



REVISTA

Palmares

CULTURA AFRO-BRASILEIRA

ANO V - NÚMERO 5 - AGOSTO 2009 - ISSN 1808-9280

A FCP chega aos 21 anos
Tempo de cidadania e diversidade



MINISTÉRIO DA CULTURA

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Tempo de cidadania e diversidade

Há 21 anos, o Estado brasileiro deu um passo importante para o reconhecimento da sua diversidade. Criou a Fundação Cultural Palmares. Fruto de dois movimentos convergentes, expressos, de um lado, pelos movimentos negros brasileiros – políticos e culturais, e, de outro, pelo novo ordenamento político e jurídico do país, materializado na Constituinte de 1988, a criação da Fundação Palmares levou a um novo patamar o exercício da cidadania no Brasil.

Nessa trajetória, é incontestável a liderança que a FCP exerceu ao longo desses anos na luta pela igualdade racial, pela valorização, preservação e difusão das manifestações culturais afro-brasileiras. Muita água rolou debaixo desta ponte, assim como debates, reflexões, intercâmbios, troca de experiências, frustrações, erros e tudo mais que uma caminhada de 21 anos pode proporcionar. Mas, hoje, podemos afirmar com segurança que valeu e continua valendo a pena, parafraseando o poeta português, “desde que a alma não seja pequena”.

Nesses 21 anos, a Fundação Palmares potencializou talentos, proporcionou o intercâmbio cultural interno e externo, notadamente com o continente africano, certificou e acolheu mais de 1.300 comunidades remanescentes de quilombos, tendo participado, nesse período, de mais 200 ações judiciais em sua defesa. Mapeou terreiros de candomblés, criou o Parque Memorial Quilombo dos Palmares, esteve presente nos principais fóruns internacionais, a exemplo da Conferência de Durban/África do Sul, em 2001, e a Conferência dos Intelectuais da África e da Diáspora, realizada na Bahia/Brasil, em 2006.

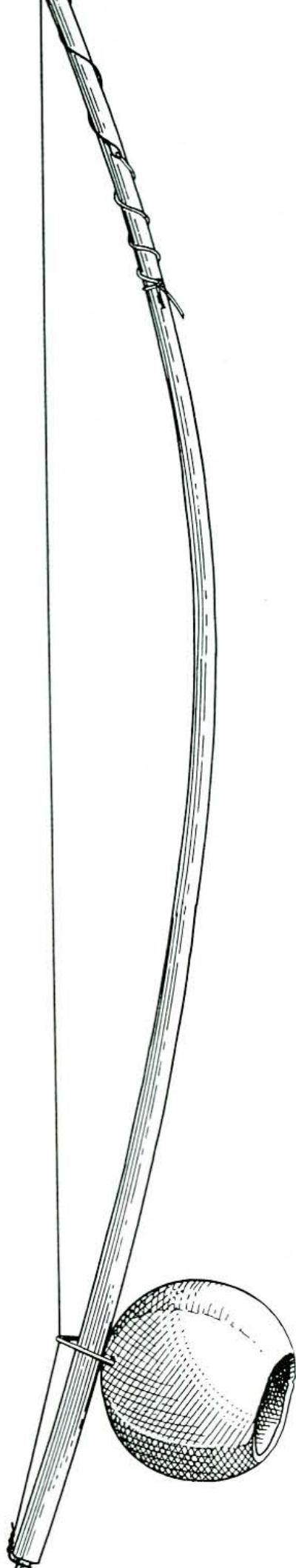
Em nossa gestão, avançamos um pouco mais. Reestruturamos o quadro administrativo da Palmares, criamos cinco novas representações regionais (São Paulo, Rio Grande do Sul, Maranhão, Minas Gerais e Alagoas), inauguramos uma nova sede, digna e confortável, com mais de 4.000m² de área e dotada de equipamentos tecnológicos modernos e ampliamos o nosso orçamento em mais 100%. No campo cultural, criamos o Observatório Afro-Latino, democratizamos a seleção de projetos por meio de editais, ampliamos o intercâmbio com a África, tanto na CPLP, como em eventos internacionais, a exemplo do Festival Mundial de Artes Negras, ou ações com o Benim, África do Sul, Nigéria, Togo, Burkina Fasso, Senegal etc.

Portanto, comemorar esses 21 anos da Palmares, não deve servir apenas para fazer um balanço do que fizemos no passado, mas, sobretudo para pensar e organizar os nossos passos futuros. Passos estes que precisam estar articulados com os demais setores e segmentos do campo cultural brasileiro, respeitando a diversidade e exercitando a cidadania.

Axé !

Zulu Araújo

Presidente da Fundação Cultural Palmares





REVISTA

Palmares

CULTURA AFRO-BRASILEIRA

ANO V - NÚMERO 5 - AGOSTO 2009

ISSN 1808-7280

Presidente da República

Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro da Cultura

Juca Ferreira

Fundação Cultural Palmares

Presidente

Zulu Araújo

**Departamento de Fomento e Promoção da
Cultura Afro-Brasileira**

Elisio Lopes Junior

**Departamento de Proteção ao Patrimônio
Afro-Brasileiro**

Mauricio Reis

Chefia de Gabinete

Eliane Borges

**Centro Nacional de Informação e Referência
da Cultura Negra**

Cléo Carvalho

Coordenação-Geral de Gestão Estratégica

Maria Aparecida Chagas Ferreira

Coordenação Geral de Gestão Interna

Simoni Hastenreiter

Procuradoria Geral

Dora Lúcia de Lima Bertúlio

Revista Palmares

Edição

Inês Ulhôa

Textos

Inês Ulhôa

Marcus Bennett

Diagramação

Alessandro Naves Resck

Fotos

Arquivo/Palmares

Foto Capa: *Januario Garcia*

Grafite muro do Mundo Afro

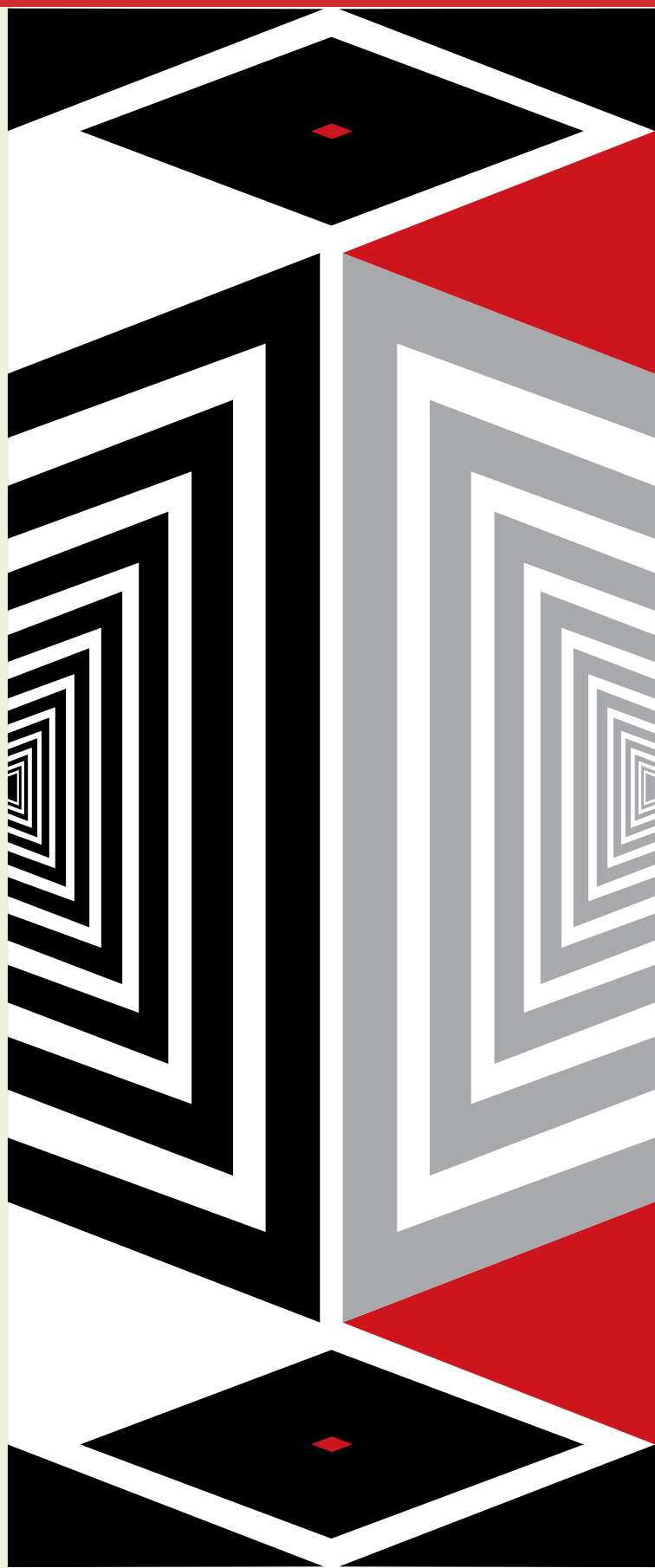
Cidade de Rivera - Uruguai

Endereço:

Setor Bancário Sul, Quadra 2, Lote 11

Asa Sul - Brasília/DF

Tel: (61) 3424-0164/ 0165/0166



21 ANOS DA PALMARES

**Tempo de cidadania
e diversidade**

Sumário

Manifestações Culturais

Jongo	5
Capoeira	10
Samba de Roda	15
Maracatu	18
Congada	23
Tambor de crioula	26
Negrice Cristal	28
Aos 21,	31

Artigos

Comunidades quilombolas, suas lutas, sonhos e utopias	
<i>Joseane Maia Santos Silva</i>	33
Reconhecimento e Proteção das Comunidades Quilombolas	40
Desafios e conquistas	
<i>Maurício Jorge Reis</i>	42
As Cinderelas e os Lobos - a mulher negra e o turismo sexual	
<i>Joel Zito Araújo</i>	44
Interação cultural e social do movimento hip hop	
<i>Christian Carlos Rodrigues Ribeiro</i>	48
A África brasileira: geografia e territorialidade	
<i>Rafael Sanzio Araújo dos Anjos</i>	56





Foto: Sandréana de Melo e Silva

Manifestações culturais

As manifestações culturais de raiz africana são destaque nestes 21 anos da Fundação Cultural Palmares. Uma pequena mostra da valiosa diversidade cultural. Expressões de origem africana que se mantêm ao longo do tempo, em seus diferentes contextos, graças à política de valorização da cultura popular empreendida pelo Ministério da Cultura e seus órgãos vinculados, incluindo a FCP, que em toda a sua trajetória tem sido parceira na divulgação e difusão desse rico patrimônio do povo negro. Consideradas patrimônios imateriais e culturais pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), essas manifestações são a expressão da identidade e dos saberes de um amplo e diversificado legado das tradições culturais de matriz africana enraizadas de norte a sul do Brasil.

Jongo

O Jongo é uma dança de origem banto, ancestral do samba e do pagode, que resiste em alguns pontos da região Sudeste do Brasil, nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo. Graças a uma iniciativa do Grupo Cultural Jongo da Serrinha, o ritmo foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2005, como o primeiro Bem Imaterial do Estado do Rio de Janeiro.

O jongo do sudeste tem suas expressões relacionadas à cultura do café e da cana-de-açúcar. Surgiu na Baixada Fluminense e subiu a Mantiqueira. Entrou

também pela Zona da Mata mineira, onde é conhecido por “caxambu”, aliás, denominação dada também ao instrumento fundamental dessa dança, o ataque grande, ora chamado tambu, ora angona, ora caxambu. Tem como elementos comuns a dança de roda ao som de tambores e cantoria com elementos mágico-poéticos.

O jongo é praticado quase sempre nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas, festas do Divino e no dia 13 de maio – data da abolição da escravidão. Tem suas raízes nos

saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente os de língua bantu.

As cantigas que acompanham as danças são conhecidas como pontos. De acordo com as pesquisas do historiador Stanley Stein e publicadas no livro *Vassouras, um município brasileiro do café* (editado pela Universidade de Harvard, em 1957), os jongs ou pontos são cantados em português, mas com frequência apresentam palavras e expressões de origem bantu.

Formados por versos curtos, os pontos são iniciados por um dos participantes, o solista,

e respondidos pelo coro por alguns minutos até que um dos presentes ponha a mão sobre os tambores e grite “machado!” ou “cachoeira!”, dando sinal para que um novo ponto tenha início.

O solista improvisa passos movimentando todo o seu corpo. Sozinho ou em pares, os praticantes vão ao centro da roda, dançam até serem substituídos por outros jongueiros. Neste momento da substituição há o elemento coreográfico da umbigada. De vez em quando

os dançantes dão um giro com o corpo e quando se cansam, saem da roda para descansar.

Os pontos podem ser cantados com diferentes funções, como animar a dança, saudar pessoas ou entidades espirituais, transmitir um outro desafio a outro jongueiro por meio de um enigma a ser decifrado ou para encerrar o jongo (pontos de despedida).

Segundo Stein, os pontos de jongo têm como característica central o uso de uma linguagem

poética metafórica, que com frequência servem para transmitir mensagens ou enigmas a serem decifrados ou, no linguajar dos jongueiros, desatados pelos participantes. As pessoas eram substituídas por árvores, pássaros e animais da floresta. “Havia uma recompensa pela concisão, quanto menos palavras e mais obscuros o sentido, melhor o jongo”, explica Stein.

O uso frequente de metáforas, juntamente com palavras e expressões de origem africana,



Reprodução

dificultava a compreensão dos pontos pelos não escravos. No tempo da escravidão, esse tipo de poesia metafórica permitia que os praticantes da dança se comunicassem por meio de pontos que os capatazes e os senhores não conseguiam compreender. Assim, podiam fazer suas combinações, contar suas amarguras e criticar seus senhores, como na cantiga abaixo:

“Ô ô, com tanto pau no mato
Embaúba é coroné
Com tanto pau no mato, ê ê
Com tanto pau no mato
Embaúba é coroné”

O livro de Stein explica que, de acordo com um ex-escravo, a embaúba era uma árvore comum, inútil por ser podre por dentro. E muitos fazendeiros eram conhecidos como coronéis porque ocupavam esse posto na Guarda Nacional. Portanto, combinando os dois elementos – embaúba e coroné – os escravos produziam o sarcástico comentário.

Os tambores são feitos a partir de troncos de madeira e couro de animal. Segundo o Iphan, esses são elementos centrais no jongo, sempre reverenciados pelos jongueiros, pois fazem a ligação com as entidades do mundo espiritual e expressam a conexão do jongo com outras manifestações afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé. Alguns tambores chegam a ter mais de cem anos de batuque e são passados de geração em geração. ✕



Reprodução

Jongo da Serrinha

Atualmente, a maior referência da dança é o Grupo Cultural Jongo da Serrinha, formado pela quinta geração de jongueiros e por crianças e jovens da comunidade, sob a liderança de Tia Maria do Jongo.

O Jongo da Serrinha é um dos mais tradicionais grupos de cultura do país, tendo recebido diversos prêmios por seu trabalho artístico e social. Com 40 anos de história, o grupo de Madureira foi fundado por Mestre Darcy e sua mãe, Vovó Maria Joana Rezadeira que, preocupados com a extinção do jongo na cidade, transformaram a antiga dança praticada nos quintais da Serrinha

num belo espetáculo.

Morro da Serrinha, localizado na zona norte do município do Rio de Janeiro, é uma comunidade urbana com aproximadamente sete mil moradores, na sua maioria negros. Com 103 anos de existência, a Serrinha é uma das primeiras favelas do país, tendo recebido no início do século passado um enorme contingente de escravos negros recém-alforriados.

Os moradores da Serrinha constituíram um núcleo religioso e cultural potencial, visitado não só pelos moradores das cidades próximas, como também por jornalistas, artistas e turistas de vários pontos do Estado do Rio, do Brasil e exterior, interessados

em cultura e tradições afro-brasileiras.

Ao transformar a antiga dança de roda num espetáculo, Mestre Darcy e Vovó Maria inovaram ao introduzir violão e cavaquinho no jongo e ao ensinar crianças a dançar, antigamente só

O Jongo da Serrinha é um dos mais tradicionais grupos de cultura do país. Já recebeu diversos prêmios por seu trabalho artístico e social





permitido aos “cabeça branca”, criando uma nova referência do jongo na cidade e garantindo sua sobrevivência no contexto da globalização.

Em sua trajetória, o Jongo da Serrinha transformou-se em uma das mais genuínas referências da cultura carioca e vem se apresentando em diversas cidades do Brasil e exterior divulgando e preservando o ritmo com espetáculos de alta qualidade.

Em 2000, o grupo criou a ONG Grupo Cultural Jongo da Serrinha (GCJS) para desenvolver estratégias de preservação da memória da comunidade Serrinha e do jongo e de educação e capacitação profissional para jovens e crianças, através da Escola de Jongo (EJ). Recebeu diversos prêmios, entre eles, o Cultura Nota Dez (2006), Cultura Viva (2006), Itaú-Unicef (2005),

Petrobrás Rival BR (2002) e Orilaxé (2002). A ONG tem duas missões institucionais: educar crianças e jovens e preservar o jongo como patrimônio imaterial.

Uma das estratégias de preservação e capacitação profissional é a criação de espetáculos de alta qualidade, apresentados em teatros de grande porte da cidade a fim de formar platéia para o jongo e divulgar a história e cultura populares.

O Grupo Cultural Jongo da Serrinha está inserido em diversas redes do terceiro setor e conta com o apoio de vários parceiros institucionais. No projeto Escola de Jongo, seu principal projeto educacional, o GCJS, conta com o apoio financeiro da Petrobrás, Criança Esperança, Ministério da Cultura, por meio do projeto Ponto de Cultura, e da Prefeitura

do Rio de Janeiro, com o projeto Célula Cultural.

Para a construção de metodologia e planejamento estratégico, o grupo participa das Redes Social da Música, Rede Circo Social e Rede de Memória do Jongo. Na elaboração do projeto Centro de Memória da Serrinha, museu-escola, a instituição conta com o apoio do Escritório Modelo de Arquitetura da Universidade Estácio de Sá, Unesco, Museu do Folclore Edison Carneiro, IPHAN, Fundação Getúlio Vargas e G.R.E.S. Império Serrano.

A instituição conta ainda com o apoio de diversos artistas, intelectuais, jornalistas, e formadores de opinião entre eles, a atriz Letícia Sabatella, as cantoras Sandra de Sá, Dona Ivone Lara, Beth Carvalho e dos cantores Luís Melodia, Arlindo Cruz e Dudu Nobre. ✕

Capoeira

Também reconhecida pelo IPHAN como patrimônio cultural imaterial, em julho de 2008, a Roda de Capoeira é uma arte multidimensional e também dança, luta, jogo e música. Essa arte apresenta registros documentais e iconográficos desde o século XVIII.

