendeu agir em que necessitava agir para viabilizar suas ideias.<sup>71</sup>

É com vistas à integração nacional que traz as virtudes e os heróis da cultura gaúcha para sua alta literatura e para seus livros didáticos.<sup>72</sup> Entre as mais decantadas virtudes do povo gaúcho estava o seu republicanismo. Como outrora dissera Sílvio Romero, que o país fora invadido por “um bando de ideias novas”, propugnava, como também fará o Rio Grande do Sul, o laicismo, as liberdades públicas e a disseminação da educação, enfim, as bandeiras principais do “progresso”.

---

<sup>70</sup> FISCHER, Luís Augusto. *Contexto e natureza de Terra Gaúcha*. In LOPES NETO, J. S. *Terra Gaúcha – Histórias de infância*. Edição de Luís Augusto Fischer. Caxias do Sul: Belas Letras, 2013, pp. 228-230.

<sup>71</sup> FISCHER, Luís Augusto. *Contexto e natureza de Terra Gaúcha*. In LOPES NETO, J. S. *Terra Gaúcha – Histórias de infância*. Edição de Luís Augusto Fischer. Caxias do Sul: Belas Letras, 2013, p. 229.

<sup>72</sup> Para mais detalhes vide: BAVARESCO, Agemir. *O projeto de identidade local, segundo os artigos de fé do gaúcho*. In FÁVERO, Altair Alberto; TROMBETTA, Gerson Luís; RAUBER, Jaime José (Orgs.). *Filosofia e racionalidade. Festschrift em homenagem aos 45 anos do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo/RS*. Passo Fundo: UPF, 2002, pp. 9-23.

Com essas “ideias novas” vieram as teorias racialistas, que justificavam a dominação por parte das Metrôpoles, tanto do ponto de vista cultural-ideológico quanto econômico.

Os “mosqueteiros intelectuais”, título autoproclamado da Geração de 1870, alguns dos quais também próceres da Belle Époque, segundo Sevcenko (2003), embora eivados pelas teorias raciais que vinham da Europa, sob o carimbo de “científicas”, sabiam que concordar com elas nos termos em que haviam sido formuladas na origem, era justificar o atraso e conformar-se com a dominação estrangeira. Seu desafio era, sem abandonar os pressupostos da ciência, que lhes eram tão caros, encontrar uma alternativa para o veredito que condenava os trópicos, primeiro à condição de colônias, e depois ao desaparecimento.

Na representação de quem deveria ser o brasileiro, os mestiços e os negros não serviam, pois tal identidade tinha de corresponder ao tipo representativo da nação – e por isso a própria cultura popular havia de receber um tratamento erudito.<sup>73</sup>

A representação que se fazia do povo o considerava “um estrangeiro em sua própria terra”, segundo a expressão de Naxara (1998), uma vez que a sua imagem fora desenhada por viajantes e cientistas estrangeiros que passaram pelo Brasil e assimilada pelas elites do país.

Simões Lopes Neto, influenciado por suas leituras de José Veríssimo, que se foi abeberar nas ideias de Spencer<sup>74</sup>, também condenava a indisciplina, a indolência e

---

<sup>73</sup> Para mais detalhes vide NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Estrangeiros em sua própria terra*. Representações do brasileiro (1870-1920). São Paulo: Annablume, 1998.

<sup>74</sup> Sobre esse assunto vide: LLOPIS, Rosana. *As leituras de José Veríssimo de Mattos*. Disponível em <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautorais/eixo06/Rosana%20Llopis%20-%20Texto.pdf> Acesso: 02-02-2011.

a apatia do brasileiro. Porém, na contramão da ideologia dominante, em especial a divulgada por Nina Rodrigues<sup>75</sup>, não atribuiu as dificuldades do desenvolvimento nacional à mestiçagem. Tanto assim, que na 2ª versão da *Educação Cívica* (1906), publicada coincidentemente no ano de falecimento do médico baiano, embasado em *América Latina: males de origem* (1905), de Manoel Bomfim, alerta para o desleixo das autoridades, as distorções da representação política e os interesses mesquinhos das elites que colaboravam com o parasitismo<sup>76</sup> imperialista.

Embora se expressando, às vezes até tematicamente, sob o aspecto literário mais próximo de Lima Barreto que de Coelho Neto, a quem tanto admirava, Simões Lopes Neto oscilava entre o sentimento de alguém que não quer expor as mazelas do país, pois dele se ufana, e o acerbo crítico da República, que o decepcionou, do mesmo modo que aos autores de *O triste fim de Policarpo Quaresma* (1915) e dos *Sertões* (1902).

Não estou certo quanto às opções de valorização histórica de Simões Lopes Neto em seu livro escolar *Terra Gaúcha – histórias de infância* (2013) o terem colocado em oposição aos autores integrados, tais como Coelho Neto e Afonso Celso, por exemplo, como supõe Fischer. Ora, a narrativa simoniana não difere tanto assim. Lembremos que o autor de *Rei negro* (1914) ou de *Porque me ufano de meu país*

---

<sup>75</sup> Para uma excelente exposição da vida, obra e pensamento de Nina Rodrigues vide CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 3ª edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

<sup>76</sup> Para uma exposição sintética do conceito de parasitismo em Manoel Bomfim vide ARAÚJO, Homero. *América Latina: males de origem* (comentário). Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano. Disponível em <<http://www.ufrgs.br/cdrom/bomfim/comentarios.htm>> Acesso> 10-07-2014.

(1900) também valorizaram Palmares e a cultura popular, embora sob outro enfoque e com outro tratamento.

Dentro desse quadro histórico e social, num sentido geral, Simões Lopes Neto não se diferencia de outros escritores, também imbuídos de patriotismo, tais como Bilac e Coelho Neto. No entanto, de maneira particular, o próprio autor, certamente, não percebia como os ultrapassava, eis que seguindo certos padrões estéticos da época os tomava como modelos artísticos, modelos que reconhecia, mas não imitava, senão quando redigia seus discursos, conferências e artigos, escritos em pura prosa parnasiana, como com propriedade identificou Chiappini (2001) <sup>77</sup>.

Simões Lopes Neto vai buscar em dois livros as ideias principais que transmitirá em sua conferência *Educação Cívica*. Os livros são *Porque me ufano de meu país* (1900), de Afonso Celso Junior, e *A educação nacional* (cuja 2ª edição, revisada, é de 1906, mesmo ano em que Simões profere sua palestra), de José Veríssimo. É interessante observar que são obras, sob determinado aspecto, antagônicas. A de Afonso Celso é toda forrada de elogios à pátria: nenhuma há mais bela, mais rica, mais nobre. A de Veríssimo, ao contrário, é ácida e crítica, deixando um sabor de pessimismo em relação ao futuro do país. A posição de Simões é um cabo tensionado entre ambos.

A ponte entre o Simões pensador social e o Simões artista ainda está sobre forte cerração. Avistam-se as cabeceiras da ponte, mas é ainda custoso enxergar o percurso. Algo, porém, já se pode dizer. Se o que

---

<sup>77</sup> CHIAPPINI, Lígia. *Trajetória de uma pesquisadora apaixonada*, in MATTOS, Mário (Org.). *Anais do II Seminário de Estudos Simonianos*. Pelotas: UFPEL, 2001, p. 184. Fischer também se refere à linguagem “dura e pura” parnasiana de Simões. Vide FISCHER, Luís Augusto. *Vida e obra de J. Simões Lopes Neto*. In LOPES NETO, J. S. *Contos Gauchescos e Lendas do Sul*. Introdução, fixação de texto e notas de Luís Augusto Fischer. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 36.

sobreviveu foi a obra literária do autor, estou convencido de que esta é tributária do pensador social e do educador. Tributária em que sentido? Não, certamente, apenas como uma etapa preparatória às grandes obras <sup>78</sup>, mas como matriz ideológico-filosófica, albergada no seu projeto cívico-pedagógico, tal como estava na hipótese de Chiappini (1988) e que procurei demonstrar em que consistia no livro que fiz publicar em 2009 <sup>79</sup> e mais detalhadamente em minha tese de doutoramento <sup>80</sup>.

A literatura, assim como tantos de seus outros projetos, a maioria dos quais baldados, inclusive o sonho de publicar livros didáticos, entendo que foi fruto dos estilhaços de seu projeto originário - o cívico-pedagógico.

Nessa direção, é que se pode apreender que no seio desse ideário geral, próprio dos intelectuais da *Belle Époque*, alguns sob o forte influxo positivista, principalmente, no Rio Grande do Sul sob o Castilhismo e seus continuadores. Essa mobilização, em termos de programa de disseminação da educação, não se restringiu ao Brasil, mas circulava em âmbito continental <sup>81</sup>.

A originalidade de Simões Lopes Neto, apesar de homem bastante integrado ao ideário dos intelectuais de seu tempo, está em que ele vislumbrou a cultura regional e

---

<sup>78</sup> FISCHER, Luís Augusto. *Vida e obra de J. Simões Lopes Neto* In LOPES NETO, J. S. Contos Gauchescos e Lendas do Sul. Introdução, fixação de texto e notas de Luís Augusto Fischer. Porto Alegre: L&PM, 2012, pp. 23-38. Para um comentário a respeito da posição de Fischer vide: BORGES, Luís. *Coçando as minhas "pugas"* (1ª Parte). Diário da Manhã, Pelotas, 21/22-04-2013; Conclusão, 28-04-2013.

<sup>79</sup> Para mais detalhes vide BORGES, Luís. *O projeto cívico-pedagógico de João Simões Lopes Neto*. Pelotas: UFPEL, 2009.

<sup>80</sup> João Simões Lopes Neto, o pensador social e a educação: breve estudo sobre a conferência *Educação Cívica*. Pelotas: FAE/UFPEL, 2014. Tese de doutoramento em História da Educação.

<sup>81</sup> ARRIADA, Eduardo. *Uruguay y Brasil: influencias e aproximaciones* em el campo intelectual. Inédito.

a literatura regionalista como um veículo de assimilação e adaptação desse mesmo programa, visando contribuir no processo de resolução das tensões entre região e nação, indispensável para viabilizar a modernização do país.

A disseminação da educação, em particular da educação cívica, num sentido mais amplo que a simples criação de escolas, pretendia superar o conceito de “estado positivo” da evolução da sociedade, o que implicava também no questionamento da própria troca de regime político<sup>82</sup>, pois a República era vista, em si mesma, como uma natural evolução institucional, panaceia para os vícios imperiais.

A alta literatura de Simões Lopes Neto, toda calcada nas fontes folclóricas e históricas, alberga uma filosofia da história e uma teoria de Brasil. Sua filosofia da história estava vinculada à ideia de que à evolução da humanidade devem os indivíduos e as nações contribuir de todas as formas, sob pena de serem aniquiladas. A Teoria de Brasil era uma visão de conjunto, que se liga ao amplo diapasão de suas preocupações sociais.

João Simões Lopes Neto não quer apenas identificar este ou aquele problema mais imediato, mostrando soluções superficiais, tais como a mera publicação de materiais instrucionais. O autor traça complexas intersecções para explicar de onde viemos, como chegamos a ser quem somos e qual o destino do Brasil no concerto das nações. A educação surge como a categoria articuladora de todo o seu pensamento, desde a questão econômica até a organização da linguagem. Não por acaso, sua forma privilegiada de expressão, a arte literária, e mais do que isso, a concepção de que o mundo da linguagem é o próprio mundo da cultura, torna-se, numa

---

<sup>82</sup> LOPES NETO, J. S. *Educação cívica*. Pelotas: União Gaúcha, Grêmio Gaúcho de Bagé, Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, 1906 p. 16.

acepção mais global, a narrativa da própria história dos homens.

À Filosofia da História e à Teoria do Brasil amalgamaram o ideário em voga entre os intelectuais de seu tempo: a literatura como missão, para utilizar a expressão de Sevcenko (2003). Sua arte literária está estruturada sobre os andaimes histórico-filosóficos. No entanto, sua construção foi tão bem elaborada artisticamente que eles ficaram invisíveis.

É somente quando estudamos atentamente sua obra não literária expressa em artigos jornalísticos, conferências e discursos, bem como em seu engajamento social, em que figura a campanha que realizou em suas viagens pelo estado com a palestra *Educação Cívica*, é que podemos, com mais clareza, identificar os elementos que passaram à literatura, sem a contaminação visível dos andaimes.

Com isso não se quer dizer que o pensador social e o educacionista, apenas sob outro disfarce narrativo se espelharam no escritor. Quer me parecer que, ao contrário, o artista foi mais longe em sua liberdade criadora, uma vez que ultrapassando a prosa parnasiana, pode dar vazão à missão assumida sem trair a arte, uma vez que enquanto homem voltado aos problemas sociais e educacionais tinha de limitar-se aos argumentos de autoridade, seja dos sábios de nomeada, seja aos princípios da ciência positiva.

O que se pode perceber, conforme se procurou demonstrar ao longo deste ensaio, é que a educação ocupa um lugar central em seu pensamento e no conjunto de sua obra (mesmo quando está invisível), possibilitando uma dialética entre a dinâmica social e o papel da arte e do artista. Em suma, para Simões Lopes Neto, a educação cívica é causa e efeito. Em sua ausência, não só dos currículos escolares, mas da cultura brasileira é causa de muitos males, deixando a nação perigosamente à mercê de outras mais poderosas. A falta de incentivo à educação

cívica permite que toda a riqueza natural e cultural do país seja desperdiçada, pois o cosmopolitismo condena à morte as tradições populares e com elas a identidade nacional, levando a que o “gênio do povo” fique obliterado, impedindo a constituição de um projeto político-pedagógico rumo à modernização.

O escritor João Simões Lopes Neto ao retomar o projeto romântico, como fizera a Geração de 1870, aderindo às alterações dos intelectuais nacionalistas e modernizadores da *Belle Époque*, ele o faz de modo singular: pretende o despertar da consciência cívica não apenas como ideologia, mas como uma concepção político - estético - filosófica, que em conjunto com a arte, cujo acesso se dá pela educação, enfatiza a história e a cultura popular<sup>83</sup>.

## Referências

AL-ALAM, Caiuá Cardoso. Pelotas: uma ilha de costumes europeus cercada de penitenciárias escravocratas. A negra força da Princesa. Pelotas: Edição do autor/Sebo Icária, 2008.

ARARIPE JUNIOR. *Sílvio Romero polemista*. Disponível em <<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=28920>> Acesso: 24-05-2014.

---

<sup>83</sup> Fischer afirma que se pode dividir a vida de João Simões Lopes Neto em duas etapas: entre 1884-1904, quando temos um empresário e um dramaturgo de comédias ligeiras, e entre 1904 até o final de sua vida, em que já falido, aparece “um devoto da cultura popular, particularmente aquela de origem rural”. FISCHER, Luís Augusto. *Vida e obra de J. Simões Lopes Neto*. In LOPES NETO, J. S. *Contos Gauchescos e Lendas do Sul*. Introdução, fixação de texto e notas de Luís Augusto Fischer. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 24.

ARAÚJO, Homero. *América Latina: Males de origem* (comentário). Antologia de textos fundadores do comparatismo literário interamericano. Disponível em

<<http://www.ufrgs.br/cdrom/bomfim/comentarios.htm>> Acesso> 10-07-2014.

ARRIADA, Eduardo. *Uruguay y Brasil: influencias e aproximaciones em el campo intelectual*. Inédito.

ASSIS, Machado de. *Os melhores contos de Machado de Assis*. São Paulo: Ática, 1985.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BAVARESCO, Agemir. *O projeto de identidade local, segundo os artigos de fé do gaúcho*. In FÁVERO, Altair Alberto; TROMBETTA, Gerson Luís; RAUBER, Jaime José (Orgs.). *Filosofia e racionalidade. Festschrift em homenagem aos 45 anos do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo/RS*. Passo Fundo: UPF, 2002, pp. 9-23.

BELLO, José Maria. *História da República (1889-1954)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

BEMOL, Serafim [pseudônimo de Simões Lopes Neto]. *O centenário da Centenária*. A Opinião Pública, Pelotas, 15-07-1913.

BILAC, Olavo. *Obra reunida*. Organização e introdução de Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

BORGES, Luís. *Coçando as minhas “pulgas”* (1ª Parte). Diário da Manhã, Pelotas, 21/22-04-2013; Conclusão, 28-04-2013.

BORGES, Luís. *João Simões Lopes Neto, o pensador social e a educação: breve estudo sobre a conferência Educação Cívica*. Pelotas: FAE/UFPEL, 2014. Tese de doutoramento em História da Educação.

BORGES, Luís. *O projeto cívico-pedagógico de João Simões Lopes Neto*. Pelotas: UFPEL, 2009.

BORGES, Luís. *Uma teoria sobre o Cancioneiro Guasca*. O Mundo das Letras. Órgão de divulgação da Academia Pelotense de Letras, Pelotas, ano X, n. 103, p. 4, dez. 2010.

BOSI, Alfredo. *O Pré-Modernismo*, 4ª ed., São Paulo: Cultrix, 1973.

BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil – 1900*. 2ª edição revista e aumentada. Riode Janeiro: José Olympio, 1960.

CHAVES, Flávio Loureiro. *Matéria e invenção: ensaios de literatura*. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Disponível em  
<<http://www.paginadogaucha.com.br/escr/lopesneto.htm>> Acesso em 12-03-2011.

CHIAPPINI, Lígia. *Trajetória de uma pesquisadora apaixonada*, in MATTOS, Mário (Org.). *Anais do II Seminário de Estudos Simonianos*. Pelotas: UFPEL, 2001.

CLOUGH, Shepard B.; MOODIE, Carol G. *European economic history: documents and readings*, 1965.

COELHO NETO. *O meu dia*. Porto/Portugal: Livraria Chardron, 1922.

CORREIA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 3ª edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

COUTINHO, Afrânio. *A tradição afortunada*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.

COUTY, Louis. *O Brasil em 1884: Esboços sociológicos*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília: Senado Federal, 1984..

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Vol. I. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973..

DIMAS, Antônio. *Tempos eufóricos: análise da revista Kosmos (1904-1909)*. São Paulo: Ática, 1983.

DINIZ, Carlos. *João Simões Lopes Neto, uma biografia*. Porto Alegre: AGE, 2003.

FAORO, Raimundo. *A questão nacional e a modernização*. Estudos Avançados, vol.6, n. 14, pp. 7-22, jan./abr. 1992.

FARIA, Gentil Luiz de. *A presença de Oscar Wilde na Belle Époque literária brasileira*. São Paulo: Pannartz, 1988.

FISCHER, Luís Augusto. *Contexto e natureza de Terra Gaúcha*. In LOPES NETO, J. S. *Terra Gaúcha – Histórias de infância*. Edição de Luís Augusto Fischer. Caxias do Sul: Belas Letras, 2013, pp. 228-230.

FISCHER, Luís Augusto. *Vida e obra de J. Simões Lopes Neto*  
In LOPES NETO, J. S. Contos Gauchescos e Lendas do Sul. Introdução, fixação de texto e notas de Luís Augusto Fischer. Porto Alegre: L&PM, 2012, pp. 23-38.

LEON, Zênia de. *Os bondes em Pelotas, a novidade no Rio Grande do Sul*. Disponível em <<http://www.vivaocharque.com.br/interativo/artigo22>> Acesso: 02-05-2012.

LLOPIS, Rosana. *As leituras de José Veríssimo de Mattos*. Disponível em <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuaiscoautorais/eixo06/Rosana%20Llopis%20-%20Texto.pdf>> Acesso: 02-02-2011.

LOPES NETO, J. S. *Educação Cívica* – Terra Gaúcha: apresentação de um livro. História da Educação, ASPHE, Pelotas, vol. 13, n. 27, p. 303, jan./abr. 2009.

LOPES NETO, J. S. *Educação cívica*. Pelotas: União Gaúcha, Grêmio Gaúcho de Bagé, Grêmio Gaúcho de Porto Alegre, 1906.