Na pesquisa realizada pelo IPHAN, a capoeira é definida como um fenômeno urbano surgido provavelmente nas

grandes cidades escravistas litorâneas, que foi desenvolvido entre africanos escravizados ligados às atividades “de ganho” da zona portuária ou comercial. A maioria dos capoeiristas dessa época trabalhava como carregador e estivador, atividades ligadas à região dos portos, onde muitos realizavam trabalho braçal.

As pesquisas foram realizadas nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador e Recife, principais

cidades portuárias apontadas como prováveis origens dessa manifestação, e por serem os locais onde havia documentação a respeito.

O mais antigo registro vem do Rio de Janeiro, em 1789 – um documento sobre a libertação de um escravo de nome Adão, que havia sido preso por praticar “capoeiragem”.

No período da República Velha, a capoeiragem era

Litografia do Pintor Rugendas, um dos primeiros registros iconográficos da capoeira no Brasil



uma manifestação de rua, afrodescendente, e muitos dos seus praticantes tinham ligações com o candomblé, o samba e os batuques. A iniciação dos capoeiras nessas atividades acontecia provavelmente na própria família, no ambiente de trabalho e também nas festas populares.

Ainda sobre o universo das ruas, estudiosos revelam que o cancionero da capoeira se enriqueceu dos cantos de trabalho e que o trabalhador de rua, em momentos lúdicos ou

de conflitos, também se utilizava dos golpes e movimentos da capoeira.

Tanto no Rio de Janeiro como em Salvador e Recife, o jogo surge como prática associada à marginalidade social, porém amplamente presente na vida política das cidades e do país, na medida em que os capoeiras envolveram-se, por exemplo, em “capangagem” eleitoral e na Guerra do Paraguai.

A partir de 1890, quando a capoeira foi criminalizada – artigo 402 do Código Penal –

Mestres Bimba e Pastinha foram os responsáveis pela adaptação da capoeira aos novos tempos, de forma que ela pudesse sobreviver, e formaram outros mestres, que continuaram suas linhagens



como atividade proibida (com pena que poderia levar de dois a seis meses de reclusão), a repressão policial foi dura com os seus praticantes. Os capoeiristas eram considerados por muitos como “mendigos ou vagabundos”. Outras práticas afro-brasileiras, como o samba e os candomblés, foram igualmente perseguidas.

Já na década de 1920, com o apoio de intelectuais modernistas, que procuraram reconstituir as bases ideológicas da nacionalidade, as práticas afro-brasileiras começaram a ser discutidas e passaram a constituir um referencial cultural do país.

Ao final dos anos 1930, a capoeira foi descriminalizada e passou de um extremo a outro, a ponto de ser defendida por historiadores e estudiosos como esporte nacional e considerada a verdadeira ginástica brasileira. Getúlio Vargas a proclamou o “único esporte genuinamente nacional”.

A capoeira já foi apontada como esporte, luta e folguedo e praticada por diferentes grupos

sociais, principalmente a partir do século XX.

Os mestres Bimba e Pastinha foram os responsáveis pela adaptação da capoeira aos novos tempos, de forma que ela pudesse sobreviver, e formaram inúmeros outros mestres ilustres, que continuaram suas linhagens. A partir dos anos 1950, a capoeira expande-se por todo o Brasil e para outros países e multiplica-se em diversos estilos.

Em 1937, a capoeira começou a ser treinada como uma prática esportiva, e não apenas como uma “vadiação” de rua. Neste mesmo ano Mestre Bimba criou o Centro de Cultura Física e Capoeira Regional da Bahia.

A capoeira regional nasceu como forma de transformar a imagem do capoeira vadio e desordeiro em um desportista saudável e disciplinado. Ele criou estatutos e manuais de técnicas de aprendizagem, descreveu os golpes, toques, cantos, indumentárias especiais, batizados e formaturas.

Em seguida, Mestre Pastinha fundou o Centro Esportivo de Capoeira Angola, em 1941, e

Para Mestre Pastinha,
a capoeira era um
esporte, uma luta, mas
também uma reza,
lamento, brincadeira,
vadiagem, dança
e um momento de
comunhão

Foto: Marcus Bennett



assim este estilo passou a ser ensinado por métodos próprios.

A idéia da capoeira como arte marcial brasileira criou polêmica, pois era defendida por uns e criticada por outros, principalmente pelos angolanos, que afirmavam a ancestralidade africana do jogo.

Mestre Pastinha enfatizou o lado lúdico e artístico da capoeira, destacando os treinos de cantos e toques de instrumentos. Também ressaltou a necessidade da manifestação ser exercida em busca da integridade física e espiritual, e buscou na tradição

conceitos centrais, como a malícia e a ilusão do adversário sempre que possível, para evitar movimentos mecânicos e previsíveis. Para ele, a capoeira era um esporte, uma luta, mas também uma reza, lamento, brincadeira, dança, vadiagem e um momento de comunhão.

Essas iniciativas propiciaram o surgimento de outras academias e centros destinados a este fim. Constituiu-se então uma hierarquização na transmissão deste saber, e foram criados códigos de conduta a serem seguidos nas rodas e treinos (do

vestuário às regras para tocar instrumentos, início dos treinos e até a forma de entrar na roda), estabelecendo-se assim uma metodologia de ensino.

A roda de capoeira é a forma de expressão que permitiu o aprendizado e a expansão do jogo. São encenados golpes e movimentos acrobáticos; cânticos antigos são reutilizados e outros inventados (acompanhados por uma orquestra de instrumentos que produz uma sonoridade múltipla e característica desta arte) e as trocas de conhecimento se estabelecem. ✕

Foto: Inês Ullhôa



O ofício dos mestres

O Iphan também reconheceu o ofício dos mestres de capoeira como patrimônio imaterial, inscrito no Livro dos Saberes. Para o Instituto, dentre os aspectos que constituem a capoeira como prática cultural desenvolvida no Brasil está o saber transmitido pelos mestres formados na tradição da capoeira

e como tal reconhecidos por seus pares. O ofício dos mestres de capoeira é exercido por aqueles detentores dos conhecimentos tradicionais desta manifestação e responsáveis pela transmissão oral das suas práticas, rituais e herança cultural.

Ainda de acordo com a certidão do IPHAN, que reconheceu o ofício dos mestres, a capoeira depende

da manutenção da cadeia de transmissão desses mestres para sua continuidade como manifestação cultural: “O saber da capoeira é transmitido de modo oral e gestual, de forma participativa e interativa nas rodas, nas ruas e nas academias, assim como nas relações de sociabilidade e familiaridade construídas entre mestres e aprendizes”. ✕



Foto: Inês Ulhôa

Samba de roda

O Samba de roda, muito semelhante à dança do Jongo, também é um gênero musical de tradição afro-brasileira. No entanto, difere-se das demais por ser associada à capoeira e ter referências de diversos ritmos tribais africanos. Essa diversidade cultural dentro da raça negra brasileira deve-se ao fato de que, durante a escravidão, os escravos eram comprados sem a preocupação de ficarem agrupados com suas etnias de origem, o que levou à formação de sociedades com grupos africanos bem diferentes, inclusive, juntando algumas tribos que eram rivais na África.

Além da capoeira, o samba de roda está ligado ao culto aos orixás e caboclos. É o estilo musical mais primitivo do samba, sendo tocado com pandeiros, atabaques, berimbaus, chocalho e viola. Esta última, resultado da forte influência dos portugueses.

A origem do samba seria uma derivação da língua banto “semba”, que significa umbigada, ou do umbundo “samba”, que significa estar animado ou estar excitado. No entanto, o vocábulo designava um tipo de dança de roda e batuque praticado em Angola e em várias regiões do Brasil, principalmente na Bahia. Do centro de um círculo e ao som de palmas, coro e objetos de percussão, um dançarino solista, em requebros e volteios, dava uma umbigada em um outro companheiro a fim de convidá-lo a dançar, sendo substituído então por esse participante.

A umbigada, ou choque



Foto: Any Freitas

de umbigos, é um dos gestos mais típicos do samba de roda. Traço cultural de origem banto, a umbigada é um sinal por meio do qual a pessoa que está sambando designa quem irá substituí-la na roda.

A própria palavra samba já era empregada no final do século XIX dando nome ao ritual dos negros escravos e ex-escravos.

No Samba de Roda o mais importante instrumento de acompanhamento é a viola machete, construção artesanal de origem portuguesa. Hoje, o machete é uma raridade e seu substituto mais comum, de fabricação industrial, é a chamada viola paulista. A orquestra de samba geralmente é composta

por pandeiros, viola, chocalho, prato de cozinha arranhado por uma faca e, às vezes, pelo berimbau. O canto é puxado por uma pessoa, respondido pelos demais, acompanhado por palmas.

A cultura do samba é dividida em dois grupos: o samba chula e o samba corrido. No chula, os participantes não sambam enquanto os cantores bradam a chula (um tipo de cântico e poesia). No samba corrido, todos sambam enquanto dois solistas e o coral se alternam no canto.

As principais características do samba de roda são:

- A disposição dos participantes é feita em círculo ou em formato

aproximado, por isso o nome samba de roda.

- Os instrumentos musicais utilizados podem ser a viola; o pandeiro e o prato-e-faca. Os tocadores fazem parte do círculo. Os presentes participam do acompanhamento musical com palmas.

- Cantos estróficos e silábicos e repetitivo. A estrofe principal, em certos casos, chamada de chula, pode ser cantada por um ou dois cantores, enquanto a resposta pode ser cantada por todos os presentes ou, às vezes, por dois cantores, diferentes dos dois primeiros, com ou sem reforço das mulheres presentes. As



Foto: Inês Ulhôa

O samba de roda está ligado ao culto aos orixás e caboclos. É o estilo musical mais primitivo do samba. É tocado com viola, pandeiros, atabaques, berimbaus e chocalho

estrofes são relativamente curtas, podendo ser de um único verso, e raramente indo além de oito versos. Há ocorrência eventual de improvisação verbal.

- A coreografia, sempre feita dentro da roda, pode ser muito variada, mas seu gesto mais típico é o chamado miudinho. Feito, sobretudo, da cintura para baixo, consiste num quase imperceptível sapatear para frente e para trás dos pés quase colados ao chão, com a movimentação correspondente dos quadris. Embora homens também possam dançar, há clara predominância de mulheres na dança, enquanto no toque dos instrumentos a predominância é masculina, com exceção do prato-e-faca.

Não há datas específicas para se dançar o Samba de Roda, mas há ocasiões típicas que costumam se integrar às celebrações de alguns santos católicos como, por exemplo, São Cosme e Damião e São Roque.



Foto: Arquivo Palmares

Samba de Roda do Recôncavo Baiano

O Samba de Roda do Recôncavo Baiano foi reconhecido pelo Iphan como Patrimônio Cultural Imaterial, inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão em 2004. Também foi proclamado como obra-prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, título que foi outorgado pela Unesco em 2005.

No Recôncavo Baiano, as festas do catolicismo popular são associadas às tradições religiosas afro-brasileiras. Uma das maiores ocasiões é a festa, no mês de setembro, para São Cosme e Damião, sincretizados com os orixás iorubanos relacionados aos gêmeos, os

ibeji. O Samba de Roda também é parte fundamental do culto aos caboclos e nas festas de candomblés de rito nagô ou angola.

Na cidade de Cachoeira, o samba de roda tem forte presença na festa de Nossa Senhora da Boa Morte, no mês de agosto.

O samba de roda é uma expressão musical, coreográfica, poética e festiva das mais importantes e significativas da cultura brasileira. Exerceu forte influência no samba carioca e até hoje é uma das referências do samba nacional. De acordo com historiadores, esse fato ocorreu devido à migração de negros baianos para o Rio de Janeiro, no final do século XIX. ✕

Maracatu

O Maracatu é mais um dos ritmos de tradição africana, que hoje é difundido em todo o nordeste brasileiro, especialmente, nas cidades de Recife e Olinda, Pernambuco.

Provavelmente, a tradição vem da segunda metade do século XIX e é uma fusão de vários folguedos que existiam nos engenhos de cana-de-açúcar, como o caboclinho, o cavalo-

marinho, o pastoril etc. Os personagens Mateus e Catirina, que abrem o desfile, divertindo o público, vem da brincadeira cavalo-marinho. Em seguida, vem os caboclos de lança, com sua vistosa indumentária – calças e camisa de chitão, a imensa gola bordada de lantejoulas, a cabeleira de celofane e o surrão: uma estrutura de madeira presa às costas do caboclo, coberta de

couro de carneiro ou de material sintético, onde são pendurados vários chocalhos. O rosto do caboclo é todo pintado com urucum e os grandes óculos escuros completam o visual.

Diz a lenda, que os caboclos de lança fazem parte dos mistérios da jurema, um sistema de crenças que mistura candomblé e elementos místicos indígenas. São muitas histórias





Alguns autores afirmam que o maracatu nasceu nos terreiros de candomblé, quando os escravos reconstituíam a coroação do reis do Congo

“bom, bonito”, em tupi; mara = “guerra, confusão”; resultando em maracatu, significando “guerra bonita”, isto é, reunindo o sentido festivo e o sentido guerreiro no mesmo termo.

O Maracatu se distingue das outras danças pela sua coreografia. Há uma forte presença de misticismo na maneira com que se dança o maracatu, o que lembra as danças do candomblé. Balizas e caboclos dançam todo o cortejo. Baianas e damas do Paço têm coreografias especiais. Todos os outros se movimentam mais discretamente. Já os caboclos e guias fazem muitas acrobacias, que parecem com os passos dos frevos de carnaval.

Desde o início, o Maracatu é tocado mais ou menos como hoje: o gongue faz o ritmo; as caixas, tambores de guerra; os ganzaseas alfaias mantêm o ritmo e os tambores de madeira tocam variados ritmos. A parte falada foi sendo eliminada lentamente, resultando em música e dança próprias para homenagear a coroação do rei. ✕

que alimentam o imaginário popular. Mas o que se sabe de real é que, antes do desfile, eles têm que passar por um ritual de preparação, que inclui um período de abstinência sexual e não pode beber nenhuma bebida que não seja o azougue, uma mistura de cachaça, limão e pólvora. Dizem que essa bebida é que dá sustentação para o caboclo desfilar os três dias de carnaval, sustentando o peso de suas roupas, que chegam a pesar 25 quilos.

Depois dos caboclos, vem, na sequência do desfile, os demais personagens, como rei, rainha, baianas, porta-estandarte, pés-de-bandeira, damas-de-buquê, dama-de-paço, caboclos de pena. Na ordem, vem o mestre, aquele que canta as toadas e comanda a orquestra, composta

por instrumentos de percussão e de sopro.

Alguns historiadores acreditam que a palavra maracatu designou, primeiramente, um instrumento de percussão e, só, então, a dança. No entanto, sua origem não é certa, pois alguns autores afirmam que o maracatu nasceu nos terreiros de candomblé, quando os escravos reconstituíam a coroação do reis do Congo. Com o advento da abolição, este ritual ganhou as ruas, tornando-se uma atração carnavalesca.

O escritor Mário de Andrade, no capítulo Maracatu, no livro *Danças Dramáticas Brasileiras II*, relata diversas possibilidades de origem da palavra maracatu, entre elas, uma provável origem americana: maracá = “instrumento ameríndio de percussão”; catu =

O Maracatu Rural Águia Formosa

Da cidade de Tracunhaém, na Zona da Mata Norte de Pernambuco, o Grupo Maracatu Rural Águia Formosa tem dez anos de existência. O grupo se destaca por preservar a essência do maracatu e manter, a cada ano, uma trajetória marcada pela originalidade na criação de novos temas e adereços que surpreende o público e maracatus antigos do Estado.

O grupo surgiu da vontade de trabalhadores rurais de vivenciar a sua cultura, perpetuando e

garantindo o repasse desses costumes e práticas culturais às gerações seguintes. Criado em 1999, o Águia Formosa só se oficializou em 2002, quando se cadastrou na Associação dos Maracatus de Baque Solto de Pernambuco.

O Grupo mantém outras atividades culturais, como o cavalo-marinho e a ciranda. Por esse motivo, o Águia Formosa pode ser considerado como um centro de difusão e vivência cultural, pois, além de conservar três manifestações culturais, mantém em suas atividades ações de repasse e difusão

desses conhecimentos pela aproximação com a comunidade e de oficinas informais de difusão de saberes.

O Maracatu também realiza, desde 2006, o encontro dos Mestres de Cultura Popular, perpetuando o conhecimento e a sabedoria popular. O evento tem periodicidade anual.

O Águia Formosa é presidido desde a sua criação pelo Mestre Edmilson Honório da Silva, reconhecido pelo vasto currículo nas brincadeiras populares. Desde 1988 ele brinca em maracatus.

Até fundar o Águia Formosa,

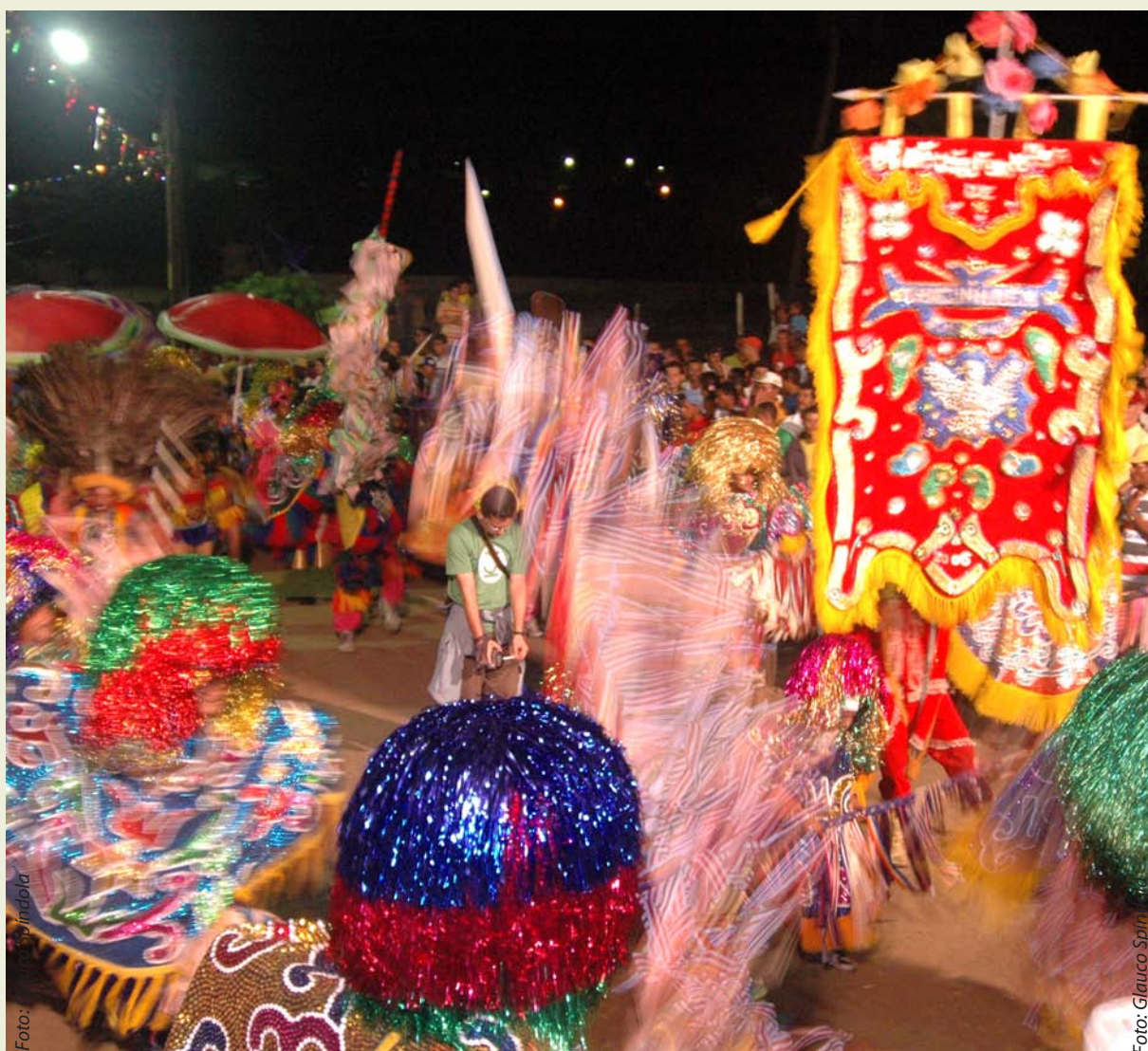




Foto: Clauco Spindola

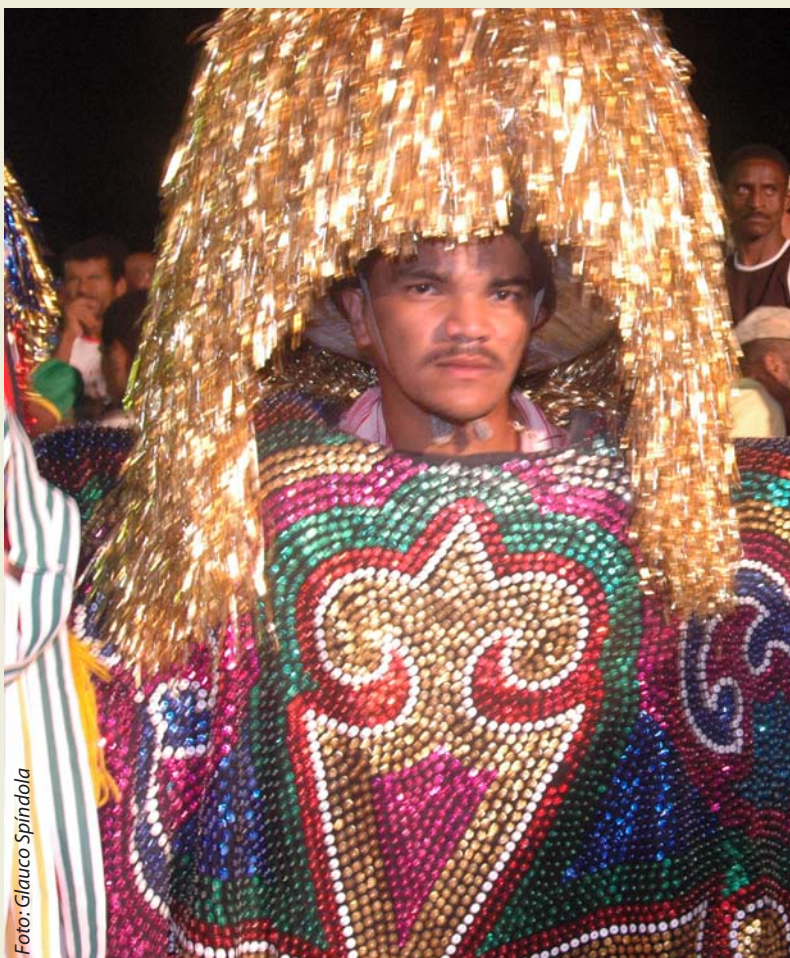


Foto: Glauco Spíndola

o Mestre Edmilson passou por seis grupos, o primeiro deles foi o Estrela de Tracunhaém, de onde seguiu no ano seguinte para o Piaba de Ouro, do Mestre Salustiano, em Olinda.

Ele também foi Mestre dos maracatus Águia de Ouro (1992) e Estrela da Tarde (1996), no Recife; o Leão das Cordilheiras (2001), no município de Carpina; além do Leão Coroado (2002) da cidade de Chão de Alegria, os dois últimos no interior de Pernambuco.

Maciel Salú - Na apresentação do dia 18 de agosto, durante as comemorações dos 21 anos de existência da Fundação Cultural Palmares, o Maracatu Águia Formosa um convidado especial: o músico e rabequeiro Maciel

Salú. Mestre do grupo, entoava loas, improvisando a poesia rimada e coordenando a apresentação do grupo.

Maracatu Rural - Também conhecido como Maracatu de Baque Solto ou de orquestra, o Maracatu Rural é originário da região canavieira, da Zona da Mata de Pernambuco. É de tradição recente (século XIX) e tem origem afro-indígena, dos grupos chamados “cambindas” – brincadeira em que os homens se travestem de mulheres. O Maracatu Rural é uma fusão de elementos de vários folguedos populares existentes em Pernambuco, como é o caso do pastoril, baianas, cavalo-marinho, caboclinho e folia de reis.

Os brincantes e folgazões (como são chamadas as pessoas que participam desses grupos), são, na sua maioria, moradores da região canavieira e os cortadores de cana-de-açúcar, que trocam as enxadas, as roupas de trabalho e os chapéus de palha do dia-a-dia pela gola, bordada em lantejoulas coloridas, e pelas fitas de cor viva das lanças dos caboclos, personagens mais conhecidos do folguedo. Sua indumentária confere-lhes um aspecto de grande imponência. Personagens místicos do maracatu, os lanceiros representam a figura do guerreiro de Ogum.

O ritmo marcante do Maracatu Rural se dá pelo ‘terno de maracatu’, composto por percussão que inclui chocalhos, surdos, taróis, cuícas, gonguês e ganzás e pela orquestra de sopros que cadenciam a música. Os versos, que tratam sobre o universo dos maracatuzeiros e dos temas da atualidade, são rimados e feitos de improviso pelos Mestres dessa manifestação.

O cortejo desfila em círculo, tendo ao centro o estandarte e o terno de músicos, rodeado por baianas, damas-de-buquê com ramos de flores de goma, boneca (calunga) e caboclos de pena, conhecidos também como Reiamar. Rodeando este primeiro círculo vêm os Caboclos de Lança, empunhando lanças compridas e abrindo espaço na multidão, com saltos e malabarismos.

Atualmente, existem 119 Maracatus de Baque Solto cadastrados na Associação dos Maracatus de Baque Solto de Pernambuco. O Maracatu Águia Formosa é um deles. ✕

Congada

A congada, também chamada de congo cucumbi ou terno do congo, reúne elementos das tradições tribais de Angola e do Congo, com algumas influências espanholas e portuguesas. Constitui-se em sua essência pela espiritualidade de religiões africanas, como o candomblé e a umbanda, mesclado com cultos católicos.

A primeira notícia que se tem de uma festa de Congada no Brasil data de 1674, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, em Pernambuco. Resiste ao tempo graças à devoção passada de geração em geração.

A Congada é uma procissão de personagens como escravos feitiçeiros, capatazes, damas de companhia e guerreiros que levam o rei e a rainha até a Igreja, onde serão coroados. O cortejo vai parando durante o trajeto para realizar danças e exercícios de simulação de guerra ao som de tambores, pandeiros, reco-reco, chocalhos e violas.

Existem três enredos básicos: a luta entre mouros e cristãos, em homenagem aos patronos, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito; a dramatização de uma batalha medieval na França; e a saga do rei de Angola, Gola Bândi, envenenado pela meia-irmã, a princesa Ginga Bândi, por ter-se recusado a converter-se ao cristianismo.

A evolução do congado é acompanhada por cantigas e embaixadas – músicas transmitidas oralmente de pai

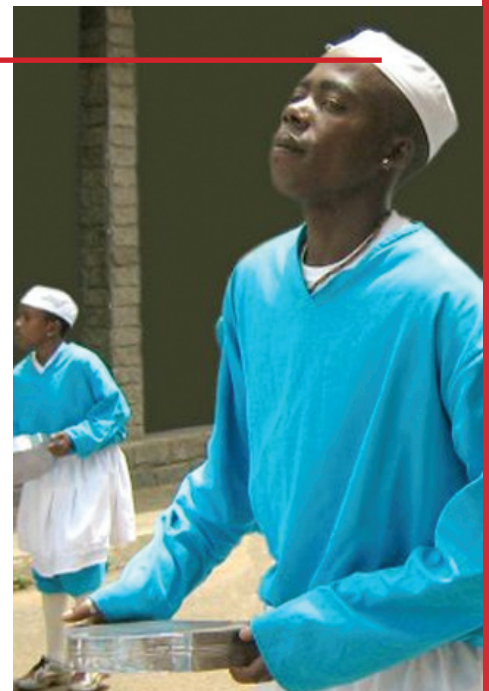
para filho. Esses cantos são importantes para a preservação da religiosidade e da memória afro-brasileira.

Os instrumentos musicais utilizados são a cuíca, a caixa, o pandeiro, o reco-reco. Ocorre em várias festividades ao longo do ano, mas especialmente no mês de outubro, na festa de Nossa Senhora do Rosário, considerada protetora do povo negro.

O ponto alto da festa é a coroação do rei do Congo. A instrumentação varia em cada região, havendo destaque para a percussão, estimulando muitos momentos de bailados vigorosos e manobras complicadas. Há congos com grande quantidade de caixas, chapéus de fitas, com manejos de bastões e espadas, alguns grupos, inclusive, exibem exemplares dos Exércitos dos tempos do Império e início da República.

Animada por danças, cantos e músicas, o cortejo sempre acaba numa igreja, em geral, as de irmandades de negros, como Nossa Senhora do Rosário, onde, com a presença da corte e seus vassallos, acontece a cerimônia de coroação do Rei Congo e da Rainha Ginga de Angola.

A coroação do rei negro se dá durante os rituais em louvor aos santos católicos Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia ou São Benedito. A presença dos escravos de origem banta no sudeste brasileiro explica a predominância da Congada na região, marcada pelo ciclo da cafeicultura e da mineração. A



Os instrumentos musicais utilizados são a cuíca, a caixa, o pandeiro, o reco-reco. Ocorre em várias festividades ao longo do ano

manifestação da Congada está relacionada diretamente com a participação dos escravos bantos nas diferentes fases da história da escravidão.

Na festa da congada também não pode faltar comida. A festa e a comida ocorrem no ponto mais alto da comunhão. A ausência de uma delas é como se fosse o silêncio de Deus. Afinal, a finalidade da festa representa a revitalização, estimula a esperança e renova a força para seguir a vida cotidiana.

Congada de Uberlândia

A Congada na cidade de Uberlândia, Minas Gerais, é uma das mais famosas do país. Durante os dias de festa, os congadeiros ocupam as ruas e aproveitam para protestar, nos rituais e cantigas, acerca das condições precárias em que vivem os afrodescendentes.

A cidade de Uberlândia foi marcada durante décadas pela discriminação e segregação racial, destinando inclusive locais específicos em cinemas para brancos e negros. Hoje, a Congada, uma das mais fortes manifestações culturais afro-

brasileiras tem lugar central no calendário da cidade. O terno Moçambique de Belém tornou-se um importante ponto de cultura com apoio do Ministério da Cultura.

Os grupos de Congada de Uberlândia possuem uma média de cem a duzentos componentes e têm um público bastante heterogêneo, composto por fiéis do catolicismo, da Umbanda, do Candomblé, políticos, estudantes universitários etc.

Os católicos vêem a festa como homenagem aos seus santos protetores, enquanto os seguidores da Umbanda e candomblé concebem a

Congada como expressão das religiosidades afro-brasileiras.

A par de tudo isso, os congadeiros de Uberlândia ocupam cada vez mais os espaços públicos procurando visibilidade à sua manifestação e louvando os seus santos devocionais.

Contos do Congo de Itabira

O grupo folclórico mineiro Contos do Congo traz, direto de Itabira, um pouco da animação, da dança e da música herdadas há séculos dos escravos das Minas Gerais.

As congadas de Minas Gerais



são manifestações culturais realizadas por nações negras diversas e possuidoras de antepassados comuns, que desenvolveram significados.

Elas se expressam por meio de danças, de percussões africanizadas e de cantorias que conviveram com as imposições e perseguições do ritualismo cristão – nos tempos remotos em que os negros não podiam participar dos cultos dos brancos – ora adaptando-se, ora afirmando-se como diferente, mas sempre arranjando uma maneira de se expressarem com simplicidade e alegria em ritmos

que nos contagiam até hoje.

O grupo Contos do Congo surgiu em 2006 e vem mantendo as tradições e divulgando a arte e as origens do Congado mineiro, remetendo o público à mais pura expressão conga, fazendo com se vivencie a verdadeira Folia de Reis. O grupo nasceu da necessidade das pessoas preocupadas em resgatar e preservar o congo nas suas mais diversas formas de manifestação cultural.

Hoje, o Grupo Contos do Congo é formado por dez participantes, tendo como líder o congadeiro Newton, responsável por puxar os cantos e bater o

tambor, mantendo o ritmo do grupo. Também integram o conjunto: Luís, no violão e voz; Edson, no tambor; Leonardo, também no violão; Elvecinho, tambores e percussão; Rosário, Aline e Cristina, formando o coro; e, ainda, as crianças Emily e Joel, que já formam a futura geração do Congado mineiro.

O repertório é variado e voltado às cantigas de Folia de Reis e marujada, congada, embaixadas e outras canções de autores mineiros, sempre mostrando a pluralidade dos ritmos desenvolvidos nessas manifestações. ✕



Carlos Julião: cortejo da rainha negra, cerca de 1776

Tambor de crioula

Praticada principalmente no Maranhão desde a época da escravidão, a dança Tambor de Crioula foi também inscrita pelo IPHAN como patrimônio imaterial, em novembro de 2007.

Salvaguardar o Tambor de Crioula faz parte do projeto do governo federal de reconhecimento das formas de expressão que compõem o amplo e diversificado legado das tradições culturais de matriz africana no país.

Considerada uma das mais belas expressões culturais dos descendentes de escravos, o Tambor de Crioula envolve dança circular, canto e percussão de três tambores e tem como santo padroeiro são Benedito – protetor dos negros. O santo faz parte do imaginário dos brincantes como um escravo que foi à mata, cortou um tronco de árvore e ensinou os outros negros a fazer e a tocar o tambor. Outras vezes, ele surge como o cozinheiro do monastério que levava comida escondida em suas vestes para os pobres.

De acordo com o então ministro Gilberto Gil, ao justificar a salvaguarda do Tambor de Crioula, “um Plano de Salvaguarda do Tambor de Crioula deverá contemplar políticas que assegurem a transmissão dos saberes, o estímulo a novos compositores e o apoio ao registro fonográfico e audiovisual”. O ex-ministro também destacou a necessidade de se investir na difusão e no incentivo de pesquisas sobre a essa dessa rica manifestação

cultural afro-brasileira.

O título de patrimônio imaterial para o Tambor de Crioula reforça as origens, a história e a força cultural dessa manifestação, além de valorizar e preservar a tradição. Ela é praticada ao ar livre, nas praças ou no interior de terreiros. É muito ligada também às festividades do bumba-meu-boi. Também possui características muito próximas de certas modalidades do samba carioca, como o partido alto e o samba de terreiro.

Os tocadores e cantadores, também denominados coreiros, são conduzidos pelo ritmo dos tambores e das toadas, acompanhados da punga (ou umbigada): movimento coreográfico no qual as dançarinas, num gesto entendido como saudação e convite, tocam o ventre umas das outras. Uma dançante de cada vez faz evoluções diante

dos tambozeiros, enquanto as demais, completando a roda entre tocadores e cantadores, fazem pequenos movimentos para a esquerda e a direita; esperando a vez de receber a punga e ir substituir a que está no meio. Quando a coreira que está dançando quer ser substituída, vai em direção a uma companheira e aplica-lhe a punga. A que recebe, vai ao centro e dança para cada um dos tocadores, requebrando-se em frente do tambor grande, do meio e o pequeno, e repete tudo de novo até procurar uma substituta.

As mulheres se vestem de saia de chitão florido, bem rodada, para acentuar o movimento, anágua por baixo das saias, blusa branca de renda, com babado na gola, torso na cabeça, colares, geralmente descalças. Os homens se vestem de calça, camisa de botão e chapéu de couro ou de palha.



Foto: Marcus Bennett

Cada cântico se inicia com um solista que canta toadas de improviso ou conhecidas, repetidas ou respondidas pelo coro, composto por homens que se substituem nos toques e por mulheres dançantes. Os cânticos possuem temas líricos relacionados ao trabalho, devoção, apresentação, desafio, recordações amorosas e outros.