LOPES NETO, J. S. *Mercenário-Herói; prostituta-Excelsa!* In MOREIRA, Ângelo Pires. A outra face de J. Simões Lopes Neto. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1983, pp. 68-69.

LOPES NETO, J. S. *Terra Gaúcha – Histórias de infância*. Edição de Luís Augusto Fischer. Caxias do Sul: Belas Letras, 2013.

---

LOPES NETO, J. S. *O transporte de gado em pé*. A Opinião Pública, Pelotas, 06-11-1902.

MAGALHÃES, Mário Osório. *Opulência e cultura na província de São Pedro do Rio Grande do Sul: um estudo sobre a história de Pelotas (1860-1890)*. Pelotas: UFPel/Livraria Mundial, 1993.

MARQUES, Alvarino da Fontoura. *Economia do charque, o charque nas artes, culinária do charque*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1992.

MARQUES, Alvarino da Fontoura. *Episódios do ciclo do charque*. Porto Alegre: Edigal, 1987.

MARQUES, Alvarino. *Evolução das charqueadas rio-grandenses*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1990.

MEDEIROS, Carlos Alberto. *Na lei e na raça: legislação e relações raciais, Brasil – Estados Unidos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MENDONÇA, Carlos Sussekind de. *Sílvio Romero: sua formação intelectual (1851-1880)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

MONQUELAT, A. F. *O francesismo pelotense*. Partes 1 e 2. Disponível em <[http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/o\\_francesismo\\_pelotense\\_parte\\_12](http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/o_francesismo_pelotense_parte_12)> Acesso: 26-10-2015.

MONQUELAT, A. F. *O projeto de branqueamento da mão-de-obra das charqueadas*. Disponível em <[http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/o\\_projeto\\_de\\_branqueamento\\_da\\_mao\\_de\\_obra\\_das\\_charqueadas](http://www.amigosdepelotas.com.br/blog/o_projeto_de_branqueamento_da_mao_de_obra_das_charqueadas)> Acesso: 05-06-2014.

MONQUELAT, A. F. *O projeto de branqueamento da mão-de-obra das charqueadas*. Diário da Manhã, Pelotas, 29-06-2014 (Parte 1); 06-07-2014 (Parte 2); 13-07-2014 (Conclusão).

MONQUELAT, A. F. *Pelotas dos excluídos*. Subsídios para uma história do cotidiano. Pelotas: Livraria Mundial, 2014.

MONQUELAT, A. F. *Senhores da carne* (Charqueadores, saladeristas y esclavistas). Pelotas: UFPEL, 2010.

MONQUELAT, A. F.; MARCOLLA, V. *José Pinto Martins, o charque e Pelotas*. Desfazendo mitos. Notas a história do continente de São Pedro. Pelotas: Livraria Mundial, 2012.

MORAES FILHO, Evaristo de. *O pensamento político-social de Sílvio Romero*. . In

ROMERO, Sílvio. *Realidade e ilusões do Brasil: parlamentarismo e presidencialismo e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1979.

MORRISON, Allen. *The Tramways of Pelotas/Rio Grande do Sul state, Brazil*. Disponível em <<http://www.tramz.com/br/ps/ps.html>> Acesso: 20-04-2012.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo e sensibilidade romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília: UnB, 2004.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Estrangeiros em sua própria terra*. Representações do brasileiro (1870-1920). São Paulo: Annablume, 1998.

NEDELL, Jeffrey. *Belle Époque tropical: sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. *A teoria da degenerescência na fundação da psiquiatria brasileira: contraposição entre Raimundo Nina Rodrigues e Juliano Moreira*. Psychiatryonline Brasil, v. 19, jun. 2014. Disponível em <<http://www.polbr.med.br/ano01/wal1201.php>> Acesso: 27-06-2014.

ODÁLIA, Nilo. *O ideal de branqueamento da raça na historiografia brasileira*. Contexto, São Paulo: Hucitec, vol. 3, 10/07/1977, pp.127-136.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Exposições Universais: espetáculos da modernidade do século XIX*. São Paulo: Hucitec, 1997.

PETER, Glenda Dimuro. *Influência francesa no patrimônio cultural e construção da identidade brasileira: o caso de Pelotas*. Revista Vitruvius, ano 8, ago. 2007. Disponível em <<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/08.087/222>> Acesso: 03-02-2011.

RABELO, Sílvio. *Itinerário de Sílvio Romero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

RAEDERS, George. *O inimigo cordial do Brasil: o Conde de Gobineau no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

REIS, Antônio Simões dos. *Bibliografia da História da literatura brasileira de Sílvio Romero*. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944.

REZENDE, Maria José de. *Os Sertões e os (des)caminhos da mudança social no Brasil*. Tempo Social, São Paulo: USP, 13(2), pp. 201-226, novembro de 2001.

RODRIGUES, Petrônio. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac, 2003.

ROMERO, Sílvio. *Cantos populares do Brasil*. Tomo I. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1954.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 3ª edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

SCHNEIDER, Alberto Luiz. *Sílvio Romero, hermenêuta do Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Lília Moritz. *Previsões são sempre traiçoeiras: João Batista de Lacerda e o seu Brasil branco*. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, Rio de Janeiro, vol.18, n.1, março de 2011. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702011000100013](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000100013) Acesso: 27-12-2011.

SEVCENKO, Nicolau. *Introdução: o prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso*. In:

SEVCENKO, Nicolau (Org.). *História da Vida Privada do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Vol. III, pp. 7-48.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SODRÉ, Nélson Werneck. *História da burguesia brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

VELLINHO, Moysés. *A carreira póstuma de Simões Lopes Neto*. In: BAUMGARTEN, Carlos Alexandre (Org.). *Ensaios literários: Moyses Vellinho*. Porto Alegre: IEL; Corag, 2001.

# O ensino de História da África e a gênese do elo com o Brasil

---

*Mateus de Oliveira Couto\**

## **Introdução**

O objetivo do ensaio foi elencar alguns elementos impeditivos ao cumprimento da legislação (lei 10.639/2003), descrever acontecimentos históricos velados da História do Brasil e analisar um dos principais elos históricos entre a África e o Brasil, o tráfico de trabalhadores escravizados. Não é finalidade deste trabalho, proporcionar e discutir o histórico sobre a valorização e os debates que ocorreram no Brasil, referentes às temáticas vinculadas à África, como os Congressos afros brasileiros.

## **A legislação e seus entraves**

A lei 10.639/2003, que entrou em vigor há mais de dez anos ainda encontra, salvo algumas exceções, uma série de problemas para a sua efetivação pelas instituições de ensino, assim como para a sua fiscalização pelos órgãos competentes. Para enfatizar a sua importância e ampliar o leque de temas, o governo federal publicou em 2008 a Lei 11.645/2008, igual à anterior (10.639/2003) e incluiu as temáticas indígenas.

Neste trabalho a ênfase dada foi na Lei 10.639/2003. O texto legislativo que obriga os

---

\* Professor efetivo do Instituto Federal Sul-Rio-Grandense e doutorando em história pelo PPGH/PUCRS.

estabelecimentos educacionais que desenvolvem a Educação Básica, diz que estes deveriam tratar os estudos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira, sobretudo nas disciplinas de Educação Artística, Literatura e História brasileira.

No entanto, a legislação não estabelece motivação à formação dos profissionais e sua devida qualificação e capacitação com o intuito de atuar com essas temáticas. Além disso, a fiscalização dos organismos responsáveis ainda se apresenta insuficiente. O que ocorre, esporadicamente, é uma denúncia, principalmente ao Ministério Público, para que seja executado o instituído em Lei.

Em boa parte dos cursos de formação de professores não há um trabalho efetivo sobre a História da África e dos africanos. Exemplo disso encontra-se nos cursos de História, cuja disciplina de História da África entrou na grade dos conteúdos obrigatórios, somente após a promulgação da referida Lei. Com isso, ainda existem poucos estudiosos, especialistas no tema, o que dificulta o seu desenvolvimento.

Sobre as dificuldades na aplicabilidade da legislação em tela se destaca os historiadores, Arilson dos Santos Gomes e Margaret M. Bakos:

A Lei 10.639/03 instaurou nos currículos escolares a obrigatoriedade do ensino sobre a História e a Cultura Africanas e Afro-Brasileiras nos estabelecimentos de educação básica, oficiais e particulares de nosso país. Entretanto, representantes dos movimentos sociais constantemente reclamam que essa lei, desde a sua publicação, datada do ano de 2003, não vem sendo aplicada. Por sua vez, representantes das Secretarias Municipais de Educação do Estado do Rio Grande do Sul, por intermédio dos professores, manifestam que a falta de aplicação se deve, em parte, à

---

indisponibilidade de materiais didáticos específicos, além de pouca oferta de cursos de formação visando à preparação dos docentes ao atendimento da demanda instaurada a partir dessa lei.<sup>1</sup>

Dentre os obstáculos para a execução da Lei 10.639/03 e a ausência de medidas para solucionar esses problemas, subjaz o interesse político de não incentivar o estudo e o conhecimento sobre a verdadeira História do Brasil. Um povo que não tem cultura, nem conhecimento de sua própria história fica refém de políticos corruptos que buscam enriquecimento próprio e não representam seus eleitores.

Para se realizar as mudanças sociais e econômicas que o País necessita, tornar-se-ia de fundamental importância apresentar sua população instruída e com índices significativos nos diferentes graus e modalidades de educação.

O artigo 26-A da Lei 10.639/2003, no inciso 1 exara que o conteúdo programático das disciplinas incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

Na realidade essa legislação traz em si, um certificado revelador de que a História do Brasil tem sido mal trabalhada nas escolas, visto que todos esses itens fazem parte diretamente da sua história. Não é por acaso que o Brasil é o maior país que tem descendentes de africanos no mundo. A economia brasileira até 1888 se baseou, quase que exclusivamente, no trabalho escravizado.