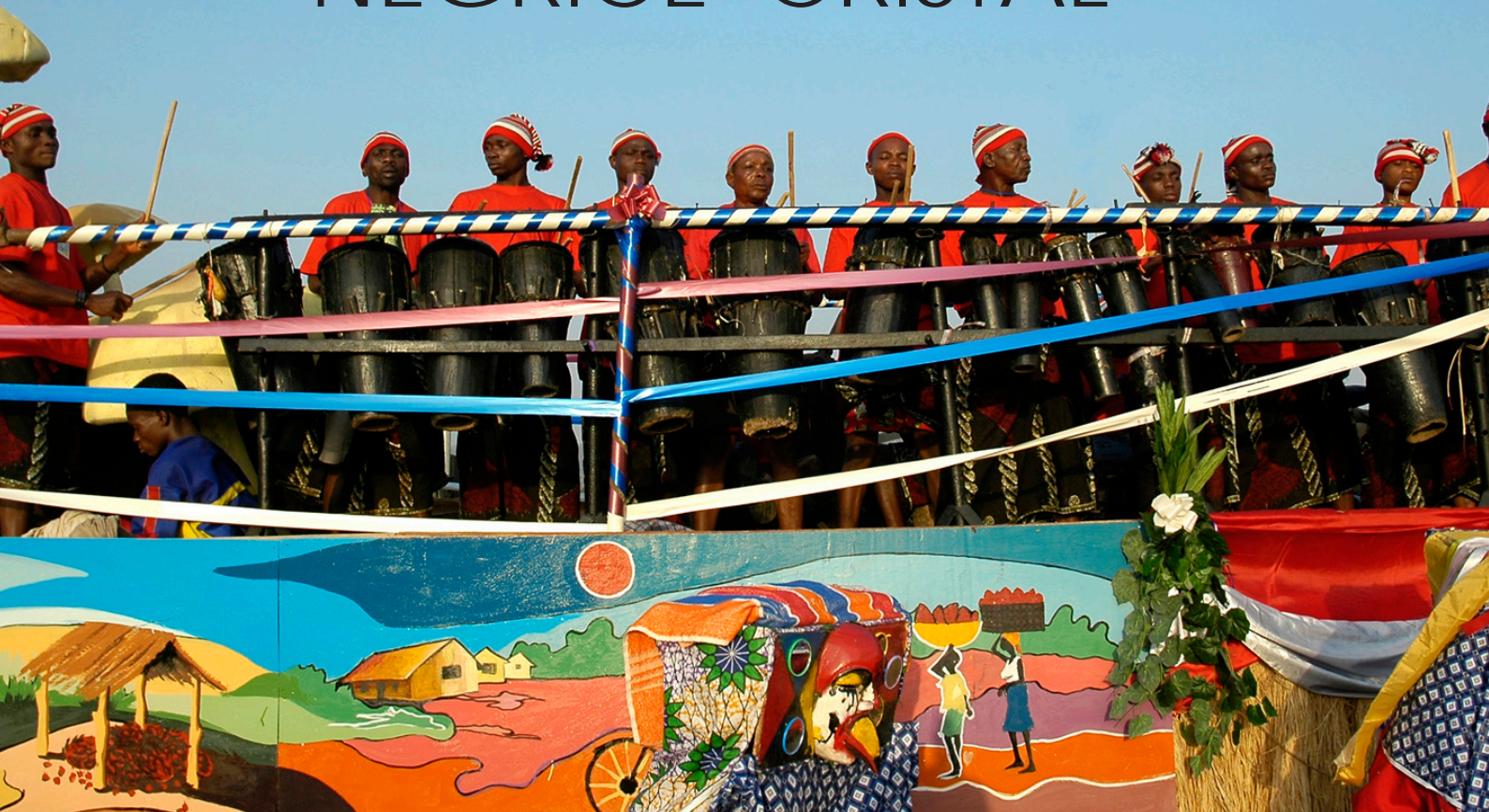
O conjunto de instrumentos que produz a música no Tambor de Crioula é chamado de parêlha. Inclui básica e obrigatoriamente três tambores de madeira – ou, atualmente, também de PVC – afunilados e escavados, e cobertos com couro, preso por cravelhas. Alguns grupos utilizam-se também de matracas. O tambor grande é amarrado à cintura do tocador chefe, de pé, preso entre suas pernas. Os dois menores são apoiados no chão, sobre um tronco, com os tocadores sentados sobre os tambores entre suas pernas. Um ajudante, agachado atrás do tambor grande percute duas matracas, produzindo interessantes variações de acompanhamento.

A comida na festa de São Benedito é de uma importância significativa. Distribuí-la não representa apenas alimentar os convidados, mas seguir o exemplo de caridade do santo, demonstrar abundância, superação das dificuldades. E o seu preparo além de unir brincantes e comunidade, revela aspectos fundamentais para a continuidade dessas práticas. O cardápio é popular: galinha, carne de gado e porco, torta de camarão, tapioca, farofa, bolos. ✕



Foto: Marcus Bennett

NEGRICE CRISTAL



Carnaval em Abuja - Nigéria

Passados 21 anos podemos olhar para trás e ver um longo caminho que percorreu até chegar aqui. Criticada por alguns, odiada por outros, incompreendida por tantos outros, mas querida por muitos, ninguém pode negar que a Fundação Cultural Palmares é a única organização de Estado voltada para desenvolver políticas culturais para o povo descendentes de escravos africanos no Brasil e o conjunto da sociedade brasileira.

Em parceria com outros militantes, participei do seu nascimento com muito

orgulho. Agora que completa a maior idade, quero participar da festa, mas não venho sozinho trago comigo o meu trabalho, ou melhor, a minha obra que tem sido muito respeitada por ela, para participar dessa festa.

Negrice Cristal é uma proposta de trabalho que equaliza em sua essência o pensamento desde dentro, para desde fora, através de um conjunto de fotografias.

Nós, brasileiros, temos maneiras próprias de ser, agir e pensar, diferentes de qualquer outro povo do mundo.

Nasceram por aqui os “jeitinhos à brasileira”, tanto para o lado do bem quanto para o do mal.

Sim, como diriam alguns estudiosos do assunto, a primeira coisa que nos vêm à mente, quando nos expressamos sobre os “jeitinhos”, é a atitude da esperteza. Ou será um jeito criativo de ser?

Eu só sei dizer que o brasileiro dá jeito para tudo, embora os famigerados “jeitinhos” não sejam a única adjetivação com que se possa defini-los.

O professor Lourenço Stelio Rega, teólogo, educador e escritor, escreveu um tratado sobre o “jeitinho” e não o vê como atitude do gesto cultural. Só como saídas para situações sem saída. O autor apresenta o lado positivo desta personal característica brasileira, qual seja: inventividade/criatividade, função solidária e o lado conciliador do jeitinho.

Nós, negros brasileiros, podemos colocar mais “dendê” neste debate, uma pitada afro-descendente nos “jeitinhos”, porque não? Quando um olhar de dentro enxerga um outro Brasil – portanto um olhar de fora –, reforça duas vertentes fundamentais e estruturantes no cenário em questão: o ideológico e o cultural. E são nessas vertentes que nós, negros, estamos inseridos no imaginário do conjunto da população brasileira.

Sob o olhar ideológico, somos desiguais, mas o olhar cultural nos torna igual. Essa contradição nos persegue desde o período da escravidão. Os africanos, que aqui chegaram na condição de escravizados, eram considerados “coisas” e desprovidos de humanidade. A “humanidade” do escravo só era reconhecida, quando ele cometia crimes,

Lavagem do Bonfim - Salvador - Brasil





Cocadeira do Palenque de San Basílio - Colômbia

porque era julgado pelos tribunais, como qualquer cidadão.

No meu trabalho, apresento e realço “esse negro jeito de ser”, presente nos africanos e em seus descendentes. Procuro, através do meu olhar fotográfico, mostrar que nós, negros, temos maneiras de representar, simbolicamente e de forma original, os usos e costumes, valores materiais e imateriais, sem passar pelas desqualificações impostas pelo conceito do “exótico e do “primitivo”, mesmo vivendo dentro dos padrões ideológicos e culturais ocidentais, que

discriminam o que chamariam de “o nosso jeito de ser”.

São imagens que aguçam as percepções cravadas na resistência das populações quilombolas, nas práticas religiosas de matriz africana, comportamento no cotidiano e nas “pegadas” deixadas como marcas civilizatórias de um homem novo, que se sente pertencido à diáspora africana propositiva na atualidade.

Januário Garcia

Fotógrafo

Aos 21,

Os olhares de boa parte do Brasil e dos brasileiros se voltam, hoje, para esses 21 anos da Fundação Cultural Palmares comemorados com muito orgulho. Nessa trajetória, é incontestável sua liderança em todas as dimensões da luta por igualdade de direitos e pela valorização e preservação das manifestações culturais afro-brasileiras nesse Brasil profundo e rico em diversidade.

Aos 21 anos, a FCP potencializou a cultura afro-brasileira, oferecendo o apoio institucional e disponibilizando as suas várias manifestações a um público cada vez maior e mais interessado em conhecer essa cultura sempre referenciada como “popular”. Mas a entendemos

como elemento fortalecedor da cidadania, capaz de inserir socialmente e gerar economia. Por isso, cada vez mais aposta na necessidade de estimular o interesse público para as muitas expressões da cultura brasileira.

Comemorar esses 21 anos da Fundação Cultural Palmares é também ver e saber a cultura brasileira em toda a sua complexidade e especificidade. É ter uma política da cultura voltada para uma dinâmica de diálogo que se perpetue na troca de saberes e no desafio de uma gestão compartilhada com uma agenda social voltada para a irradiação das manifestações.

Esse diálogo, que a todos enriquece, é o ponto central de uma política cultural humanística

e democrática, adotada pela Fundação Cultural Palmares na sua trajetória, valorizada pelo trabalho competente dos dirigentes que aqui passaram: **Carlos Moura, Adão Ventura, Joel Rufino dos Santos, Dulce Pereira e Ubiratan Castro**. Um diálogo que dá à cultura o lugar estratégico que lhe cabe na dimensão do Estado e em parceria com a sociedade. Assim é que entendemos o papel da Fundação no contexto de responsabilidades que lhes foram conferidas nesses 21 anos na cena cultural brasileira. Somos protagonistas e consumidores de cultura. Mas, mais do que isso, levamos a todos a certeza de que a cor da cultura brasileira também é negra.

Troféu Palmares

A Fundação Cultural Palmares, instituiu o Troféu Palmares com o propósito de prestar justa homenagem a pessoas que contribuíram com a trajetória da Fundação e que tenham representatividade e destaque na luta contra o preconceito e a favor da igualdade racial. O Troféu reproduz a logomarca da Fundação Palmares, com a forma do machado de Xangô, que simboliza a justiça.

Já foram homenageados a atriz Zezé Motta, conhecida ativista da causa negra, a ialorixá Mãe Stella de Oxóssi, ialorixá de um dos mais conhecidos terreiros de Salvador, o Ilê Axé Opô

Afonjá, e o ministro da Cultura Juca Ferreira, na comemoração do aniversário dos vinte anos da instituição, em agosto de 2008.

No aniversário dos 21 anos, os homenageados indicados são: **Mãe Beata de Iemanjá (Beatriz Moreira Costa)**. Religiosa de matriz africana do candomblé, é conhecida sacerdotisa e ativista social do Rio de Janeiro, dedica-se há décadas à valorização da cultura e da religião afro-brasileira, como também pelos direitos das mulheres.

Esther Grossi. Professora, escritora e ex-deputada federal, é autora da lei nº 10.639/2003, que institui a obrigatoriedade



no ensino fundamental e médio, a História e a Cultura da África e dos afro-brasileiros.

Artigos



Comunidades quilombolas, suas lutas, sonhos e utopias

Para uma abordagem inicial acerca do negro no Brasil é fundamental reconhecer que a omissão da historiografia oficial sobre a sua participação em vários momentos de luta pelos direitos humanos contribui para o não reconhecimento do papel desempenhado na construção do país. Apesar de visto apenas como massa escravizada indispensável ao processo de enriquecimento das classes abastadas, o negro não foi passivo, muito menos resignado, nem durante o período da escravidão, tampouco no período pós-escravidão, em que a busca por cidadania plena constitui-se a marca do movimento social negro brasileiro em tempos pós-modernos.

Joseane Maia Santos Silva

De acordo com Munanga & Gomes (2006), a história da escravidão mostra que luta e organização, marcadas por atos de coragem, caracterizaram o que se convencionou chamar de “resistência negra”, cujas formas variavam de insubmissão às condições de trabalho, revoltas, organizações religiosas, fugas, até aos chamados mocambos ou quilombos. De inspiração africana, os quilombos brasileiros constituíram-se estratégias de oposição “a uma estrutura escravocrata, pela implementação de uma outra forma de vida, de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os tipos de oprimidos”. Desse modo, os laços de solidariedade e o uso

coletivo da terra formaram as bases de uma sociedade fraterna e livre das formas mais cruéis de preconceitos e de desrespeito a sua humanidade.

As poucas linhas nos livros didáticos que circularam até a década passada, com destaque, às vezes, apenas para o Quilombo de Palmares, em Alagoas, escondem fatos importantes como população (cerca de 30 mil) e a efetiva participação do negro nos movimentos populares em diferentes regiões do país. Engajado coletivamente, sua luta ultrapassou a questão escravagista como comprovam os fatos ocorridos na Revolta dos Alfaiates (Bahia, 1798-1799), na Cabanagem (Pará, 1835-1840), na Sabinada (Bahia, 1837-1838) e na

Guerra da Balaiada (Maranhão, 1838-1841).

Personagens históricos

O principal desses movimentos, a Balaiada, de cunho social, por reunir as massas oprimidas (pobres, índios, fugitivos e prisioneiros). Opunha-se aos abusos dos proprietários de terras e aos comerciantes portugueses, tendo nos quilombolas apoio ostensivo até o fim do combate, com destaque para a figura de Negro Cosme, considerado um dos mais importantes personagens da luta contra a escravidão.

Liderando milhares de negros, escravos e pretos libertos, africanos e crioulos, ele tinha um projeto específico – a insurreição

contra a escravidão, em favor da liberdade – o qual muitas vezes foi confundido com a luta mais geral dos chamados bem-te-vis¹. Preso em fevereiro de 1841, foi executado em setembro de 1842, após ser condenado à forca por liderar no Maranhão uma das mais temidas insurreições do povo negro ocorridas no Brasil.

Até aqui, visitando o passado, de forma resumida, pode-se constatar que o quilombo não significou apenas um lugar de refúgio de escravos fugidos, mas a organização de uma sociedade livre formada de “homens e mulheres que se recusavam viver sob o regime da escravidão e desenvolviam ações de rebeldia e de luta contra esse sistema”, como define Munanga & Gomes (2006).

Proprietários legítimos

Hoje, mais especificamente a partir dos anos 1970, a questão quilombola foi recolocada no contexto nacional com a “descoberta das comunidades quilombolas”, graças, em grande parte, ao movimento negro contemporâneo e ao exercício intelectual de vários autores como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Joel Rufino, Kabengele Munanga, dentre outros. Ao lado disso, é importante mencionar a mobilização política que culminou na publicação de um artigo das Disposições Transitórias (68), da Constituição de 1988, que dá direito à titulação das terras ocupadas.

Variações como “Terras de pretos”, “comunidades negras rurais”, “remanescentes das

O quilombo não significou apenas um lugar de refúgio de escravos fugidos, mas a organização de uma sociedade livre formada de “homens e mulheres que se recusavam viver sob o regime da escravidão e desenvolviam ações de rebeldia e de luta

comunidades de quilombolas” comprovam não haver consenso quanto à questão quilombola, visto que a origem dessas comunidades apontam para a compra da terra pelos escravos alforriados, para a doação de terras pelos proprietários falidos, para a prestação de serviços em revoltas e não somente pela referência aos redutos de negros fugitivos. Nesse sentido, historiadores e antropólogos advertem para o fato de o termo quilombo, tomado político e juridicamente, abrigar, sob um mesmo teto conceitual, todas as comunidades negras cujas formações são particulares e adversas.

Aqui importa lembrar, ainda, que muitas comunidades foram formadas após a promulgação da Lei Áurea, que extinguiu a escravidão, por uma forte razão: era a única possibilidade do negro viver em liberdade, em um espaço onde sua cultura não era

Foto: Regina Santos





desprezada, sendo possível, por isso, preservar a dignidade.

Por essa razão, em que pese a advertência, é incontestável a existência de territórios remanescentes de quilombos em todas as regiões do Brasil, como comprovam vários estudos citados por Ratts (2001) para quem não faz sentido “enquadrá-los outra vez num tempo e num espaço únicos”.

Resistência e organização

Assim sendo, tendo como marcas incontestes a resistência e a organização, essas comunidades negras rurais têm empreendido uma luta pelos direitos à liberdade, cidadania e igualdade, no conjunto das reivindicações pela posse da terra – bens considerados sagrados e formadores de uma identidade étnica. Demanda essa legítima, na medida em que o Estado brasileiro contraiu uma dívida secular com a população negra, formando, assim, juntamente com outras classes sociais marginalizadas, o que Ariano Suassuna chama de Brasil real em contraposição ao Brasil oficial das classes privilegiadas.

O fato é que, concentrando a maior quantidade de quilombos, o Nordeste possui centenas de comunidades negras cuja resistência cultural imprime-lhes características próprias, verificáveis nos costumes, nas tradições, nas festividades e nas manifestações religiosas.

Detentores de um patrimônio cultural rico e valioso, porém, desconhecido de muitos, as comunidades remanescentes de quilombos são formadas de grupos sociais cuja identidade

étnica constitui a base de suas vivências cotidianas, bem como das ações políticas levadas a efeito pelas entidades que lutam pelos seus direitos, caso do Estado do Maranhão, por exemplo, onde existem mais de seiscentas comunidades.

A questão dos remanescentes de quilombolas maranhenses insere-se na história do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), criado em 19 de setembro de 1979, entidade cuja luta, organização e projetos visam ações de formação para os afrodescendentes

perceberem-se como sujeitos históricos, sociais, capazes de modificar a realidade de opressão em que vivem – resquício da forma de racismo ainda existente no país. Valorizando a arte e a cultura negra como legado importante no processo de civilização do Brasil, o CCN tem se destacado pela pesquisa, pelos projetos e pelos contatos diretos com as comunidades negras rurais, bem como pela realização de encontros, desde 1986, em parceria com a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).

Atualmente, os encontros são organizados pela Associação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Aconeruq), criada em 1997, filiada à Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), assim como vários projetos cujos objetivos abarcam a formação cultural e qualificação profissional de jovens, regularização das associações quilombolas, o processo de identificação e mapeamento das comunidades quilombolas.

Em 2006, o maior evento desse



seguimento no Brasil aconteceu em Itapecuru-Mirim/MA, quando foi realizado o VIII Encontro Estadual de Comunidades Negras Quilombolas do Maranhão, com a participação de mais de duas mil pessoas no qual foram discutidos temas como Território e Identidade, além de prestarem homenagens ao líder da Balaiada, Negro Cosme.

Situações de conflito

Vale acrescentar que, no Maranhão, a origem dessas

comunidades estão vinculadas à crise açucareira e algodoeira, na segunda metade do século XIX, que obrigou muitos proprietários endividados a abandonarem suas terras, possibilitando muitas famílias de escravos e ex-escravos a apropriação de terras incultas e abandonadas, gerando, atualmente, intensas disputas com fazendeiros, grileiros e um projeto de base espacial, como é o caso de Alcântara, onde existiu e ainda existe ameaças de deslocamento forçado das comunidades, desestruturação das famílias que

se deslocam para a zona urbana do município ou para a capital.

No município de Caxias²⁷, distante 360 km da capital, por exemplo, há situações de conflitos que não giram apenas em torno da manutenção da terra, mas pelo reconhecimento, por parte do poder público, da propriedade garantida pela Constituição Federal, uma vez que “há comunidades cujas áreas ainda estão em poder daqueles que se autodeclaram ‘proprietários’, e as famílias são forçadas ao aforamento, obrigadas a pagar

Foto: Regina Santos



‘renda’ para permanecerem na terra”, de acordo com o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

Às vezes, a intervenção do poder público não põe fim ao conflito, pois a área desapropriada não corresponde ao território reclamado pelas comunidades quilombolas, ficando muitas relíquias (ruínas das antigas sedes das fazendas, das senzalas, poços, cemitérios etc.) dentro das áreas privadas.