---

<sup>1</sup> GOMES, Arilson dos Santos e BAKOS, Margaret M. Aspectos históricos da Lei 10639/03 e a história e cultura afro-brasileira a partir de relatos dos viajantes europeus. *Momento*, v. 22, n. 2, jul./dez. 2013. p. 20.

No Brasil não havia nenhuma atividade que não fosse desenvolvida pelos trabalhadores cativados, tanto no período Colonial (1530-1815), quanto, Imperial (1822-1889).

Portanto, criar uma Lei com a obrigatoriedade de estudos das temáticas que a acompanham, evidencia o desconhecimento da verdadeira trajetória histórica, tanto nos âmbitos econômicos, sociais, culturais e políticos do país.

Com a publicação das legislações (10.639/2003 e 11.645/2008), as editoras em conjunto com os autores acrescentaram nos livros didáticos, capítulos referentes à História da África. Contudo, pode-se observá-los sem a contextualização adequada que conduza os leitores/estudantes a uma maior compreensão sobre o assunto.

### **Máscaras da História**

Alguns acontecimentos históricos são mascarados, atualmente, nas cadeiras escolares e nos livros didáticos por serem vinculados a movimentos sociais articulados pelos setores mais humildes ou por terem ligação com os cativos. Como exemplo disso tem-se: a Conjuração Baiana ou Revolta dos Alfaiates (Bahia – 1798), Revolta dos Malês (Bahia – 1835), Revolução Farroupilha (Batalha de Porongos – 1844), a Guerra do Paraguai (1864-70) e o movimento abolicionista.

No final do século XVIII, ocorreu no Brasil Colônia, uma série de insurreições contra o domínio português, que tinham como objetivo a separação da colônia com relação à metrópole e a sua emancipação política. A historiografia tradicional elegeu Joaquim José da Silva Xavier como o grande líder que lutou pela independência do País; não é por acaso que a data da morte de Tiradentes (21 de abril de 1792) é feriado nacional.

Entretanto, a sua figura ficou modificada, inclusive na fisionomia, pois a Inconfidência Mineira (1789) foi uma revolta da elite mineradora que reivindicava o fim da cobrança dos impostos atrasados, a *derrama*.

Nesse mesmo contexto, a Conjuração Baiana foi igualmente um movimento a favor da separação da colônia em relação à metrópole, Portugal. Essa revolta foi promovida pelos setores sociais humildes, como alfaiates, artesãos, trabalhadores escravizados, negros livres e soldados. Seus principais líderes João de Deus, Luís Gonzaga, Manuel Faustino, Lucas Dantas foram condenados à morte na forca e esquartejados e nem por isso são lembrados.

Nos livros didáticos mais antigos de História há mais espaço para a foto do Tiradentes e, consequentemente, para a Inconfidência Mineira, do que para a Conjuração Baiana.

O período Regencial (1831-1840) foi o mais conturbado da História do Brasil. Nessa época estourou uma série de motins e revoltas em todo o Império, mas os manuais didáticos, na sua imensa maioria, abordam apenas a Sabinada (Bahia – 1837), Cabanagem (Grão-Pará – 1835), Balaiada (Maranhão – 1838) e a Guerra dos Farrapos (Rio Grande do Sul – 1835); na Bahia, a Revolta dos Malês, em janeiro de 1835, foi uma das maiores rebeliões escravas urbanas ocorridas no continente americano e, nem por isso, os manuais didáticos a contemplam.

Em *Rebelião Escrava no Brasil*, de 1987, o historiador João José Reis abordou sobre a insurreição cativa:

Na noite do dia 24 para 25 de janeiro de 1835, um grupo de escravos de origem africana ocupou as ruas de Salvador, Bahia, e durante mais de três horas enfrentou soldados e civis armados. Os organizadores do levante eram “malês”, como eram

conhecidos na Bahia da época os africanos muçulmanos.

Embora durasse pouco tempo, foi o levante de escravos urbanos mais sérios, ocorrido nas Américas. Centenas de africanos participaram, cerca de 70 morreram e mais de 500, numa estimativa conservadora, foram depois punidos com pena de morte, prisão, açoites e deportação.<sup>2</sup>

Ainda no período das Regências ocorreu no Rio Grande do Sul, a Guerra dos Farrapos, movimento da elite rio-grandense que buscou diminuir os impostos sobre o charque produzido na província sulina, aumentar os tributos pagos pelos platinos para vender o mesmo produto para a região cafeeicultora, nomear o presidente provincial e abrandar o valor pago pela légua quadrada de terra.

Todavia, mesmo sendo uma revolta de estancieiros e charqueadores, os trabalhadores escravizados pegaram em armas com a promessa de liberdade após o conflito. Na madrugada de 14 de novembro de 1844, no Cerro de Porongos, atualmente município de Pinheiro Machado, no Rio Grande do Sul, os trabalhadores escravizados foram exterminados, o que o historiador Moacir Flores denominou de *traição de porongos*.<sup>3</sup>

Em *A pia e a cruz*, foi debatido a respeito da polêmica de Porongos:

Episódio polêmico da Guerra dos Farrapos, a batalha de Porongos, em 1844, demonstrou que a república rio-grandense não era abolicionista, pois dos mais de mil soldados que estavam lá, houve

---

<sup>2</sup> REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 7

<sup>3</sup> FLORES, Moacyr. *Negros na Revolução Farrroupilha - Traição de Porongos e farsa em Ponche Verde*. Porto Alegre: EST, 2004.

---

cem mortos, 333 prisioneiros e 14 feridos, a imensa maioria afro descendentes.<sup>4</sup>

Essa passagem importante da República Riograndense, não é debatida nas obras didáticas voltadas ao ensino básico. Também, por sua vez, as obras referidas corroboram que os farroupilhas, na sua maioria escravista, eram abolicionistas, o que não é verdade.

A Guerra do Paraguai foi o mais longo conflito ocorrido no continente latino americano e reuniu três países – Argentina, Brasil e Uruguai, contra o Paraguai. As hostilidades tiveram início no final de 1864 e prolongaram-se até 1870. Desde o início do século 19, a partir dos processos de emancipação política dessas nações, as disputas pela navegabilidade do rio da prata, pelos rebanhos de gado e pelas terras platinas se intensificaram.

Tudo isto ocasionou uma série de conflitos, sobretudo com a Guerra Cisplatina (1825-28) que se prolongou até 1870, com a fim da Guerra da Tríplice Aliança.

O Brasil, até o conflito, não possuía um exército regular atuante, já que a segurança do Império ficava sob a responsabilidade da Guarda Nacional, criada em 1831 e era submetida ao Ministério da Justiça. Frente a tal situação, o governo necessitava mobilizar a população para combater na Guerra.

Desse modo, foi criado o corpo de Voluntários da Pátria, em janeiro em 1865. No entanto, as dificuldades de recrutamento fizeram com que as autoridades recorressem aos cativos. O governo pagava uma quantia referente à sua alforria e enviava o liberto para os campos de batalha. O ex-trabalhador escravizado transformado em *soldado-cidadão*

---

<sup>4</sup> COUTO, Mateus de Oliveira. A pia e a cruz: A demografia dos trabalhadores escravizados em Herval e Pelotas (1840-1859). Passo Fundo: UPF Editora, 2011.p. 120.

enfrentou dificuldades, de variadas naturezas e maneiras para conquistar a sua liberdade.

Segundo os livros didáticos, essa Guerra repercutiu no Brasil com a propaganda republicana e o fortalecimento do exército como instituição militar com projeções políticas e econômicas; inclusive foram os militares que proclamaram a república em 1889. Os manuais citam a participação dos negros escravizados libertos e os livres, mas não debatem, em nenhum momento as privações que os mesmos sofreram no front.<sup>5</sup>

O movimento abolicionista granjeou intensa força nos últimos vinte anos do Império; nessa conjuntura atuaram alguns parlamentares e alguns abolicionistas como Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Luís Gama, André Rebouças, dentre outros. Além dessas lideranças, a abolição não aconteceria sem as associações, que compravam a alforria dos trabalhadores escravizados e sem a participação dos próprios cativos, que boicotavam o trabalho, que se refugiavam em comunidades quilombolas.

Nesse cenário, fundamentalmente na província de São Paulo, os *caifazes*, grupo que tinha como principal meta a libertação dos cativos, atuava de forma positiva, do ponto de vista social heterogêneo.

Os *caifazes* eram formados por artesãos, farmacêuticos, cocheiros, negociantes, estudantes de direito negros, brancos e mulatos. Eles denunciavam através do seu jornal *A redenção*, os horrores da escravidão e incitavam a população para combater essa prática. Defendiam os cativos judicialmente, promoviam atos públicos e coletavam dinheiro para a compra das alforrias;

---

<sup>5</sup> Sobre a participação dos cativos libertos na Guerra do Paraguai ver: SALLES, Ricardo. Guerra do Paraguai: escravidão e cidadania na formação do exército. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990 e SOUSA, Jorge Prata. Escravidão ou morte: os escravos brasileiros na Guerra do Paraguai. Rio de Janeiro: Mauad: ADESA, 1996.

perseguiam os capitães do mato e denunciavam os abusos cometidos pelos escravistas.

A historiadora Emília Viotti da Costa, em sua obra *A abolição* destacou:

Os *caifazes* operavam, tanto em São Paulo, quanto no interior das províncias instigando os escravos a fugir, fornecendo-lhes os meios; protegendo-os durante a fuga. Retiravam-nos das fazendas onde viviam, para empregá-los em outras como assalariados. Encaminhavam-nos para pontos seguros, onde poderiam escapar à perseguição de seus senhores. Um desses lugares era o famoso Quilombo Jabaquara que se formara nos morros dos arredores de Santos. Este quilombo chegaria a reunir mais de 10 mil escravos fugidos.<sup>6</sup>

Nos livros didáticos, a abolição do trabalho escravizado é apontada como um ato decorrente das pressões inglesas para o seu fim e os trabalhadores escravizados, considerados vítimas do jogo político que levou a lei Áurea em 1888. Nesses materiais que orientam os estudantes brasileiros não aparece que a abolição também foi uma luta e uma conquista dos trabalhadores escravizados, também não se vislumbra a atuação dos *caifazes*.

### **Tráfico Negroiro: O elo entre a África e o Brasil**

O comércio de cativos era praticado por Portugal desde 1444, quando os lusitanos chegaram à Senegâmbia. Em *Comércio proibido de escravos*, de 1988, o historiador Luís Henrique Dias Tavares apontou que:

---

<sup>6</sup> COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 8ªEd. São Paulo: Ed. da UNESP, 2008. p. 112;

No contexto do século XV, Portugal chegou à África e ocupou Arguim (Cabo Branco), de onde progrediu sobre as ilhas do Cabo Verde, Senegal, Gâmbia, Cachel, Bissau, Costa da Pimenta, Costa do Ouro e Costa dos Escravos. Ia construindo fortes e comercializando tudo o que encontrava, destacando-se: ouro, marfim, pimenta e escravos.<sup>7</sup>

A partir de 1547, a Inglaterra utilizou-se do comércio de seres humanos e, durante séculos, obteve grandes lucros com ele.

Em, *O tráfico negreiro e a diplomacia britânica*, de 1998, Alfredo Carlos Teixeira Leite salientou:

Por séculos a Inglaterra teve, no tráfico negreiro, uma de suas principais fontes de enriquecimento, que ensejou que ela se tornasse a mais poderosa potência marítima do mundo, em todo o século XIX e meados do XX. Essa posição permitiu-lhe [...] impor, sem quase nenhum questionamento, seus pontos de vista a todas as nações latino-americanas, cujos povos estavam despertando no sentido de obterem a emancipação política de sua pátria no início do século XIX.

Segue o historiador e militar nascido no Rio de Janeiro em 1926:

Desde 1547, em pleno reinado de Isabel, a Grã-Bretanha entregou-se ao desumano, porém rendoso, comércio de seres humanos. Por ocasião do reinado de Eduardo VI, em 1713, obteve da Espanha, um “*asiento*”, que perdurou até 1752 que ensejou àquela nação fabulosos lucros com a

---

<sup>7</sup> TAVARES, Luís Henrique Dias. *Comércio proibido de escravos*. São Paulo: Ática, 1988. p. 101;

---

introdução de africanos, em regime de monopólio, na região platina.<sup>8</sup>

Através de regimentos e alvarás expedidos pelo governo de Portugal, os representantes lusitanos na África eram orientados a buscarem um contato amistoso com os africanos para adquirir a mão de obra escravizada.

Em 1981, o historiador José Gonçalves Salvador abordou esse comportamento na obra *Magnatas do tráfico negreiro*, conforme segue:

Para melhor atingirem os objetivos em perspectiva, os portugueses trataram de firmar alianças aqui e acolá com os régulos e os *sobas*, detentores do poderio entre os indígenas [nativos africanos]. Aos governadores e demais agentes da Coroa, as autoridades metropolitanas em nome do rei e da Fazenda recomendaram usarem de toda a cordialidade possível para com esses fidalgos.<sup>9</sup>

Na captura dos cativos haviam métodos aceitos pelos africanos e portugueses e outros meios considerados ilegais. Os tradicionais consistiam na condenação por adultério e roubo pelas autoridades africana, na substituição das mulheres, filhos, filhas e parentes por homens escravizados e pelos prisioneiros de guerras; os mecanismos ilegais estimulados pelo mercado externo se caracterizavam pela pirataria, pela traição e pela força.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> LEITE, Alfredo Carlos Teixeira. *O tráfico negreiro e a diplomacia britânica*. Caxias do Sul: EDUCS, 1998. p. 11;

<sup>9</sup> SALVADOR, José Gonçalves. *Os magnatas do tráfico negreiro: séculos XVI e XVII*. São Paulo: Pioneira, 1981. p. 78

<sup>10</sup> Cf. CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Editora Brasileira, 1985. p. 49

Mário Maestri, em *O escravo no Rio Grande do Sul*, salientou:

Muitas vezes, um africano reduzido ao cativo circulava por meses no interior da África, de uma aldeia a outra, de um mercado a outro. Caminhava atado, em fila, ao *libambo*, pelos sertões, sem descanso, carregando cargas pesadas, até chegar aos barracões da costa.<sup>11</sup>

Antes do embarque na África, os cativos ficavam alojados em choças, armazéns e barracões até a partida. Nesses locais, os africanos eram alimentados e preparados para a penosa expedição. Na espera para o início da viagem, alguns traficantes obrigavam-nos a cultivar mandioca como forma adaptativa à labuta na América. Ainda na costa africana os portugueses realizavam o batismo dos trabalhadores escravizados.<sup>12</sup>

Três regiões da costa atlântica da África destacaram-se como importantes para o comércio de cativos. Guiné, Congo e Angola se caracterizaram pelas suas riquezas naturais e pelo abastecimento do “*ouro negro*”; por isso que, além de Portugal, outros países da Europa, como França, Holanda e Inglaterra cobiçavam essas áreas.<sup>13</sup>

Em *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil* (1985), o historiador estadunidense Robert Edgar Conrad, estimou que durante o período do tráfico transatlântico tivesse entrado no Brasil, mais de cinco milhões de africanos.

---

<sup>11</sup> MAESTRI, Mário. *O escravo no Rio Grande do Sul*: trabalho, resistência e sociedade. 3 ed.rev. atual. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006. p. 35;

<sup>12</sup> Cf. SALVADOR, José Gonçalves. *Os magnatas do tráfico negreiro*. Ob cit. p. 83;

<sup>13</sup> Cf. Ib id. p.77;

Outro fator relevante que o autor observou nesse comércio foi a mortandade. Conforme Conrad:

Alguns escravos morreram em consequência da violência essencial à sua captura, na África, muitos outros nas jornadas entre os lugares que habitavam no interior e os portos dos oceanos Atlântico e Índico, ou enquanto aguardavam o embarque, muito mais ainda no mar, outros nos mercados de escravos brasileiros, e mais ainda, durante o processo de ajustamento físico e mental ao sistema escravista no Brasil, a “aclimatação”, como era chamado esse processo nas colônias britânicas.<sup>14</sup>

Sabe-se que as doenças a bordo dos navios negreiros eram comuns e as enfermidades que mais afetavam os cativos durante a travessia era o escorbuto, sarna, varíola, sarampo e disenteria. A mortalidade nos tumbeiros era diretamente proporcional ao período de duração da travessia do Oceano. A viagem entre, a costa afroocidental e o Brasil, levava uma média de quarenta a sessenta dias.

Para os navios que partiam da costa oriental da África, esse período durava cerca de três meses. As refeições dos trabalhadores escravizados na viagem ao Brasil era à base de farinha de mandioca, carne-seca, feijão, arroz, milho, batata-doce e peixe salgado, com a ingestão diária de meio litro de água. Os tripulantes ao desembarcar na costa brasileira, doentes e nus, ficavam expostos nos galpões e armazéns até que os interessados os adquirissem.<sup>15</sup>

Todavia, no início do século 19, como já assinalado, a Inglaterra vivia a Revolução Industrial e seus interesses na

---

<sup>14</sup> CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros*. Ob cit. p. 44.

<sup>15</sup> Cf. MAESTRI, Mário. O escravo no Rio Grande do Sul. Ob cit. p. 34;

América consistiam em ampliar seu mercado consumidor e obter matéria-prima. Para que esses objetivos tivessem êxito, o governo inglês pressionou, econômica e diplomaticamente, a Coroa portuguesa e, a partir de 1822, o governo imperial brasileiro.<sup>16</sup>

Portugal foi atingido com a invasão das tropas francas de Bonaparte, em virtude do bloqueio continental imposto a Inglaterra em dezembro de 1806.<sup>17</sup> Para invadir o território lusitano, os franceses firmaram um acordo com a Espanha, que permitiu às tropas de General Junot, a passagem rumo a Portugal. Essa invasão modificou o cenário político português, uma vez que os franceses e espanhóis dividiriam administrativamente Portugal.<sup>18</sup>

Diante dessa conjuntura turbulenta na Europa, a Coroa portuguesa firmou com a Inglaterra um acordo e, escoltada pela marinha britânica, jogou-se às águas atlânticas, mudando-se para a sua colônia na América. A partir da chegada da Família Real portuguesa, em 1808, houve a *abertura dos portos às nações amigas*, beneficiando não apenas os ingleses, mas colocando um fim ao Pacto Colonial – naquela época a França não era considerada “nação amiga”, devido à invasão a Portugal.<sup>19</sup>

Em 1810, o Tratado de Comércio e Navegação, assinado entre dom João e o governo inglês, marcou o início das relações econômicas inglesas no Brasil através de vantagens alfandegárias. Por esse acordo, os produtos

---

<sup>16</sup> Cf. MANCHESTER, Alan K. Preeminência Inglesa no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1973. p. 144;

<sup>17</sup> Cf. CROUZET, Maurice. História geral das civilizações: O século XVIII perante a revolução. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 225;

<sup>18</sup> Cf. SARAIVA, José Germano. História Concisa de Portugal – 24º Ed.. Lisboa: Europa-América – PT, 2007.p. 261.

<sup>19</sup> Cf. FAUSTO, Boris. História do Brasil. – 10 ed. – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.p. 122;

ingleses pagavam 15% de tarifas, enquanto as mercadorias portuguesas pagavam 16%. Esse tratado atingiu fortemente a já escassa produção artesanal e manufatureira do Brasil, impedindo que ela se desenvolvesse, a seguir.<sup>20</sup>

Inicialmente, outro objetivo da Inglaterra com relação ao Brasil expresso nos tratados de 1810 foi o extermínio gradativo do tráfico internacional de cativos, pois os britânicos pretendiam reconverter o comércio africano de cativos nas costas do Continente Negro para o de matérias primas. Para isso, devia desorganizar e desarticular o comércio transatlântico, obrigando os reinos e comerciantes negreiros a reorientarem suas atividades.<sup>21</sup>

Outra preocupação das autoridades inglesas era desestruturar o comércio açucareiro do Brasil, já que o nosso produto concorria com o açúcar produzido nas colônias inglesas na América Central, como por exemplo, a Jamaica. A produção brasileira era mais barata, visto que a terra era bem mais acessível e a infraestrutura saía do Brasil mesmo.