Geralmente, esses povoados, se caracterizam pelo sistema de uso comum da terra, base essencial para um modo de vida “norteado por valores, onde os laços de consangüinidade e compadrio têm relevância com cumprimento de ritos recebidos dos antepassados”, como veicula o site do CCN.

Assim, é possível afirmar que isso se constitui elemento

Detentores de um patrimônio cultural rico e valoroso, porém, desconhecido de muitos, as comunidades remanescentes de quilombos são formadas de grupos sociais cuja identidade étnica constitui a base de suas vivências cotidianas

aglutinador no processo de preservação de uma identidade étnica, cuja ligação com o passado contribui para a manutenção de práticas sociais e culturais singulares em um espaço próprio onde prevalece o uso coletivo

de bens materiais e imateriais que compõem um patrimônio simbólico, preservado pela memória também coletiva. Como exemplo, destacam-se a realização da Festa do Divino e a contação de estórias populares.

Passadas duas décadas da publicação do Artigo 68, da Constituição Federal de 1988, e seis anos da publicação do Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o processo de identificação, reconhecimento, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombolas, atualmente, a luta continua nos âmbitos jurídico e educacional.

Ao longo desses anos, o processo de titulação da posse da terra caracteriza-se pela morosidade e pelos conflitos em várias regiões do país, e o que parecia apenas ameaça de não cumprimento da lei, em setembro



Foto: Regina Santos

de 2008, virou fato concreto, na audiência pública sobre o decreto 4.887/2003, quando cerca de 500 quilombolas de vários estados do país compareceram a Brasília para discutir o Projeto de Decreto Legislativo (PDL) 44/2007 que, se aprovado, suspende o decreto de 2003, o que significa lutar novamente para manter um direito já adquirido.

O depoimento de uma componente do Quilombo Olho D'Água do Raposo, de Caxias-MA, expõe de maneira apropriada o sentido dessa resistência: A forma da chibatada se modernizou, a situação é a mesma, o conflito é o mesmo.

Assim posto, no presente, a situação das comunidades rurais negras gira em torno da necessidade de permanência na terra, com direito à titulação, bem como a todas as políticas públicas destinadas ao povo brasileiro, com destaque para a saúde e educação. A propósito, outra iniciativa do poder público, o Programa Brasil Quilombola, criado em 2004, sob a coordenação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), tem como objetivo articular ações “transversais, setoriais e interinstitucionais”, juntamente com a sociedade civil.

Na sala de aula

Do ponto de vista educacional, vale lembrar que não basta apenas tornar concreto o acesso à escola, sendo indispensável um programa de formação dos professores, tornando a Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatórios o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira

e Africana, um dispositivo que realmente ponha na pauta do currículo o que a historiografia omitiu durante séculos. Fazer acontecer um ensino que analise e discuta acerca do papel do negro na história do Brasil e do mundo é tarefa articulada entre educadores, diretores, pessoal de apoio pedagógico e administrativo da escola e membros das comunidades. Isso leva a crer que se está a iniciar uma outra luta para a qual todos, e não somente os negros e/ou as comunidades remanescentes de quilombolas, são convocados a fazerem uma releitura da história brasileira.

Quanto ao sonho – de igualdade racial - tomara que seja diurno, como advoga Abdala Júnior (2003) porque, ao contrário do sonho noturno, é capaz de mover as sociedades. Quanto à utopia – o direito à vida digna – que seja no sentido defendido por Ernst Bloch, em Münster (1992), que, diferente do conceito abstrato de Thomas Morus, articula esperança e desejo com práxis humana. ✕

Notas

1 - Os bem-te-vis representavam a classe média que deu início ao movimento contra os grandes fazendeiros e que, depois, aliaram-se às tropas que combateram os balaíos e, principalmente, ao negro Cosme.

2 - Município onde desenvolvo pesquisa de doutorado que consiste em coletar contos, mitos, lendas e causos como manifestação folclórica de quatro comunidades: Jenipapo, Mandacaru dos Pretos, Olho D'Água do Raposo e Cana Brava das Moças.

Referências

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. De Vãos e Ilhas – Imagens utópicas e o mito de Ícaro em recortes clássicos

e contemporâneos. In: *De vãos e ilhas: literatura e comunitarismo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. *Onegro no Brasil de hoje*. São Paulo: Editora Global, 2006.

MÜNSTER, Arno. Ernst Bloch e o novo espírito utópico. In: *Ernst Bloch – filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

RATTS, Alecsandro J. P. (Re) conhecer quilombos no território brasileiro. In: FONSECA, Maria de Nazareth Soares (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. Fascículo 8: *Quilombolas de Caxias do Maranhão*, maio de 2006.

SYDOW, Evanize. Alcântara: *Vida e resistência: comunidades remanescentes de quilombos de Alcântara, Maranhão*. São Paulo: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, 2004.

Site do Centro de Cultura Negra do Maranhão: www.ccnma.org.br

Joseane Maia Santos Silva é professora do Centro de Estudos Superiores de Caxias (UEMA) e doutoranda em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, FFLCH-USP.
joseanemssilva@yahoo.com.br



Foto: Regina Santos

Reconhecimento e Proteção das Comunidades Quilombolas

A Fundação Cultural Palmares já firmou o registro e a certificação de 1.342 comunidades remanescentes de quilombos, abrindo caminho para que esses grupos historicamente excluídos e isolados tenham acesso aos bens e serviços voltados ao fortalecimento da cidadania, como saúde, educação, justiça social e direito à propriedade.

A FCP é o órgão responsável por esse reconhecimento porque sua missão, entre outras, é promover políticas públicas

voltadas para a população negra, visando à preservação de seus valores culturais, sociais e econômicos.

A Fundação Cultural Palmares é responsável também pela promoção e o apoio de pesquisas e estudos relativos à história e à cultura dos povos negros e pela inclusão dos afro-brasileiros no processo de desenvolvimento. Consideram-se remanescentes de quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de autodefinição de cada comunidade, desde



que tenham trajetória histórica própria, relações territoriais específicas e presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida.

A primeira certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares foi para a comunidade de Morro Alto, localizada na divisa entre os municípios de Osório e Maquiné, no Rio Grande do Sul, em março de 2004. A Fundação Cultural Palmares não se limita a emitir as certidões e acompanhar a regularização das terras dos quilombolas. A marca principal de sua atuação é a proteção do patrimônio cultural (material e imaterial) e o estímulo de iniciativas que garantam a

autossustentabilidade das comunidades remanescentes de quilombos.

Os resultados dessa ação implicaram a redução do êxodo rural, por meio da formação de lideranças para o enfrentamento dos principais conflitos decorrentes da reivindicação dos direitos de posse da terra. Outros avanços importantes foram a construção de cadastro socioeconômico e cultural das comunidades remanescentes de quilombos e o fortalecimento e a organização de suas representações estaduais e regionais, com formação e capacitação de gestores para a construção de parcerias, elaboração e implementação de projetos de etnodesenvolvimento.

Desafios e conquistas

Maurício Jorge Reis

A lei nº 7.668, de 22 de agosto de 1988, instituiu a Fundação Cultural Palmares (FCP) com a finalidade de promover a preservação dos valores sociais econômicos e culturais, decorrente da influência negra na formação da sociedade brasileira. Cumprindo sua missão institucional, a FCP foi, até o início de 2003, a primeira instituição pública federal que tinha dentro as várias ações necessárias ao Estado para propiciar o processo de promoção da igualdade racial. Notadamente, destacamos as seguintes ações, exclusivamente para os povos remanescentes de quilombos: o etnodesenvolvimento, a proteção aos bens culturais afro-brasileiros e a capacitação de recursos humanos em cultura e patrimônio afro-brasileiros. O próprio conceito de “quilombo” também fora difundido e ampliado com a participação da Fundação Cultural Palmares.

Todas essas ações são legitimadas por marcos regulatórios que asseguram o exercício da cidadania dos

remanescentes de quilombos, como:

- a Constituição Federal de 1988, por meio dos artigos 215, 216 e o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias-ADCT 68, *verbis*: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”;
- o decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, art. 2, *verbis*: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”;
- a Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho; e
- a portaria interna nº 98, de 26

de novembro de 2007, que trata dos procedimentos para emissão da Certidão de autodefinição.

Esse conjunto de ações legais faz-se necessário para promover a implementação de políticas públicas em prol da inclusão social, econômica e cultural dessas comunidades.

Vale destacar que por meio do decreto nº 4.887/2003 compete à FCP a emissão da certidão de autodefinição, levando em consideração a definição do referido Art. 2, do citado decreto e de acordo com a Portaria 98, que estabelece os procedimentos para emissão da certidão.

Dentre as informações, destacamos que a comunidade que possui ou não associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria de seus moradores, acompanhada de lista de presença devidamente assinada.

Até julho de 2009, foram certificadas 1.342 comunidades





Foto: Regina Santos

remanescentes de quilombos. Esta ação tem propiciado o resgate à identidade, a diversidade cultural, o pertencimento de sua trajetória histórica. Vale destacar que essa política tem permitido a inclusão das comunidades quilombolas nos programas sociais do governo federal como: Programa Brasil Quilombola (coordenado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR), Agenda Social Quilombola, a construção de escola, qualificação dos professores quilombolas pelo Ministério da Educação, merenda escolar diferenciada (Ministério da Educação), Programa Saúde da Família, saneamento básico (Ministério da Saúde), Luz para Todos (Ministério de Minas Energia), a construção de Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), distribuição de cestas alimentares (Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome), dentre outras ações governamentais, retratando o compromisso na implementação de políticas públicas para essas comunidades.

Entendemos que promover o exercício pleno da cidadania é reconhecer e valorizar a

participação efetiva dessas comunidades na formação da sociedade brasileira, como patrimônio cultural brasileiro, respeitando a diversidade cultural, suas formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, os objetos, os documentos, as edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Garantir as terras quilombolas, embora não mais nas atribuições da FCP, é preservar a identidade, a forma de organização política, econômica, social, religiosa e cultural com suas especificidades. É respeitar a ancestralidade e a trajetória histórica dessas comunidades na formação da sociedade brasileira. ✕

Maurício Jorge Reis é diretor do Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro da Fundação Cultural Palmares

As cinderelas e os lobos

a mulher negra e o turismo sexual

O sonho de encontrar o príncipe encantado leva jovens mulheres e adolescentes, em sua maioria negras, a entrar no mundo cruel da exploração sexual. Cinderelas e lobos se encontram numa intricada rede de sedução e exploração em que sonhos são desfeitos de maneira brutal.

Joel Zito Araújo

A existência de um crescente turismo sexual de homens estrangeiros no Brasil é resultado de uma complexa rede de atores e motivos. Ela é constituída por crianças e jovens brasileiras pobres, turistas europeus e norte-americanos em sua maioria, além de contar com o envolvimento de uma rede de diversos agentes legais e ilegais da indústria internacional do turismo sexual, tais como agências de viagens, hotéis, boates, sites de relacionamento e grupos mafiosos.

Mas, o que motivou a realização do filme *Cinderelas, Lobos e um Príncipe Encantado* foi perceber que dois terços das mulheres, adolescentes e crianças, objetos do desejo dos turistas estrangeiros são afro-descendentes.

Na jornada de construção do

filme, buscamos compreender como esses atores, em seus encontros e desencontros, atuam e redefinem a interação de imaginários sexuais, raciais e de poder que contradizem o enfatizado discurso de ausência de preconceitos raciais na América Latina e em países europeus.

No Brasil, manejam-se discursos públicos em que a prática da discriminação racial é negada ou minimizada. Tal entendimento segue uma tradição intelectual enfatizada desde a construção do mito da democracia racial, na primeira metade do século XX, e enriquecido, no período atual, pelas discussões sobre o suposto excepcionalismo das relações raciais na América Latina, segundo a qual a discriminação racial foi superada pela

existência da mestiçagem.

Paradoxalmente, este “excepcionalismo” defendido está confirmando, ao invés de negando, a existência do racismo como problema social e de direitos humanos que demandam consciência pública e políticas específicas. Um racismo que também se expressa na circulação de estereótipos sobre a mulher negra em geral e a mulher brasileira em particular, como podemos ver nos depoimentos tomados no processo de filmagens.

Apesar do romantismo e do sonho de cinderela que encontramos nas jovens e adultas, essas práticas estão repletas de violência e ofensas cotidianas aos direitos de crianças, adolescentes e mulheres.

Mas, a contradição do real é



que, mesmo tendo uma certa consciência e até mesmo vivência dos perigos que as cercam, jovens mulheres brasileiras, ao entrarem no mundo do turismo sexual acreditam que vão mudar de vida, que poderão ascender socialmente e estão seguras que acabarão por superar os obstáculos e encontrarão o tão sonhado príncipe encantado – homens nórdicos, com padrão de vida estável e confortável, interessados em gatas borralheiras que encondem dentro de si uma cinderela disposta a encaixar-se no estereótipo da mulher brasileira que foi construído em suas cabeças.

O filme documentário *Cinderelas, Lobos e um Príncipe Encantado* buscou também encontrar e mergulhar no imaginário desse homem europeu que, através do turismo sexual, parece conseguir viver a concretização de duas grandes nostalgias: a dupla superioridade oriunda da herança de um imaginário colonial e das relações machistas (que tem sido progressivamente derrotada pelo movimento feminista de seus países).

É interessante perceber que a maioria dos estrangeiros que vem ao Brasil em busca de seus 15 dias de “aventura, praia e sexo” é das classes subalternas. Em seu imaginário consolidou-se a imagem da mulher afro-brasileira como sensual, lasciva, meiga, submissa e sempre predisposta ao sexo. Uma mulher interessada mais no mundo doméstico, da cama e mesa, do que nos valores da mulher autônoma que disputa o mundo do trabalho e tem os

direitos e deveres típicos do mundo contemporâneo.

No resultado desse encontro, constatamos que uma minoria das mulheres consegue encontrar um grande amor e casar, mesmo que tenham de submeter-se a tais valores masculinos conservadores e machistas, como pode ser visto no filme, especialmente nos depoimentos tomados na Alemanha e na Itália.

Mas a adolescente e a mulher, em sua maioria afro-brasileira, nunca se vêem como exploradas. Elas idealizam no turismo sexual, em seus namoros com estrangeiros, a conquista de um passaporte simbólico para o “primeiro mundo” que poderá tirá-las do cinturão de pobreza, da baixa-estima e dos ostracismos preconceituosos de classe e raça. É portanto, também um ideal de “autonomia” diante do machismo local que também se alimenta de uma extrema pobreza e falta de alternativas.

Entretanto, foi possível ver que em muitas delas, especialmente naquelas mais objetivas e realistas, que o romantismo está caindo em desuso. Pragmáticas, elas justificam sua incorporação nesta forma de indústria do sexo como uma maneira muito concreta de participar da sociedade de consumo, de vivenciar os equipamentos de lazer e entretenimento que somente os extratos de classe média ou alta tem condições de ter.

Em outras palavras, é a maneira que elas têm de participar dos valores e de um estilo de vida que são comuns a segmentos sociais



mais favorecidos no Brasil, e amplamente difundido pela publicidade e pela mídia.

Acabamos por compreender que o fenômeno do turismo sexual vai além dos desejos de intercurso sexual e afeto temporário ou permanente entre homens brancos europeus e jovens mulheres negras e mestiças, ou da exploração erótica perversa de crianças e adolescentes, ele é também um fenômeno social e migratório que está reconfigurando a costa nordeste do Brasil e está conectado aos problemas e ao

Elas idealizam no turismo sexual, em seus namoros com estrangeiros, a conquista de um passaporte simbólico para o “primeiro mundo” que poderá tirá-las da pobreza, da baixa-estima e dos preconceitos de classe e raça

debate contemporâneo europeu sobre os imigrantes na Europa, em seus aspectos cultural, racial, econômico e reprodutivos.

O trabalho *Cinderelas, lobos e um príncipe encantado* que começamos a lançar, desde maio de 2009, nos cinemas de várias capitais do Brasil é resultado de tudo que vimos, conversamos e captamos. E das inquietações que ele nos deixou. Porém, ao invés de atuar como juizes de uma realidade complexa e plástica, resolvemos, “jogar no colo do público” as mesmas dúvidas que nasceram em sua realização.

O que o público vai ver são histórias reais, vidas em processo. São cenas do cotidiano, de espaços públicos e privados, de pessoas que buscam, que sonham, que desejam, que exploram, que são exploradas, que ajudam, que são ajudadas...

Enfim, este é o meu novo filme: uma espécie de mosaico constituído por fragmentos do real que tem a intenção de, mais do que explicar, fazer pensar. ✕

Joel Zito Araújo é criador e diretor dos filmes *A Negação do Brasil*, vencedor do É Tudo Verdade (2001) e *Filhas do Vento*, (ganhador de 8 kikitos no Festival de Gramado de 2005). Autor dos livros *A Negação do Brasil – o negro na telenovela brasileira* e *O Negro na TV Pública* (no prelo), e vários artigos sobre a mídia e a questão racial no Brasil. Doutor em Ciências da Comunicação pela ECA /USP. Pós-doutorado no Department of Radio-TV-Film da University of Texas em Austin.



Interação cultural e social do movimento hip hop

A inserção de jovens afrodescendentes nos processos formais de gestão urbana e política é muitas vezes objeto de estudos, nos quais procura-se as novas formas de práticas políticas desenvolvidas a partir da realidade (urbana) cotidiana dos excluídos sociais habitantes das periferias e o processo, concomitante, de valorização da origem étnica-racial (afrodescendente) desses jovens periféricos.

Christian Carlos Rodrigues Ribeiro

A pesquisa *O movimento hip hop como gerador de urbanidade: um estudo de caso sobre gestão urbana em Campinas*, realizada em 2006, representa uma contribuição sociológica com o objetivo de analisar aqueles que historicamente são classificados à margem de nossa sociedade como os “outros”, os “indesejáveis”, os não cidadãos, os sujeitos invisíveis ante aos processos formais das relações sociais brasileiras (Benevides, 1998; Chauí, 2001; Ianni, 1988).

A juventude afrodescendente da cidade de Campinas, São Paulo, foi a escolha para esse recorte interpretativo – enquanto elemento de transformação social – pelo fato de que os jovens de maneira geral, numa análise de recorte mannheimniana,

representam “um agente revitalizador da vida social.” (Manheim, 1973: 51)

Esses sujeitos, quando aparecem em estudos das ciências humanas, são retratados, geralmente, pela historiografia como personagens secundários de nossa história, sempre dependentes da “boa vontade” de grandes figuras históricas, e quase nunca como atores-sujeitos históricos principais, senhores de seu próprio destino e de suas vontades (Fernandes, 2008; Ianni, 2005; Ianni, 2004; Lopes, 1988; Moura, 1994; Moura, 1990).