Sobre essa política econômica, Alan K. Manchester destacou:

O perigo que ameaçava as colônias açucareiras, o de superprodução, seria remediado pela cessação do tráfico escravo dentro dos domínios britânicos, pois tal medida impediria o aumento das plantações de açúcar, por causa da falta de mão-de-obra [...]. A terra era noventa por cento, mais barata no Brasil, do que na Jamaica, enquanto a maioria dos suprimentos para a plantação de açúcar era obtida dentro do País. Portanto, o plantador brasileiro poderia vender com lucro na Europa, a um preço

---

<sup>20</sup> Cf. RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 146;

<sup>21</sup> Cf. MAESTRI, Mário. *Servidão negra*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988. p. 42;

---

que significaria a ruína para o dono de plantações das Índias Ocidentais.<sup>22</sup>

Na obra, *Em costas negras* (1997), o historiador Manolo Florentino abordou os reflexos da pressão da monarquia inglesa sobre o governo português:

É possível que o Alvará de 24 de novembro de 1813 fizesse parte das respostas portuguesas às pressões britânicas. Ali se limitava a cinco escravos por tonelada o total de escravos que um negreiro podia carregar, além de ordenar a implantação de medidas relativas à higiene e alimentação dos cativos em trânsito.<sup>23</sup>

Em 1815, por ocasião do Congresso de Viena, os governos de Portugal e da Inglaterra, firmaram um acordo estabelecendo o compromisso de Dom João em restringir o tráfico de escravos. Já em 1817, ficou estabelecido que não houvesse tráfico de trabalhadores escravizados africanos em direção ao Brasil acima da linha do Equador. O comércio de cativos seria permitido apenas ao Sul e somente com navios com bandeira lusitana.<sup>24</sup>

O processo de independência do Brasil, anteriormente apontado, não desencadeou mudanças significativas nas características socioeconômicas do país, além de estabelecer uma forma de governo distinta das outras nações da América do Sul - a Monarquia autoritária e centralizadora -, teve participação relevante da Inglaterra,

---

<sup>22</sup> MANCHESTER, Alan K. *Preeminência Inglesa no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973. p. 149;

<sup>23</sup> FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 42

<sup>24</sup> Cf. CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil: 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. p. 30

pois o país representava um importante ponto econômico no sul do continente americano.

Na década de 1820, a Coroa inglesa reconheceu a independência do Brasil. Para tanto, o governo britânico estabeleceu algumas condições: a renovação dos tratados de 1810 e o comprometimento do governo de Dom Pedro I em findar, gradativamente, com o tráfico internacional de cativos. Isso repercutiu em 1831, quando a Lei elaborada pelo governo brasileiro em 1826, entraria em vigor.

Dom Pedro aderiu a essas exigências, interessado no apoio dos ingleses na disputa lusitana contra os absolutistas, liderados por Dom Miguel. O marasmo na produção era proporcionado pela crise da mineração escravista no século anterior e determinara verdadeira queda na importação de cativos novos.

Esta situação se inverteria com a expansão da produção cafeeicultura, como se pode verificar na (Tabela 1).

No livro, *A mão de obra escrava em Salvador* (1988), a historiadora Maria José de Souza Andrade tece o seguinte comentário a respeito do assunto:

A partir, porém, da lei de sete de novembro de 1831, o Brasil adotou uma nova posição: declarou livres todos os escravos entrados no território do Brasil daquela data em diante. Executava, entretanto, os escravos matriculados no serviço das embarcações e os escravos fugidos de embarcações ou de território estrangeiro, que, nesse caso, retornariam ao lugar de origem. A lei estabelecia, ainda, para os importadores de escravos penas de prisão, multas e castigos, além de responsabilizá-los pelas despesas com a devolução desde a África.

A autora conclui: “Essa lei não conseguiu deter o tráfico, servindo, para criar a figura do meia-cara, escravo

legalmente livre, oficialmente liberto de todas as correntes do instituto da escravidão [...].”<sup>25</sup>

A lei de 1831 foi relativamente cumprida, nos primeiros anos, devido à crise econômica e a ação do governo regencial liberal, como podemos ver na Tabela 1.

O historiador Robert Conrad aborda a legislação atinente aos cativos que chegassem ao Brasil após a Lei Diogo Feijó de 1831:

As vítimas do tráfico ilegal, então, querem particularmente aptas ou não e apesar de provavelmente inocentes de qualquer crime, seriam privadas de sua liberdade por um período de tempo maior do que as pessoas culpadas pelo tráfico de escravos, cujo banimento na África seria limitado a 5 anos sem qualquer obrigação determinada para trabalhar e melhorar seus hábitos.<sup>26</sup>

Situação esta que se inverteria, a seguir, com a expansão da cafeicultura, com o domínio político dos escravistas, após a queda de Feijó e, pela hegemonia do *Regresso*, em 1837. O historiador, Hamilton Monteiro mencionou:

A obra do Regresso, também chamado Partido da Ordem ou Partido Conservador, consistiu em erigir de uma vez por todas uma estrutura que garantisse o domínio dos senhores escravocratas e permitisse a reprodução das suas condições materiais de existência.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> ANDRADE, Maria José de Souza. *Mão-de-obra escravo em Salvador: 1811-1860*. São Paulo: Corrupio, 1988. p 69-70.

<sup>26</sup> CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros*. Ob cit. p. 71

<sup>27</sup> MONTEIRO, Hamilton M. *Brasil Império*. São Paulo: Ática, 1986. p. 37;

Os números da Tabela 1, a seguir, evidenciam que, a partir de 1836, o número de cativos chegados da África aumentou substancialmente.

TABELA 1

Estimativa do Tráfico Transatlântico (1831-1839)

| ANO   | NÚMERO DE CATIVOS |
|-------|-------------------|
| 1831  | 138               |
| 1832  | 116               |
| 1833  | 1233              |
| 1834  | 749               |
| 1835  | 745               |
| 1836  | 4966              |
| 1837  | 35209             |
| 1838  | 40256             |
| 1839  | 42182             |
| TOTAL | 124594            |

Fonte: Cf. BETHELL, L. A abolição do tráfico de escravos no Brasil. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: Edusp, 1976. p. 368; MAESTRI, Mário. Império. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2001. p. 107.

Observa-se na Tabela acima que o fluxo da mão de obra cativada no ano de 1837, foi de 30.243, com relação ao ano anterior, o que indica uma dilatação de 709%.

Também, o comércio transatlântico de trabalhadores escravizados teve sequência, após a lei que o proibia em 1831, pois as características da economia brasileira exigiam essa mão-de-obra. Embora as províncias do Norte e Nordeste passassem pela crise da cotonicultura, o café despontava no sudeste como um produto em expansão comercial e necessitava dos trabalhadores feitorizados. Outro produto que carecia de cativos era o açúcar, já que os engenhos não possuíam tecnologia suficiente para substituir o braço cativado.

Em 1844, o fim dos acordos com os britânicos e o governo imperial - nas mãos dos liberais - após o golpe da

Maioridade em 1840, foi criada a Tarifa Alves Branco, elevando fortemente os impostos sobre as importações, o que retirou as vantagens alfandegárias, adquiridas em 1810, da Inglaterra. Essa medida, que teve um indiscutível efeito protecionista sobre a produção artesanal e manufatureira do Brasil, deveu-se às dificuldades orçamentárias do governo, que atingiria, com ela e com a produção cafeeicultura, nos anos seguintes, situação superavitária.

Os governantes ingleses sentindo-se prejudicados com essa medida e impacientes com as dificuldades postas pelo comércio escravista brasileiro nas costas da África, agiram do *Bill Aberdeen*. Por essa lei, aprovada no parlamento britânico em 08 de agosto de 1845, os navios da esquadra inglesa tinham o direito de capturar e até destruir qualquer embarcação suspeita de estar realizando o comércio de escravos, mesmo que estivessem em águas territoriais do Brasil.

Conforme a historiadora Emília Viotti da Costa:

A Inglaterra passou a subvencionar publicações abolicionistas com o intuito de exercer pressão sobre o Parlamento. Simultaneamente, intensificou sua campanha contra os negreiros. Em total desrespeito à soberania brasileira, navios ingleses invadiram as águas territoriais nacionais em sua perseguição aos contrabandistas de escravos. Por ato aprovado pelo Parlamento inglês em 1845, foi declarado lícito o apresamento de qualquer embarcação empregada no tráfico de escravos.<sup>28</sup>

Após 1845 a fiscalização britânica mostrou-se ineficiente e o comércio de cativos intensificou-se até 1850. O aumento da demanda dos produtos brasileiros nos Estados Unidos e na Europa foi reflexo da sua expansão

---

<sup>28</sup> COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. Ob. Cit. p. 28

nas exportações. Esse crescimento econômico do Brasil foi relacionado com os interesses ingleses de livre comércio, a partir de 1830, com argumentos favoráveis a entrada de produtos brasileiros obtidos com o trabalho escravizado. Em 1846 o parlamento britânico aprovou o *Sugar Duties Act*, que permitia a penetração do açúcar brasileiro produzido por cativos.<sup>29</sup>

Em 1850, um episódio relacionado ao *Bill Aberdeen* abalou as relações diplomáticas entre os governos: imperial e britânico. No litoral do Paraná, mais exatamente, na baía de Paranaguá, onde o comandante Schomberg, do vapor de guerra *Cormorant*, desrespeitou a soberania e o mar territorial imperial ao envolver-se em combate ao comércio de cativos. Esse fato causou indignação nos escravistas, que galvanizaram a opinião pública da época e as forças militares imperiais.<sup>30</sup>

Os dados indicam que o fluxo de trabalhadores escravizados continuou elevado na década de 1840, principalmente, após o *Brazilian Slave Trade Acton 1845 (Bill Aberdeen)*, aumentando as discussões entre os governos do Brasil e da Inglaterra. [Tabela 2]

TABELA 2  
Tráfico Transatlântico (1840-1850)

| ANO  | NÚMERO DE CATIVOS |
|------|-------------------|
| 1840 | 30000             |
| 1841 | 16000             |
| 1842 | 17435             |
| 1843 | 19095             |
| 1844 | 22849             |
| 1845 | 19453             |
| 1846 | 50324             |

<sup>29</sup> Cf. CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros*. Ob cit. p.133.

<sup>30</sup> Cf. LEITE, Alfredo Carlos Teixeira. *O tráfico negreiro e a diplomacia britânica* Obcit p. 201

---

---

|       |        |
|-------|--------|
| 1847  | 56172  |
| 1848  | 60000  |
| 1849  | 54000  |
| 1850  | 23000  |
| TOTAL | 348328 |

---

Fonte: Relatório do Ministério dos Negócios Estrangeiros, Rio de Janeiro, 1853.p. 8 in: RODRIGUES, José Honório. Brasil e África: Ob. cit. p. 193.

Ao analisar esses índices verifica-se que em 1846, o número de trabalhadores feitorizados trazidos para o Brasil aumentou cerca de 30.871, o que representa 258,69% com relação ao ano anterior, que marcou a assinatura do *Bill Aberdeen*. Ao comparar as porcentagens da primeira metade da década de 1840 com a segunda, observa-se que de 1846-1850 ingressou 243.496 trabalhadores escravizados, 118.664 a mais que de 1840-1845, o que corresponde ao aumento de 195,05% de cativos. Esse salto já se devia em parte à formação de reservas pelos negreiros e escravistas, devido à consciência do fim próximo do tráfico.

Apoiado no Anexo E dos Relatórios da Repartição dos Negócios Estrangeiros de 1846, o documento nº 6 do Relatório de 1848, os documentos nº 145, 146, 147, 148 e 149 do Relatório de 1850 e do Anexo B do Relatório de 1851, Teixeira Leite, expôs a lista de 368 navios brasileiros capturados pelas autoridades inglesas de 08 de agosto de 1845, até 1º de maio de 1851. Os dados apresentam a classe e o nome da embarcação apreendida, os motivos da captura e as coordenadas geográficas do local da apreensão. Do total de 368 apreensões, 320 foi realizado por motivo de suspeita da prática do comércio de cativos, o que corresponde a 86,95%.<sup>31</sup>

Evidentemente que, para patrulhar o Oceano Atlântico, a Inglaterra teria que dispor de uma marinha

---

<sup>31</sup> Cf. *Id IB*. p. 143;

eficiente. Essa situação era uma realidade desde o século 17 iniciando com os *Atos de Navegação*, em 1651, o que lhes permitiu desenvolver um excelente comércio marítimo com sua marinha mercante. Ter o controle dos mares era fundamental para exercer uma política imperialista eficiente. Segundo o “*Evangelista do Poder Naval*”, como era conhecido o almirante estadunidense Alfred Thayer Mahan (1840-1914), “aquele que comanda o mar controla todas as coisas”.<sup>32</sup>

Em 1850, a Lei Eusébio de Queiroz determinou o fim do tráfico transatlântico de cativos, iniciando processo que ensejaria décadas mais tarde, em 1888, o fim da escravidão no Brasil. A extinção total do tráfico internacional de cativos demorou mais alguns anos para ocorrer, uma vez que a Lei de 1850 não foi 100% cumprida, havendo ainda, em 1854, a Lei Nabuco de Araújo dando direito às autoridades brasileiras de punir os indivíduos envolvidos na vinda de trabalhadores escravizados da África.<sup>33</sup>

Os comerciantes ingleses não tinham interesse na abolição do tráfico transatlântico de trabalhadores escravizados já que os produtos britânicos eram escambados por cativos na África.

Robert Conrad salienta:

Um estudioso do tráfico escravista britânico do século XIX, recentemente concluiu que os produtos manufaturados, principalmente de origem britânica, compreendiam pelo menos 80% das cargas utilizadas no escambo de escravos africanos

---

<sup>32</sup> HEINSFELD, Adelar. *Pensamento geopolítico: da geopolítica clássica às novas geopolíticas*. Passo Fundo: Clio livros, 2008. p. 32.

<sup>33</sup> Sobre a continuação do comércio transatlântico de escravos, ver: LEITE, Alfredo Carlos Teixeira. *O tráfico negreiro e a diplomacia britânica*. Caxias do Sul: EDUCS, 1998. Capítulos 4 e 7.

---

transportados para o Rio de Janeiro nos anos de 1821 a 1843.<sup>34</sup>

Com relação ao comércio de cativos, vale dizer que se torna importante separar os interesses do governo inglês, dos interesses dos comerciantes ingleses. Conforme mencionado anteriormente, a monarquia da Inglaterra precisava ampliar seus mercados em virtude da Revolução Industrial e, em virtude disso, pressionava Portugal e o Brasil a terminar com o tráfico negroiro.

### **Considerações finais**

Ao elencar os empecilhos e a problemática referente ao texto e a execução das Leis 10.639/2003 e 10.645/2008, no que tange ao conteúdo programático e a sua respectiva fiscalização, se evidenciou a necessidade de investimento na formação de professores e incentivo à pesquisa sobre as temáticas referente aos africanos e aos indígenas.

A perspectiva é que essa realidade apresentada pelas instituições de ensino poderá sofrer evidentes transformações, em médio prazo (cerca de 20 anos). Esse pressuposto considera os inúmeros esforços feitos por aqueles que se engajam na causa e não medem esforços para proporcionar discussões sobre os temas listados nas referidas legislações. Nos debates, sejam eles em Congressos, Seminários, Jornadas ou mesmo, em sala de aula, se observam nitidamente os objetivos e interesse na ampliação das práticas por parte dos estudiosos e pesquisadores envolvidos.

Por outro lado, o MEC (Ministério da Educação), juntamente com as Secretarias dos Estados e Municípios, poderia valorizar e estimular a organização desses eventos.

---

<sup>34</sup> CONRAD, Robert Edgar. Tumbeiros. *Ob cit.* 141-142.

Ao promoverem esse debate estarão proporcionando o intercâmbio de idéias e experiências de jovens pesquisadores e de educadores, aprofundando o referencial teórico e o conhecimento sobre as práticas que estão sendo aplicadas.

As prósperas relações internacionais do Brasil com alguns países africanos, sobretudo os de mesmo idioma, também poderão auxiliar nessas trocas de conhecimento. Nesse sentido, a assinatura de convênios, de estágio e concessão de bolsas de estudo/pesquisa, tornam-se de fundamental importância.

A falta de fiscalização ao cumprimento das leis que aqui analisamos é outro reflexo que incentiva a não execução das mesmas. A atuação dos órgãos responsáveis, nesse caso, se evidenciará relevante demonstrando que o governo tem interesse em fazer leis, mas também que estas sejam cumpridas.

Um dos elementos que representa a gênese das relações do continente africano com o Brasil, igualmente foi salientado no presente ensaio, evidenciando o tráfico de trabalhadores escravizados. Nessa abordagem das Antropologias e africanidades se observou o africano escravizado em função dos interesses econômicos, culturais, sociais e políticos que impulsionaram tal situação.

O ensaio evidenciou que a diáspora africana representou um negócio e, sendo assim, politicamente foi muito bem articulada, tanto pelos traficantes, pelos escravistas, pela Coroa Portuguesa, pela Igreja Católica e pelo interesse inglês.

## Referências

ANDRADE, Maria José de Souza. *Mão-de-obra escravo em Salvador: 1811-1860*. São Paulo: Corrupio, 1988.

- BETHELL, L. *A abolição do tráfico de escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, São Paulo: Edusp, 1976.
- CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil: 1850-1888*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 8ª Ed. São Paulo: Ed. da UNESP, 2008.
- COUTO, Mateus de Oliveira. *A pia e a cruz: A demografia dos trabalhadores escravizados em Herval e Pelotas (1840-1859)*. Passo Fundo: UPF Editora, 2011.
- CROUZET, Maurice. *História geral das civilizações: O século XVIII perante a revolução*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- GOMES, Arilson dos Santos e BAKOS, Margaret M. Aspectos históricos da Lei 10.639/03 e a história e cultura afro-brasileira a partir de relatos dos viajantes europeus. *Momento*, v. 22, n. 2, jul./dez. 2013.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. – 10 ed. – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002.
- FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FLORES, Moacyr. *Negros na Revolução Farroupilha - Traição de Porongos e farsa em Ponche Verde*. Porto Alegre: EST, 2004.

- HEINSFELD, Adelar. *Pensamento geopolítico: da geopolítica clássica às novas geopolíticas*. Passo Fundo: Clio livros, 2008.

LEITE, Alfredo Carlos Teixeira. *O tráfico negreiro e a diplomacia britânica*. Caxias do Sul: EDUCS, 1998.

MAESTRI, Mário. *Servidão negra*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MAESTRI, Mário. *O escravo no Rio Grande do Sul: trabalho, resistência e sociedade*. 3 ed. rev. atual. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.

MANCHESTER, Alan K. *Preeminência Inglesa no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973.

MONTEIRO, Hamilton M. *Brasil Império*. São Paulo: Ática, 1986.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

SALVADOR, José Gonçalves. *Os magnatas do tráfico negreiro: séculos XVI e XVII*. São Paulo: Pioneira, 1981.

SARAIVA José Germano. *História Concisa de Portugal* – 24 ed. Lisboa: Europa-América – PT, 2007.

---

TAVARES, Luís Henrique Dias. *Comércio proibido de escravos*.  
São Paulo: Ática, 1988.