O negro, no particular, é o grande desconhecido. Durante todo o percurso da história do Brasil, a sua contribuição tem sido negada direta ou veladamente e apenas

destacadas as suas qualidades como escravo, produtor de uma riqueza de que não participava.

Os historiadores que se debruçavam sobre a nossa realidade jamais, ou muito raramente, viram o negro como força dinâmica na nossa formação política, social, cultural ou psicológica. Todos os antigos preconceitos bíblicos, cientificistas ou racistas foram unidos, compactados e aplicados na análise do comportamento da população negra. (Moura, 1990).

Nesse sentido, optamos em realizar um recorte analítico que enfatize uma das atuais facetas dos seculares processos de resistências negras no Brasil (Ianni, 2004; Mello, 1994; Moura, 1994; Moura, 1990; Moura, 1988; Moura, 1983; Moura, 1959;

Nascimento, 1994; Ribeiro, 2006a), em especial nesse caso da atuação de sua juventude radicada nas periferias das médias e grandes cidades do país, como ocorre por exemplo na cidade de Campinas.

Nossa investigação baseou-se na valorização das manifestações sociais e culturais desses novos sujeitos políticos, decorrentes de seus universos microsociais cotidianos (Heller, 1972; Mafessoli, 1984; Pais, 2003) nas áreas urbanas periféricas da cidade de Campinas, que acabam por influir, mesmo que às vezes, de maneira imperceptível nos rumos políticos, decisórios, do processo de gestão formal (institucional) da cidade (Ribeiro, 2009; Ribeiro, 2006a; Ribeiro, 2006b). Assim, desenvolvendo uma nova

forma de urbanidade, a partir das periferias urbanas para as áreas centrais da cidade, dentro do vasto e conflituoso universo urbano brasileiro (Daniel, 1990; Lopes, 1997; Rolnik, 1997; Rolnik, 1988; Santos, 1993; Silva, 2006; Silva, 2000).

Acreditamos ser importante destacar que o conceito de “nova urbanidade” neste artigo deve ser entendido como a expansão de uma vontade, e principalmente, de um direito de qualquer cidadão e grupo social, de acordo com suas especificidades e características, de viver, sentir e usufruir a cidade, em toda sua plenitude, participando ativamente dos processos, como elemento político decisório, de elaboração e aplicação da gestão urbana local. (Ribeiro, 2006b: 58).

É destacado nesse processo uma nova maneira de formulação, prática, e gestão política não usual ou formal, que incorpora os anseios, as vontades, as opiniões daqueles que são politicamente e socialmente marginalizados (Maciel, 1997; Xavier, 1996) e segregados urbanisticamente (Kehl, 2000; Kowarick, 2000) - os jovens afrodescendentes locais a partir de seu universo urbano periférico. (Ribeiro, 2006a; Ribeiro, 2006b).

Buscou-se, assim, contribuir com as análises críticas (problematização) que se centram aos processos de ocupações/vivências urbanas das populações negras (afrodescendentes) nas cidades brasileiras em geral (Gomes, 2006; Jovino, 2005; Munanga, 2006; Silva, 2006).



O hip hop como instrumento reivindicatório

O movimento hip hop e suas manifestações, tanto culturais quanto sociais, são analisados desde os anos 1990 na cidade de Campinas como instrumento reivindicatório desses jovens sujeitos políticos / atores sociais, que assim buscam questionar e alterar as práticas – formais – políticas excludentes, segregadoras, caracterizantes da história campinense.

O hip hop tem sido um dos movimentos sociais, que ao menos nos últimos dez anos, vem recebendo uma maior atenção das ciências humanas no Brasil. Pode ser definido como um fenômeno tipicamente urbano, que tem revelado uma particularidade de conflitos sociais em certas regiões urbanas periféricas na relação destas com as áreas centrais das cidades, em especial a partir dos anos 1990, constituindo-se como um dos instrumentos para efetivação de uma nova urbanidade. (Ribeiro, 2006b: 58)

É importante ressaltar que para se buscar analisar, entender o movimento hip hop em toda sua complexidade e (re)significação, optamos em “alargar” o nosso arcabouço metodológico e referencial teórico para além dos recortes tradicionais disciplinares oferecidos pelas ciências humanas em geral (Barreira, 2003; Herschmann, 2005; Jovino, 2005).

Pois, como bem destaca César Barreira em seu artigo “Novas utopias, velhas questões” (2003): “Em face das grandes mutações dos últimos trinta anos, a questão acerca da própria viabilidade

de explicação do objeto das Ciências Humanas, para além dos recortes disciplinares – o que é “social”, “o histórico”, “o político”, “o educacional”, “o psicológico” –, sugerindo-se, com força, a construção de objetos de investigação para os quais combinadas ferramentas conceituais seriam utilizadas pelos cientistas sociais.

Nesta linha, teríamos de construir a possibilidade de que um conjunto de saberes transdisciplinares viesse a se constituir para a investigação e a interpretação dos objetos privilegiados das ciências humanas: sobre as estruturas sociais, os processos, as relações sociais, os grupos, as instituições e as lutas sociais. (Barreira, 2003).

Utilizou-se, para tanto, de pesquisa documental, com a utilização de entrevistas e questionários, que possibilitaram desenvolver um diálogo, entre as bibliografias, referente à área social/política e cultural, para sanar essa lacuna por nós detectada acerca da falta de estudos que abordem a atuação de movimentos que tenham como característica uma atuação reivindicatória, tanto por uma vertente cultural, quanto social. Foram consultados materiais e fontes que fundamentaram a discussão acerca da origem e formação do movimento hip hop nos guetos norte-americanos (Davis, 1993; Gilroy, 2001; Porter, 1995; Thompson, 2006; Toop, 2000) e a sua incorporação aos processos seculares de resistência negra no Brasil (Andrade, 1999; Ribeiro, 2009; Ribeiro, 2006a; Ribeiro, 2006b), e em especial o seu processo de atuação cultural

e social exercida na cidade de Campinas a partir de meados dos anos de 1980.

O hip hop em Campinas se constitui no início dos anos 1980, quando jovens vindo das periferias passam a ocupar espaços de convivência pública no centro da cidade para realizarem suas “rodas de dança” e com o auxílio de potentes aparelhos de som (microsistemas) os dançarinos (breakboys) executavam os passos da dança de rua. (Ribeiro, 2006a: 87)

Foi também realizada concomitantemente uma análise acerca da urbanização e gestão urbana da cidade que relega as suas áreas mais periféricas e urbanisticamente desaparelhadas para habitação, vivência, das camadas pobres (Lopes, 1997) e negras (Ribeiro, 2006a; Ribeiro, 2006b) de sua população local¹.

Constatou-se pela pesquisa que o hip hop campinense atua como um movimento político, que, embora não plenamente reconhecido como tal, exerce a inserção de seus sujeitos sociais constituintes (hip hoppers) como membros ativos, caracterizantes e transformadores do tecido urbano local, pela constituição de espaços públicos (políticos) informais nas áreas periféricas da cidade, denominadas pelos hip hoppers como “quebradas”.

O hip hop acaba por transformar assim a periferia, ou parte dela, como local de referência urbana importante, vivente e pulsante ao dia-a-dia de sua pólis que teima em não reconhecer sua importância como um espaço urbano constituinte e fundamental a



o desenvolvimento da cidade. (Ribeiro, 2006a: 122).

Desse modo, são gerados novos espaços e formas de poder, modificando o processo de gestão urbana local – exercendo uma ação reivindicatória que vai além do combate ao racismo e à violência policial – por meio da politização uso do espaço físico, territorial, em que estão situados no universo urbano de Campinas, produzindo ao mesmo tempo um processo de recuperação de símbolos de negritude ao exercer uma (re)estruturação e modificação pró-positiva dos elementos constituintes e caraterísticos

das culturas negras perante sua população juvenil, que acaba por influenciar no processo de auto-estima individual e coletiva deste segmento étnico/racial e social.

Ao buscar transformar em realidade o imaginário social/cultural juvenil – baseado em suas características étnicas-raciais, urbanas e de juventude – os hip hoppers acabam por politizar o espaço urbano, o lugar (território), como espaço de transformação social de acordo com a vivência (uso/experiência) cotidiana de seus sujeitos políticos juvenis.

O que acreditamos ser uma de suas características mais importantes, pois destaca

a sua transversalidade em situar-se em universos sociais distintos, referentes a questões como racialidade/etnicidade, juventude, cidade e política; e ao mesmo tempo ser um movimento de características tanto social, quanto cultural.

Considerar o imaginário político e o território como termos que possam se articular coerentemente numa discussão acadêmica decorre da acepção mínima da política como controle das paixões humanas e do território como o suporte material para a convivência, necessária à liberação da energia inerente àquela pulsão. O imaginário social, por sua vez, é

o cimento dessa coerência por tornar visível e interpretável os simbolismos presentes nas relações dos homens entre si e com o seu meio, os quais materializam-se nos diferentes modos de organização sócio-espacial. (Castro, 2006: 155)

A terceira parte deste estudo, foi subsidiada por questionários e entrevistas com adeptos do movimento hip hop, baseando-se na análise acerca do impacto das políticas públicas geradas, direta ou indiretamente, pelo hip hop local.

O alcance dessas políticas para as populações juvenis, negras e pobres, ocupantes das periferias campinenses e o quanto o hip hop se tornou mais uma das formas, de se buscar exercer uma democratização, apor meio da participação popular (Daniel, 1990; Ghon, 2005; Krischke, 2005; Paoli & Telles, 2000; Santos, 2004; Silva, 1990) da gestão urbana local. Dessa maneira, contribui com o processo de radicalização democrática exercido pelos movimentos sociais brasileiros desde o final do processo constituinte de 1988, visando contrapor-se, dessa maneira, à polarização da sociedade nacional, que se caracteriza entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes.

O autoritarismo social, que, enquanto “cultura senhorial”, naturaliza as desigualdades e exclusões socioeconômicas, vem exprimir-se no modo de funcionamento da política. (Chauí, 2001: 93)

Os estudos revelaram

a existência de uma forma diferenciada de se olhar, viver e sentir a cidade, ao qual não estamos tradicionalmente acostumados e os conflitos e potencialidades (Herschmann, 2005; Ribeiro, 2009; Ribeiro, 2006a; Ribeiro, 2006b) gerados por esse processo não usual de se viver uma pólis. Constatou-se assim a existência dessa nova cultura de política urbana; dessa forma de produção de memória e identidade urbana contemporânea – segregada, ou não reconhecida, pelas elites econômicas e políticas locais – o que pode contribuir decisivamente para um melhor aprofundamento da discussão acerca da necessidade de se gerar cada vez mais formas de gestão local que leve em conta o pensar de sujeitos políticos, de atores sociais historicamente marginalizados/discriminados.

Ao contrário do que ocorre em outros países com uma tradição democrática mais consolidada, no Brasil, o reconhecimento cada vez mais constante das inúmeras diferenças sociais, quando não reifica privilégios, está submetido a uma lógica de discriminações e preconceitos que não aponta na direção da negociação e da justiça como base da estrutura social.

Uma das argumentações mais recorrentes é que as fissuras sociais são profundas, e isso parece ser determinante na obstrução da possibilidade de uma interlocução e de um debate consistentes em torno de questões pertinentes. Essa sociedade tão heterogênea quanto desigual nas formas de distribuição e acesso a bens e

recursos, em que as diferenças são também, ou sobretudo, desenhadas pela ordem das carências acumuladas no decorrer dos anos, vem dando lugar a uma conflituosidade visível e inédita que atravessa todas as dimensões da vida social. (Herschmann, 2005: 43)

É possível, então, enfatizar, a partir desse contexto, que, à sua maneira, o movimento hip hop em Campinas já atua criticamente nesse sentido, visando, por meio da representação política de seus sujeitos sociais constituintes, tornar a pólis mais democrática, incluyente e participativa para todos que nela vivem, habitam e a caracterizam enquanto tal.

Os resultados mais importantes dessas ações políticas do movimento até agora ante o poder público foram as constituições de espaços públicos institucionais próprios para o hip hop, como a “Casa do Hip Hop” e o Conselho Municipal do Hip Hop (lei nº 12.031), para que nestes locais o movimento possa dar continuidade as suas políticas reivindicatórias auto-afirmativas que acabam por redefinir mesmo que de maneira imperceptível os processos de gestão urbana local. (Ribeiro, 2006a: 104), produzindo, assim, uma formalidade política para uma parcela de um segmento populacional (juventude afrodescendente) historicamente ignorados como sujeitos plenamente constituídos de direitos nos processos decisórios de gestões das cidades brasileiras (Jovino, 2005; Lindolfo Filho, 2002; Moreno & Almeida, 2007; Ribeiro 2009; Ribeiro, 2006a). O que nos leva

afirmar que a atuação política transformadora do hip hop, enquanto movimento social, está comprovada, ficando a dúvida e a expectativa, de como será a consolidação, ou não, deste movimento em seu futuro. (Ribeiro, 2006a: 137).

Nota

1 - Com isso não estamos afirmando que a vivência na cidade, por um viés macro-social (pobres) ou micro-social (jovens afrodescendentes), ocorra de maneira restrita apenas na área urbana (periferias) a que estão localizados geograficamente, mas sim que a sua relação de vivência com a cidade se origina a partir desse território, dessa localização. Por isso, o processo de segregação urbana a que estão submetidos não é excludente em seu todo, pois seus sujeitos sociais (hip hoppers) conseguem utilizar, circular e transformar a cidade para muito além de ser “apenas” o seu local de trabalho/serviço. Dessa forma alterando e se opondo – mesmo que de maneira, para alguns, imperceptível – as estruturas sociais, políticas e econômicas que historicamente definiram as periferias, o “não lugar” (Rolnik, 1997), como os seus espaços de vivência na cidade, sendo o movimento hip hop em sua atuação na cidade de Campinas um exemplo dessa postura política diferenciada de se fazer presente, e transformadora, aos cotidianos característicos da pólis.

Referências

ANDRADE, Elaine N. de. *Rap e Educação. Rap é Educação*. 1ª ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 1999. Cap. 6: Hip Hop: movimento negro juvenil.

BARREIRA, César. *A sociologia no tempo: memória, imaginação e utopia*. São Paulo: Cortez, 2003. cap. 7: Novas utopias, velhas questões.

BENEVIDES, Maria Victoria Mesquita. O desafio da educação para a cidadania. In: AQUINO, Julio Groppa (coord.). *Diferenças e preconceito na escola: alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus, 1998. Cap. 9.

CASTRO, Iná Elias de. *Explorações geográficas: percursos no fim do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. Cap. 5: Imaginário político e território: natureza, regionalismo e representação.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. 4ª reimpressão. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001. (Coleção História do Povo Brasileiro).

DANIEL, Celso. As administrações democráticas e populares em questão. In: *Espaço & Debates. Revista de Estudos Regionais e Urbanos*. Ano X, n. 30, p. 11- 27, 1990.

DAVIS, Mike. *Cidade de Quartz. Escavando o futuro em Los Angeles*. Trad. Renato Aguiar. 1ª ed. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda, 1993.

FERNANDES, Florestan. A sociedade escravista no Brasil. In: IANNI, Octavio (org.). *Florestan Fernandes*. 1ª ed. São Paulo: Ática, 2008.

GHON, Maria da Glória. *O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. São Paulo: Cortez, 2005. (Coleção questões da nossa época; v. 123).

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Univ. Cândido Mendes/Centro de

Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. Sonhando com a terra, construindo cidadania. In: PINSKI, Jaime; PINSKI, Carla Bassanezi (orgs.). *História da cidadania*. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 2006. Quarta parte (Cidadania no Brasil), cap. 17.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La G. Resende [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003. Parte 4: Cap. Codificação/Decodificação.

———. A questão da identidade cultural. Trad. Andréa B. M. Jacinto; Simone M. Frangella. 3ª ed. revista e ampliada. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2003. (Textos didáticos, n. 18)

———. O cotidiano e a História. Trad. Carlos Nelson Coutinho; Leandro Konder. Rio de Janeiro: Editora a Paz e Terra, 1972. (Série: Interpretações da História do Homem, vol. 2).

HERSCHMANN, Micael. *O funk e o hip-hop invadem a cena*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

IANNI, Octavio. O negro e o socialismo. In: IANNI, Octavio [et al]. *O negro e o socialismo*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2005. Cap. 1. (Coleção Socialismo em Discussão).

———. *Pensamento Social no Brasil*. Bauru: EDUSC, 2004. (Coleção Ciências Sociais).

———. Cultura do povo e autoritarismo das elites. In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (orgs.). *A cultura do povo*. 4ª ed. São Paulo: Cortez/Instituto de Estudos Especiais, 1988.

JOVINO, Ione da Silva. A juventude e o hip hop. In: *História Viva Temas Brasileiros*. nº 03, 2005.

KHEL, Maria Rita. *Função fraterna*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Parte II - Cap. A fratria orfã. O esforço civilizatório do rap na periferia de São Paulo.

KOWARICK, Lúcio. *Escritos urbanos*. São Paulo: Editora 34, 2000.

KRISCHKE, Paulo J. Questões sobre juventude, cultura política e participação democrática. In: ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni. (orgs.) *Retratos da juventude brasileira. Análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Editora Fund. Perseu Abramo/Porto Alegre: Instituto Cidadania, 2005.

LEI Nº 12.031 (Conselho Municipal do Hip Hop), de 16 de Julho de 2004. Publicado no *Diário Oficial do Município de Campinas*, 17/07/2004.

LINDOLFO FILHO, João. O hip hop e a radiografia das metrópoles na ótica dos excluídos. In: PORTO, Maria do Rosário S. [et al] (orgs.). *Negro, educação e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Panorama, 2002.

LOPES, Doraci Alves. *Marginais da história? O movimento dos favelados da Assembléia do Povo*. Campinas: Editora Alínea, 1997.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MACIEL, Cleber da S. *Discriminações raciais - negros em Campinas (1888-1926)*. 2ª ed. Campinas: Área de Publicações CMU/Unicamp, 1997. (Coleção Campiniana, 1)

MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Trad. Marcia C. de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico de nosso tempo*. Trad. Octavio A. Velho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. Cap. III: O problema da juventude na sociedade moderna.

(Biblioteca de Ciências Sociais).

MELLO, Fernando Figueira de. Os herdeiros de Zumbi In: *Carta' falas, reflexões, memórias*. Informe do senador Darcy Ribeiro. Brasília: Gab. do Senador Darcy Ribeiro, 1994.

MIRANDA, Rodrigo. "Um caminho de suor e letras: A militância negra em Campinas e a construção de uma comunidade imaginada nas páginas do Getulino. (Campinas, 1923-1926)." Dissertação de Mestrado ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.

MORENO, Rosângela C.; ALMEIDA; FONSECA, Ana M. de. "Tornar-se militante: os jovens do movimento hip hop de Campinas." 2007. Comunicação apresentada ao Grupo de Trabalho 26 (Sociologia da Infância e Juventude) do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, 2007, UFPE.

MOURA, Clóvis. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anita Ltda., 1994.

—. *As injustiças de Clio. O negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

—. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988. (Série Fundamentos, 34).

—. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Editora, 1983. (Passado & Presente, 28).

—. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo: Editora Zumbi LTDA, 1959.

MUNANGA, Kabengele. Prefácio. In: SILVA, Maria Nilza da. *Nem para todos é a cidade: segregação urbana e racial em São Paulo*. 2ª ed. Brasília/DF: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. XI- XII.

NASCIMENTO, Abdias do. O Quilombismo. In: RIBEIRO, Darcy. *Carta': falas, reflexões, memórias*. Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, nº 4. 1994. p. 19-30.

PAIS, José Machado. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.

PAOLI, M. Célia; TELLES, Vera Silva. Conflitos e negociações no Brasil contemporâneo. In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina [et al]. *Cultura e política nos movimentos latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

PORTER, Russel A. *Spectacular Vernaculars. Hip-Hop and the Politics of Postmodernism*. New York: State University of New York Press, 1995.

RIBEIRO, Christian Carlos Rodrigues. "Novas formas de vivências nas pólis brasileiras? A ação transformadora da realidade urbana pelo movimento hip hop." In: <http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/artigocrr09.pdf>, acessado em 28/02/09.

—. Comunicação apresentada ao Grupo de Trabalho "Participação e Movimentos Sociais", em 19/10/ 2007, no Seminário Nacional Paisagem e participação: práticas no espaço livre público; Fac. de Arquitetura e Urbanismo (FAU-USP).

—. "O movimento hip hop como gerador de urbanidade: um estudo de caso sobre gestão urbana em Campinas." Dissertação de Mestrado. FAU/PUC-Campinas. Campinas/2006a.

—. A cidade para o movimento hip hop: Jovens afro-descendentes como sujeitos políticos. In: *Humanitas*, v.9, nº 1, 2006b.

ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei*:

legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: Studio Nobel/FAPESP, 1997.

———. *O que é cidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. (Coleção Primeiros Passos, nº 203).

SANTOS, Milton. *A Urbanização Brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1993. (Estudos Urbanos, 5).

SANTOS, Miriam de O. Orçamento participativo: limites e contribuições de um instrumento de democracia direta. In: *Democracia Viva - Quando a participação faz diferença*. Edição especial. Rio de Janeiro: IBASE, 2004.

SILVA, Ana Amélia da. A luta pelos direitos urbanos: novas representações de cidade e cidadania. In: *Espaço & Debates. Revista de Estudos Regionais e Urbanos*. Ano X, n. 30, 1990.

SILVA, José Carlos Gomes da. Rap na cidade de São Paulo: música, etnicidade e experiência urbana. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Unicamp, 1998.

———. Os suburbanos e a outra face da cidade. Negros em São Paulo 1900 - 1930. Cotidiano, Lazer e Cidadania. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Unicamp, 1990.

SILVA, Maria Nilza da. *Nem para todos é a cidade: segregação urbana e racial em São Paulo*. 2ª ed. Brasília/DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Sons negros com ruídos brancos. In: Vários autores. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis Ltda.; ABONG, 2002.



SIQUEIRA, M. de Lourdes. Identidade e racismo: a ancestralidade africana reelaborada no Brasil. In: Vários autores. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis Ltda.; ABONG, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2008.

THOMPSON, Robert Farris. *Realeza, Heroísmo e as Ruas: A Arte de Jean-Michel Basquiat*. In: <http://www.uol.com.br/bienal/23bienal/especial/peba.htm>, acessado em 09/06/06.

TOOP, David. *Rap Attack # 3. African rap to global hip hop*. Expanded third edition. London: Serpent's Tail. 2000.

Este artigo é parte da pesquisa: "O movimento Hip Hop como gerador de urbanidade: um estudo de caso sobre gestão urbana em Campinas", apresentada para obtenção do título de Mestre em Urbanismo, na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAU), na PUC/Campinas.

Christian Carlos Rodrigues Ribeiro
é sociólogo, mestre em Urbanismo (Gestão Urbana), professor de Sociologia e Geografia da Rede Pública do Estado de São Paulo.

khristiancarlos@hotmail.com

A África brasileira: geografia e territorialidade

A terra, o terreiro, o território e a territorialidade assumem grande importância dentro da temática da pluralidade cultural brasileira, no seu processo de ensino, planejamento e gestão, principalmente no que diz respeito às características territoriais dos diferentes grupos étnicos que convivem no espaço nacional.

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos



No Brasil, país de dimensões continentais, há uma historicidade em processo de reconstrução e uma diversidade étnica com conflitos, as interpretações mais amplas das suas formas de organização, principalmente os elementos essenciais da sua real historiografia, das suas identidades territoriais e dos componentes da sua pluralidade racial, são pontos estruturais que preconizam a busca de equilíbrio na sua sociedade e no seu território e, sobretudo um tratamento ético.

Podemos apontar as matrizes africanas presentes no país como

a referência cultural e étnica mais marcante na formação da população e do território brasileiros. A incorporação verdadeira, o respeito e o espaço da cultura africana no Brasil continuam sendo questões estruturais, que ainda merecem investigação, conhecimento e ação. Ou seja, alcançar o direito efetivo de uma participação plena na vida nacional.

Assim, as demandas para a compreensão das complexidades da dinâmica da nossa sociedade são grandes e existem poucas disciplinas mais bem colocadas do que a geografia e a cartografia para auxiliar na representação

e interpretação das inúmeras indagações desse momento histórico e contribuir para as reflexões sobre os aspectos da distribuição da população de matriz africana e seu reatamento na formação do território brasileiro.

O Projeto Geografia Afro-Brasileira: Educação & Planejamento do Território, desenvolvido no Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (CIGA), do Departamento de Geografia, da Universidade de Brasília, tem, ao longo de sua existência, buscado contribuir efetivamente para a ampliação e a continuidade



dessas discussões para que o conhecimento da população brasileira, a educação geográfica étnica e a questão racial no Brasil sejam tratados com mais seriedade.

Território étnico e a África

A geografia é a ciência do território e este componente fundamental, a terra, num sentido amplo, continua sendo o melhor instrumento de observação porque apresenta as marcas da historicidade espacial e do que está acontecendo, isto é, tem registrado os agentes que atuam na configuração geográfica atual e o que pode acontecer. Ou seja, é possível capturar as linhas de forças da dinâmica territorial e apontar as possibilidades da estrutura do espaço no futuro próximo.

Não podemos perder de vista que é essa a área do conhecimento que tem o compromisso de tornar o mundo e suas dinâmicas compreensíveis para a sociedade, de dar explicações para as transformações territoriais e de apontar soluções para uma melhor organização do espaço.

A geografia é, portanto, uma disciplina fundamental na formação da cidadania do povo brasileiro, que apresenta uma heterogeneidade singular na sua composição étnica, socioeconômica e na distribuição espacial.

O território é na sua essência um fato econômico, físico, político, social, categorizável, possível de dimensionamento, onde, geralmente, o Estado está presente e estão gravadas as

referências culturais e simbólicas da população. Dessa forma, o território étnico seria o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial e, geralmente, a sua população tem um traço de origem comum. As demandas históricas e os conflitos com o sistema dominante têm imprimido a esse tipo de estrutura espacial exigências de organização e a instituição de uma auto-afirmação política-social-econômica-territorial.

Os mapas, por sua vez, são as representações gráficas do mundo real, se firmam como ferramentas eficazes de interpretação e leitura do território, possibilitando revelar a territorialidade das construções sociais e feições naturais do espaço e, justamente por isso, mostram os fatos geográficos e os seus conflitos.

Esses mapas possibilitam revelar graficamente o que acontece na dinâmica do espaço e tornam-se cada vez mais imprescindíveis, por constituírem, uma ponte entre os níveis de observação da realidade e a simplificação, a redução, a explicação e de pistas para a tomada de decisões e soluções dos problemas.

Importante lembrar que um mapa não é o território, mas que nos produtos da cartografia estão as melhores possibilidades de representação e leitura da história do espaço. Ou seja, os dados geográficos tornam-se mais significativos e possibilitam construções analíticas mais completas quando observados num contexto espacial, assim

como a ferramenta cartografia constitui um meio poderoso e eficaz no vasto universo da comunicação visual da informação geográfica.

O território africano, componente fundamental para uma compreensão mais apurada das questões que envolvem o papel da população de ascendência africana na sociedade brasileira, não pode deixar de ser entendido como um espaço produzido pelas relações sociais ao longo da sua evolução histórica, suas desigualdades, contradições e apropriação que esta e outras sociedades fizeram,



e ainda fazem, dos recursos da natureza.

As populações do hemisfério norte e seu processo de dominação e exploração do continente a partir do século XV, acabaram por fixar uma imagem hostil dos trópicos, cheios de forças naturais adversas ao colonizador e ocupadas por homens ditos indolentes. Essa “geografia da imagem e da dominação justificada dos trópicos” foi sendo ampliada e não considerava os processos históricos como fatores modeladores da organização social e política, mesmo diante dos elementos da natureza.

Um dos efeitos políticos da distorção e da invisibilidade da África nas estratégias do sistema dominante é lugar insignificante e secundário que foi dedicado à sua historiografia em todas as histórias da humanidade. As matrizes culturais e tecnológicas do continente africano foram as mais comprometidas pelo racionalismo científico e as estratégias de dominação, ocultação e apropriação dos saberes ainda são contextos não resolvidos neste início de século XXI.

Tratar da diversidade cultural brasileira num contexto

geográfico e cartográfico, visando, portanto, reconhecer, representar e superar a discriminação aqui existente, é ter uma atuação sobre um dos mecanismos estruturais da exclusão social, componente básico para caminhar na direção de uma sociedade mais democrática, na qual as populações de ascendência africana no Brasil, principalmente, se sintam e sejam, de fato, brasileiros. Isto porque, uma parte significativa desse contingente populacional não se sente pertencente ao Brasil, devido à tamanha exclusão.



A falta de pertencimento territorial

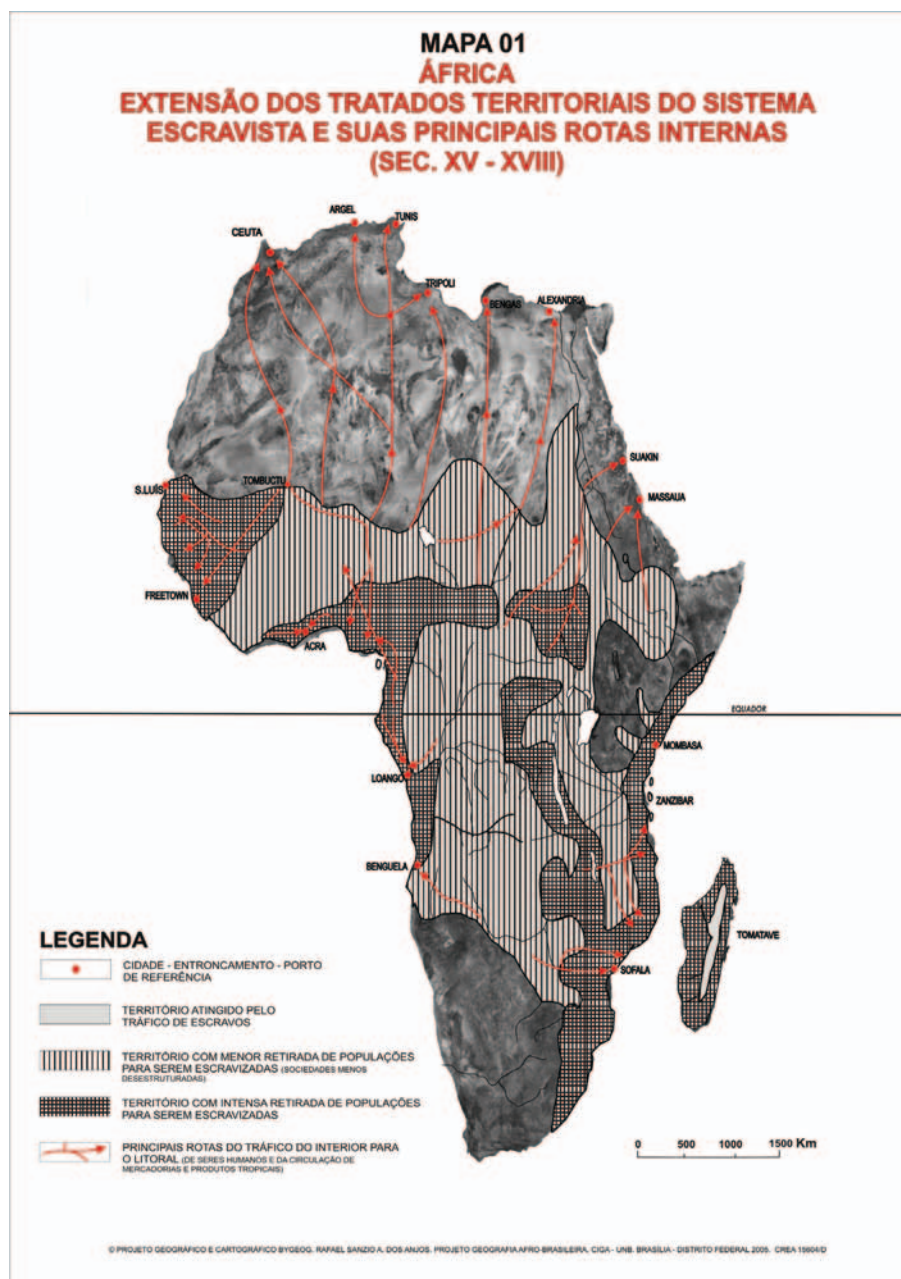
No Brasil, onde a questão da cidadania é, geralmente, limitada, mutilada, a situação da população afro-brasileira é emblemática. Alguns aspectos geográficos merecem atenção nesta questão secular. Primeiro, a referência que o sistema brasileiro tem induzido ao longo dos tempos, de maneira explícita e às vezes de forma subliminar, de que o território da população afro-brasileira é do outro lado do Oceano Atlântico, na África, como se aqui não fosse o seu lugar. Não tivesse o direito de ter terras e nem referência de identidade territorial aqui. O país tem se declarado oficialmente europeu e essa estratégia de negar os componentes africano e indígena é uma forma de registro do desinteresse pelos problemas do preconceito, da tentativa de inferiorização e da exclusão secular no sistema.

Importante lembrarmos que o tráfico de seres humanos da África para o Novo Mundo foi, durante quase quatro séculos, uma das maiores e mais rendosas atividades dos negociantes europeus, a tal ponto de se tornar impossível precisar os números dos africanos e africanas, retirados dos seus habitats, com suas bagagens culturais, a fim de serem incorporados às tarefas básicas para formação de uma nova realidade econômica e social. As pesquisas divergem, ainda atualmente, sobre as estatísticas do período dessa diáspora africana. É consenso na comunidade científica, entretanto, de que a dinâmica do tráfico trouxe problemas de

despovoamento em numerosas áreas do continente. A barreira das condições ambientais e a resistência das populações africanas à destruturação de suas sociedades vão impor níveis diferenciados no território atingido pela retirada de populações para serem escravizadas. O Mapa 1 mostra a extensão do território atingido pela dinâmica do tráfico e os diferentes gradientes de intensidade de retiradas de populações.

Uma das questões de fundo

que o documento cartográfico suscita é a seguinte: para onde se deslocaram tantos componentes das sociedades e estados políticos que foram destruturados? O Gráfico 1 mostra uma estimativa dos povos africanos desembarcados nos principais portos de diferentes regiões do mundo. Pelo menos dois aspectos são significativos de observação nos números representados. Primeiramente, o Brasil apresenta a maior estatística, ultrapassando a casa dos quatro milhões de seres humanos transportados,



fato que possibilita entender porque este foi o território mais acabadamente escravista e, por sua vez, o de maior extensão racista. Em segundo lugar, os franceses, os espanhóis e os britânicos, povos europeus de influência e pressão marcante no sistema escravista na América, estão com dados em torno de 1,7 milhão de africanos desembarcados. É evidente que o Brasil português incomodava pela dimensão territorial, o contingente populacional mobilizado e a diversidade da dinâmica comercial.

O conceito geográfico de diáspora tem a ver com a referência de dispersão de uma população e das suas matrizes culturais e tecnológicas. Ao longo da história da humanidade podemos identificar a construção

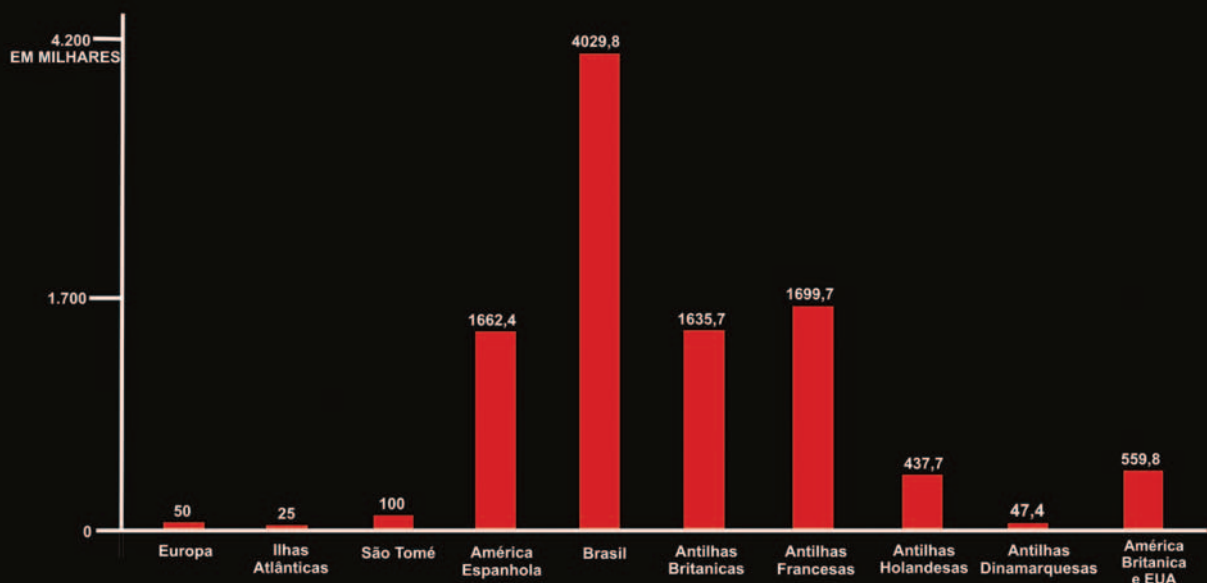
de territórios pelas mobilidades das migrações, tanto de forma voluntária quanto das migrações forçadas. Na África, podemos identificar alguns desses grandes movimentos demográficos, a começar pela primeira diáspora, que corresponde ao processo espacial milenar de povoamento e ocupação do próprio continente e posteriormente para outras terras emersas do mundo.