# Sobre os autores

**Agemir Bavaresco**

**<http://lattes.cnpq.br/6597683266934574>**

**[www.pucrs.br/pgfilosofia](http://www.pucrs.br/pgfilosofia)**

Doutor em Filosofia na Université Paris I (Pantheon-Sorbonne) (1997). Pós-Doutorado na FordhamUniversity (2009). Visiting Scholar na Universityof Pittsburgh (2011 e 2012). Pesquisa pós-doutoral na Universityof Sydney (2013). Pesquisa e solidariedade na Universityof Guyana (2014). Pesquisa pós-doutoral na Columbia University (2015). Possui ainda mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1993), graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas (1978), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2010) e Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pelotas (2007). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna, Filosofia Política e Filosofia do Direito. Dedicase a atualização do tema Democracia e Opinião Pública.

Certificado pelo autor em 31/10/2015

**Aline de Abreu Andreoli**

**<http://lattes.cnpq.br/7254192762292453>**

Possui graduação em LETRAS com habilitação para ministrar aulas de Português, de Espanhol e de suas respectivas Literaturas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006). Participou, como bolsista, da 1.<sup>a</sup> Edição do Projeto Escola Aberta que estabelecia um

diálogo entre a UFRGS e as Escolas Públicas (comunidades populares). Foi voluntária e bolsista do Programa Conexões de Saberes da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no qual atuou (de 2006 a 2012) como professora de Português e de Espanhol do Curso Pré-Vestibular Esperança Popular Restinga. Entre 2009 e 2012 atuou como professora contratada na Rede Estadual de ensino de Porto Alegre. Durante o ano de 2010 foi tutora EAD do Curso de Extensão "Procedimentos Didático-Pedagógicos Aplicáveis em História e Cultura Afro-Brasileira" promovido pela UFRGS e voltado a professores da rede escolar. Em 2011 concluiu o curso de Pós-Graduação - Especialização em História Africana e Afro-Brasileira na FAPA - Faculdade Porto-Alegrense. Em 2011, teve um artigo seu publicado no livro "Literatura, História e Cultura Africana e Afro - brasileira nas Escolas" que foi lançado pela Editora UniRitter na Feira do Livro de Porto Alegre. Em 2012 foi nomeada e assumiu como professora na Rede Estadual do Rio Grande do Sul. Em 2012 teve artigos seus publicados nos livros "Procedimentos Didático-Pedagógicos Aplicáveis em História e Cultura Afro-Brasileira" e "Cartas, Bordados e Tramas de Idéias: Memórias e Projetos sobre a Temática Afro-Brasileira" ambos lançados pela Editora da UFRGS na Feira do Livro de Porto Alegre. Em 2013, participou, na modalidade videoconferência, do Seminário Internacional: Concepções e Sentidos, promovido pela Secretaria de Educação do Estado do Rio Grande do Sul (SEDUC-RS). Em 2013, participou como cursista EAD do Curso de Extensão "Procedimentos Didático-Pedagógicos Aplicáveis em História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena" promovido pela UFRGS e voltado a professores da rede escolar. Em 2014 foi nomeada novamente e assumiu sua segunda matrícula como professora na Rede Estadual do Rio Grande do Sul. Está extremamente empenhada na

aplicação de Lei 10.639/2003 que prevê a inclusão nos currículos escolares da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira. Frase que melhor define o perfil de Aline de Abreu Andreoli: “Nasci com pouco tom na pele e muita cor na Alma”; citação de Mia Couto - Escritor Moçambicano

Certificado pelo autor em 19/06/2014

**Ana Maria de Souza**

**Endereço para acessar este CV:**

**<http://lattes.cnpq.br/2516152501835114>**

É graduada em Letras-Licenciatura em Língua Portuguesa e suas Literaturas- Brasileira e Portuguesa pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2001).Especialização em Psicopedagogia pela Universidade Castelo Branco (2003/2004). Mestre em Literatura Luso-Africana pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2013). Trabalhou durante 10 anos no Município de Dois Irmãos como professora das séries finais do Ensino Básico (6º ao 9º ano). Participou do livro Literatura na escola, organizado por Juracy Assmann Saraiva. Apresentou vários outros trabalhos relacionados ao tema literatura luso-africana (Lei 10.639/2003). Tem experiência na área de Educação, como professora do Ensino Médio e Orientadora no Pacto Nacional pelo Ensino Médio (MEC), na rede estadual do Rio Grande do Sul.

Última atualização do currículo em 09/09/2015

**Arlson dos Santos Gomes**

**Endereço para acessar este CV:**

**<http://lattes.cnpq.br/>**

Licenciado em História pela FAPA (2004), Aperfeiçoado em Educação e Diversidade pela UNB (2006), Mestre em História pelo PPGH-PUCRS (2008) e

Doutor em História pelo PPGH-PUCRS (2014). Primeiro Secretário da Associação Nacional de História - Seção Rio Grande do Sul (2010-2012). Coordenador do GT Negros da Associação Nacional de História - Seção RS. Atualmente é professor da Faculdade Porto Alegrense - FAPA, Professor de História do Ensino Fundamental e do Ensino Médio do Magistério Público do Estado do RS e da Rede Municipal de Educação de Alvorada - RS. Tem experiência na organização de encontros de formação para professores, cursos, seminários e mostras de trabalhos de estudos bem como no desenvolvimento de material didático e instrucional referente as Leis 10.639/03 e 11.645/08. Pesquisa sobre os seguintes temas: renovação da história política, história e cultura afro-brasileira, movimentos sociais das "gentes do mar", lugares sociais das produções negras e afro-brasileiras, lideranças políticas, ações político-sociais e identidade negra no RS e no país (1930-1974), ações afirmativas e propostas de ensino de história das relações étnico-identitárias.

Certificado pelo autor em 02/11/2015

**Jhonatan Alexandre Soares Gonçalves**  
**<http://lattes.cnpq.br/0839237666999384>**

Graduado em Filosofia, bacharelado e licenciatura, pela Universidade Católica de Pelotas - UCPEL (2014). Com ênfase nos estudos éticos, metafísicos e antropológicos, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia moderna, filosofia contratualista, filosofia política, Thomas Hobbes, ética, anarquia individualista, anarquia ordenada, filosofia na educação, metafísica, antropologia cultural, antropologia filosófica, identidade. Metrande em Filosofia (UFPEL).(Texto informado pelo autor)

Última atualização do currículo em 02/08/2015.

**Juline Fernandes da Silva**

**<http://lattes.cnpq.br/6205897246826427>**

Licenciada em Ciências Sociais e Tecnóloga em Gestão Ambiental, é Especialista em Educação. Já atuou em pesquisas de Opinião Pública e realizou estágios atuando como professora em Instituições de Educação Infantil e Filantrópicas, além de participar como Professora/Tutora à Distância do Curso de Aperfeiçoamento em Educação Ambiental, promovido pela UFPel em 2011. Professora Efetiva da Rede Estadual de Ensino. Professora Substituta e Tutora do CPEAD e de Sociologia nos Cursos técnicos –forma integrada do IFSUL.

Certificado pelo autor em 26/02/2015

**Luís Artur Borges Pereira** é Licenciado em Filosofia, pós-graduado em Literatura, mestre e doutor em Educação. Pesquisador do Centro de Estudos e Investigações em História da Educação/UFPEL e do Núcleo de Estudos Literários/IFSUL-Campus Pelotas. Membro da Academia Pelotense de Letras.

**Mara Sirlei Lemos Peres**

**<http://lattes.cnpq.br/4191270362079733>**

**[www.mperes@pelotas.ifsul.edu.br](mailto:www.mperes@pelotas.ifsul.edu.br)**

Doutor em Ciências/ Universidade Federal de Pelotas, RS (2004). Mestre em Educação/ PUCRS (1991), Graduada em Filosofia/ UCPEL (1972), Graduação em Pedagogia: Habilitação em Orientação Educacional/ UCPEL (1982), Graduação em Pedagogia: Habilitação em Administração Escolar/ UCPEL (1984), Graduação em Pedagogia: Habilitação em Supervisão Escolar/ UCPEL (1995). Especialista de Educação: Orientação Educacional/ UCPEL (1986). Especialista em Mídias na Educação/

IFSul- campus Pelotas (2012). Atuou como Orientadora Educacional durante 18 anos em Escolas Estaduais da zona sul. Vice - Diretora do Colégio João XXIII (Pelotas - Gestão 1989-1991). Supervisora Pedagógica no Colégio Particular Santa Margarida/ Cruzeiro do Sul (1992-1996). Pesquisa nas áreas de Filosofia da Comunicação, Aconselhamento psicopedagógico. Integração Educativa no Mercosul; Desenvolvimento Regional e Mídias na Educação. Revisora na Revista Thema/ IFSul (2008). Coordenou a pesquisa BIC/ IFSul - Pelotas sobre Biomas e os conflitos socioambientais locais. Professor-pesquisador e membro do Colegiado dos Cursos de EAD-REGESD/UFPEL/IFSUL/UFMS desde 2011. Docente no Curso de Formação Pedagógica e no Curso de Especialização em Educação Profissional/ IFSUL (2006-2009). É Titular na disciplina de Filosofia/ IFSul - câmpus Pelotas. Representante do IFSul no Conselho Municipal de Educação desde 2007. Atua no Grupo Educa - Ação da Promotoria Regional de Educação - Pelotas representado o IFSUL, desde a criação deste, em 2010. Indicada pela Promotoria de Educação, ingressou no corrente ano, no Programa Justiça Restaurativa para o século XXI/Tribunal de Justiça do RS, na AJURIS/Escola Superior da Magistratura. Concluiu o Estágio Pós - doutoral em Filosofia na PUCRS, em 2014.

### **Mateus de Oliveira Couto**

**<http://lattes.cnpq.br/1165637489927394>**

Possui graduação em História Licenciatura Plena pela Universidade Federal de Pelotas (2004) e mestrado em História pela Universidade de Passo Fundo (2010). Atualmente é professor do Instituto Federal Sul-Rio-Grandense e doutorando em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, sob orientação da Prof. Dra. Margaret MarchioriBakos. Tem

experiência na área de História, com ênfase em História Regional do Brasil e na História da região Platina, atuando principalmente nos seguintes temas: escravidão, Pelotas, charqueada, história, demografia, História Platina (século XIX) e Guerra do Paraguai. **(Texto informado pelo autor)**

Certificado pelo autor em 17/06/2015