O fenômeno geográfico que abordamos, nesta oportunidade, está ligado aos séculos do tráfico negreiro para a América, fruto de longos períodos de migração forçada do continente africano, contexto propulsor do sistema escravista e base fundamental do capitalismo primitivo.

O continente africano foi, ao longo de quatro séculos, o centro das atenções mundiais, da

cobiça aos recursos minerais, da apropriação dos conhecimentos, da acumulação de capitais e da desestruturação das sociedades e do Estado. Esse jogo de trocas estabelecido imprimiu relações precisas entre clientes e fornecedores dos dois lados do Atlântico e, estrategicamente, a distribuição das populações africanas dos seus diferentes reinos e nações foi realizada indiscriminadamente nos territórios da América. Rapidamente, os mercados transatlânticos tornam-se mais importantes do que as antigas rotas dos mercados transaarianos (floresta-savana-deserto), por onde passavam e desaguavam o ouro, a cola e o africano escravizado. Esta rota se tornou secundária, diante da força da ligação savana-floresta-praias.

GRÁFICO 01
ESTIMATIVA DO NÚMERO DE AFRICANOS DESEMBARCADOS EM
VÁRIAS REGIÕES DO MUNDO - SÉCULOS XV, XVI, XVII, XVIII E XIX -



Elaboração: Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica - CIGA / Universidade de Brasília - Brasil © Projeto Gráfico by Geógrafo Rafael Sanzio dos Anjos. E-mail: ciga@unb.br
Projeto Geografia Afro-Brasileira. CIGA - UnB. Auxiliar Técnica: Fabiana de Oliveira Hessel / Rafael Farias da Silva - Brasília - DF - 2005
Fonte: Baseadas nas tabelas de Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade - A Census*, revistas por David Eltis, *Economic Growth and the ending of the transatlantic slave trade* para o período 1781 -1870.

Dinâmica do tráfico

Nas respostas territoriais da dinâmica do tráfico por quase quatro séculos, o Brasil aparece com alguns destaques: foi o país contemporâneo de maior importação de populações africanas e registro de quilombos (antigos e territórios étnicos atuais); foi a nação na América do Sul que continuou impondo o sistema escravocrata, mesmo depois da independência de Portugal (66 anos) e um dos últimos Estados a sair do regime escravista.

O Brasil sabe com clareza que no período entre 1871 e 1920, 3.390.000 imigrantes europeus chegaram ao país, dos quais: 1.373.000 eram italianos; 901.000, portugueses, e 500.000, espanhóis. É importante notar que esse número aproxima-se dos quase 4 milhões de africanos que foram retirados de seu habitat natural e trazidos para o Brasil oficialmente entre 1520 e 1850. Isto porque, as referências espaciais, temporais

e quantitativas do período clandestino do tráfico, ainda estão para serem caracterizados pela historiografia brasileira. Temos aí uma das questões estruturais do país. As grandes referências espaciais e temporais e os documentos pontuais não atendem mais às demandas do povo brasileiro africano, que requerem respostas mais plausíveis e precisas.

Esse é mais um fator geográfico que colabora para a falta de uma referência ancestral de origem da população brasileira de matriz africana, com interferências profundas na sua cidadania e no sentimento de pertencimento territorial. Colocar para esse contingente que os seus antepassados foram “trazidos” do continente africano é vago, sem consistência, desrespeitoso, quando se trata de um espaço com 30.277.467 Km², o terceiro continente em extensão territorial do mundo e constituído por centenas de antigos reinos, impérios e grupos étnicos desconhecidos da

historiografia oficial do país.

Essa demanda secular, que possibilitaria uma ligação espacial mais referenciada, mais precisa na África, continua sem resposta satisfatória e nem perspectiva de solução. Esse contexto estrutural de fragilidade na unidade nacional traz outras questões pouco tocadas que são: Como seria o processo de solicitação de dupla cidadania da população de origem africana no Brasil? Quais e quantos brasileiros e brasileiras poderiam solicitar essa possibilidade de alargamento das suas referências familiares e de ancestralidade? A nação ainda não tem como responder a essas indagações relevantes que permanecem “silenciosas” no bojo do sistema dominante.

Importante não perdermos de vista que vários setores da população brasileira continuam sendo vítimas de discriminação e preconceitos de toda a ordem. Entre os tipos de discriminação, a étnica, que atinge particularmente o contingente de ascendência africana no país, é sem dúvida a de maior extensão social e territorial, devido à grande expressão demográfica. Os problemas revelam-se quando se quer saber qual o número real de “negros” e “negras” ou da população de ancestralidade da África presentes no Brasil.

A palavra “negro” foi uma invenção do colonialismo, do sistema escravista, da retirada de seres humanos do continente africano denominado “tráfico negreiro”. Secularmente, ficou associado a um significado pejorativo, de algo ruim, que não é humano, mas relacionado



a animal. Esse é um ponto de reflexão e correção histórica necessária e que requer uma ação política e educacional consequente, até porque, está incorporado de forma consistente no pensamento social brasileiro. Se não fossem os negreiros e seus navios, comerciantes de populações escravizadas no continente africano, não existiria os “negros”, tratados como mercadoria. Daí vem a “invenção” e promoção do engano secular denominado “raça negra”.

Um dos problemas estruturais que dificultam a identificação e a quantificação da população afro-brasileira está nessa mentalidade preconceituosa, está na falta de informações básicas que contaminam o pensamento social coletivo da população brasileira. Um dos grandes danos dessa problemática é a hipocrisia permanente e o não tratamento do assunto de forma adequada e sistêmica.

O espaço contemporâneo

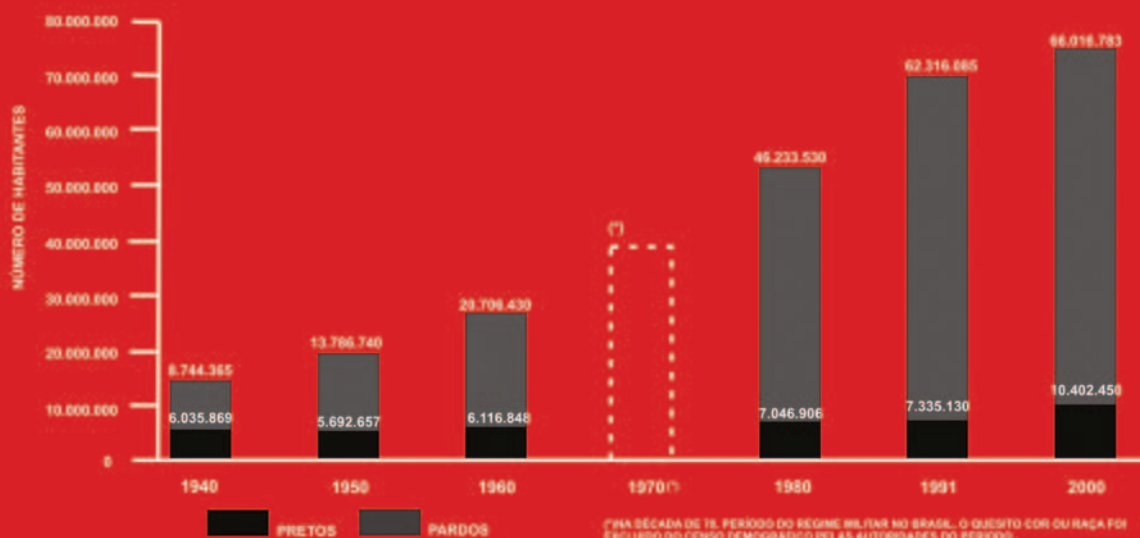
A questão demográfica do “Brasil africano” tem ficado historicamente sem resposta adequada, por um conjunto complexo de fatores. Um dos estruturais está relacionado aos critérios de aferição racial oficiais, que levam à subestimação do número real de cidadãos de matriz afro-brasileira que integram o país. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), principal organismo responsável pela produção e divulgação das informações demográficas da nação, ainda, tem agrupado os indivíduos em brancos, pretos, amarelos e pardos, considerando brancos, pretos ou amarelos os que assim se declararem e os “outros” ficam classificados como pardos.

A história recente dos censos realizados no território brasileiro reconstitui, muito bem, a negação

e minimização da população de ascendência na África existente no país. No Gráfico 2, que mostra a evolução da população “preta” e “parda” recenseada de 1940 a 2000, os aspectos mais relevantes constatados são a discrepância entre os números sempre crescentes do contingente “pardo” ao longo das décadas e os pequenos acréscimos dos registros de “pretos”, com uma ocorrência de decréscimo (1940-1950), evidenciando que a expansão demográfica da população denominada “preta” apresenta problemas para evoluir, ao contrário dos “pardos”, cujas estatísticas históricas são de números significativos. Outro componente relevante evidenciado na representação gráfica é a década de 1970, que não foram pesquisados e nem computados os dados das distintas matrizes étnicas existentes no Brasil. Dessa forma, a série histórica dos dados fica



GRÁFICO 02
MONITORAMENTO DO CRESCIMENTO DA POPULAÇÃO CARACTERIZADA
COMO PRETA E COMO PARDA PELO IBGE - BRASIL, 1940 - 2000



Observação: Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica - CESA / Universidade de Brasília - Brasil © Projeto Gráfico by Design by Rafael Santos e/ou Argos. E-mail: grafico@unb.br
 Projeto Demográfico Afro-Brasileiro - CIGA - UNB. Auxiliar Técnico: Fabiana de Oliveira Henriques / Rafael Carlos dos Santos - Brasília - DF - 2000
 Fonte: IBGE - IBGE, Censos Demográficos de 1950 a 2000 / Silva, A. L. The Afro-american in history at the end of the 20 century. In: Journal of Latin American Anthropology, 2005, 12(3).

comprometida pela inexistência das informações, fato que reinter o processo de exclusão social instaurado no sistema oficial brasileiro.

Uma parte do contingente demográfico informado e desinformado no Brasil, geralmente, sem identidade firmada e profundamente divididos nas suas referências individuais e familiares, registram-se no recenseamento como “pardos” ou “brancos”. A continuidade de uma postura do país de se “mostrar”, de ser representado e de ser valorizado a partir das referências européias constitui um dos componentes estruturais da negação das outras matrizes culturais existentes. Seria uma forma consciente ou não de ser aceito ou inserido no sistema dominante, ou seja,

de se sentir “dentro” de uma fronteira social explícita dos “incluídos” e “excluídos” do sistema dominante.

O Mapa 2 (Anjos, 2005), que não pretende retratar a complexidade da presença da população afro-brasileira, mostra apenas a expressão espacial quantitativa recenseada como “preta” no último Censo Demográfico realizado em 2000, pelo IBGE.

O documento cartográfico, mesmo com dados de quase dez anos passados, revela uma distribuição expressiva dessa população no país, destacando, principalmente que o Brasil urbano, peri-urbano e rural é significativamente africano.

Se fizermos uma simulação e juntarmos as populações recenseadas pelo IBGE como

“preta” e “parda” do Brasil no ano 2000, teremos 69.649.861 habitantes (47% do contingente nacional). Importante lembrar o ditado popular: “de noite todos os gatos são pardos”. Ou seja, associado ao “pardo” está a indefinição da sua identidade, do seu lugar na sociedade, da sua referência ancestral, em síntese, da sua territorialidade.

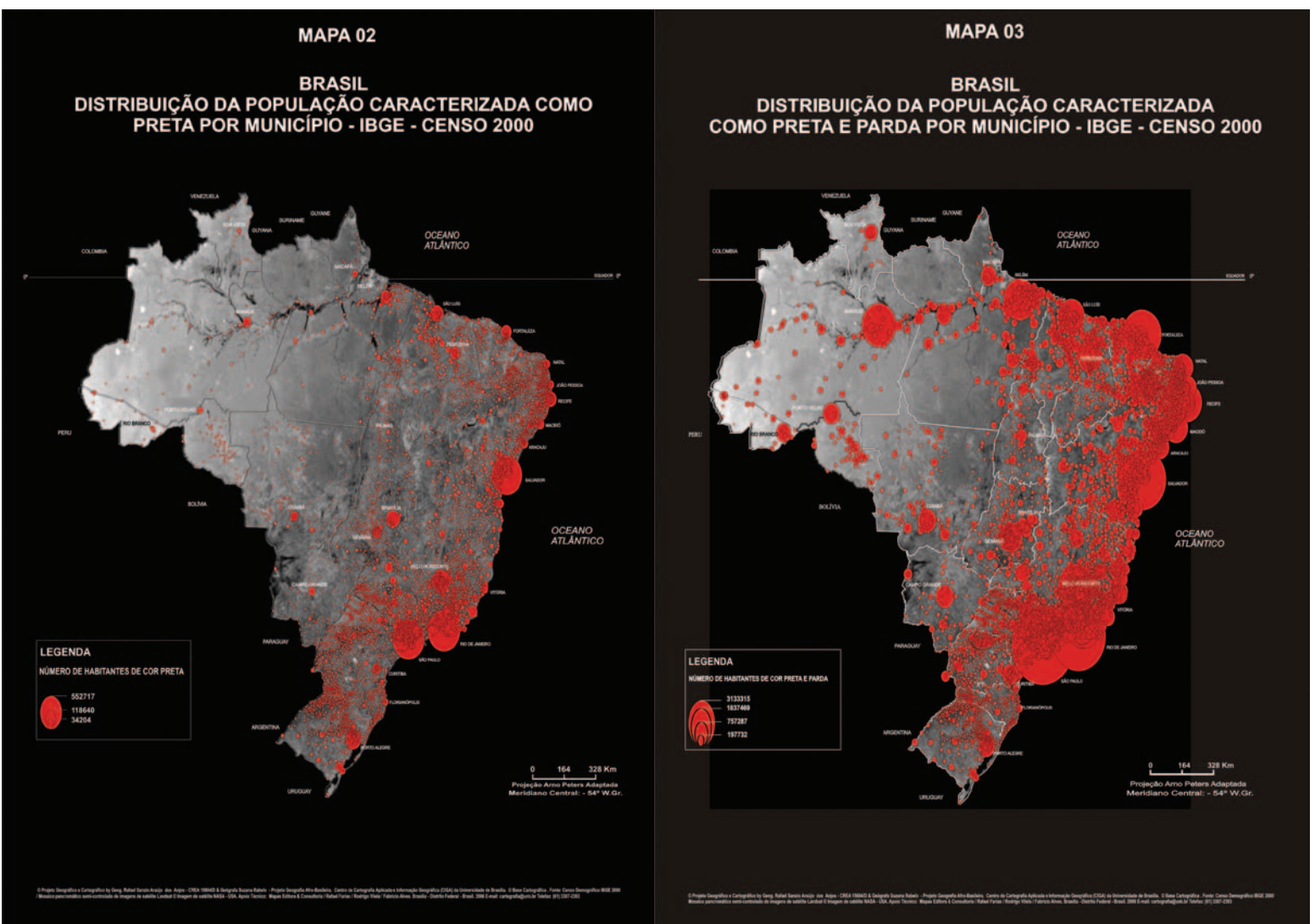
São milhares de homens, mulheres, crianças e idosos que sentem internamente que não existe, ainda, um lugar definido na estrutura social do país. Por ser um contingente populacional oriundo de um processo secular de “mistura” étnica, as relações de valor que foram associados, sistematicamente, aos povos europeus, como o “modelo” de referência e aceito pelo sistema dominante, imprimem vários

desajustes nas formas de pensar, de se inserir e de se enquadrar na sociedade brasileira.

No “Brasil Africano” existem evidências de que o contingente populacional brasileiro de matriz africana não é minoria e essa é mais uma estratégia do sistema de classificar os grupos discriminados de minorias, fazendo supor que esses atingem

um número de pessoas menor que o de fato, utilizando-se de artifícios numéricos. Se assumirmos que a população considerada como “parda” nesse Censo é de fato uma população mestiça, que tem graus diferenciados de ascendência africana, ficará evidente que a população afro-brasileira não é minoria.

A representação cartográfica do Mapa 3 (Anjos, 2005) revela essa significativa expressão quantitativa e uma constatação espacial de que o Brasil é um país de essência na África e, realmente, somente a que não conhece o continente africano pode ignorar o quanto há de “Áfricas” em cada um de nós, na nossa essência, no nosso ser humano.



Referências africanas

Este é um momento oportuno para nos perguntarmos: O que seria a Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Goiás, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Mato Grosso, enfim, o Brasil, sem a presença dos povos africanos e seus descendentes? Que configuração territorial de Brasil teríamos sem a presença da África? Como seria a nossa religiosidade? E as práticas medicinais? Os padrões construtivos e de arquitetura? E as formas de atividades agrícolas? Essas são simulações necessárias para a reconstrução de posturas, de conceitos errôneos e impressões cristalizadas da

nossa sociedade e do território brasileiro. No “fundo” o que não podemos perder de vista é que o Brasil é o que é porque teve e tem as referências africanas marcadas, irreversivelmente, no seu espaço geográfico, na sua população e, sobretudo, na sua cultura.

Apesar da política de “branqueamento” desenhado para o Brasil e implementada no final do século XIX e início do século XX, onde os asiáticos, chineses e africanos eram considerados seres inferiores, as respostas dos mapas mostram a constatação do mosaico demográfico afro-brasileiro que construiu a estrutura territorial, social e econômica do país, sem

privilégios e nem oportunidades.

As estatísticas apontam o Brasil como a segunda maior nação com população de ascendência africana do planeta e é com relação a esse contingente que são computadas as estatísticas mais discriminatórias e de depreciação socioeconômica. Nos piores lugares da sociedade e do território, com raras exceções, estão as populações afro-brasileiras. Numa grande cidade brasileira é possível verificar, sem consultar estatísticas sofisticadas, a segregação sócio-espacial evidente, como por exemplo: quem é o homem – mulher que pede esmola no sinal de trânsito? Qual o aspecto do ser humano



que dorme na rua ou no metrô? Qual a referência da criança caracterizada como menino ou menina de rua, ocorrente no espaço urbano do país? Qual o perfil do morador, da moradora da “favela” brasileira? Quais as condições do transporte coletivo que se direciona para a periferia das cidades? Como é o cidadão que vai neste ônibus ou trem? Esses lugares da sociedade são ocupados, predominantemente, por populações afro-brasileiras e num país onde quase 50% do seu contingente populacional oficial é de matriz africana, constatamos que estamos diante de um problema estrutural da nação. Nos espaços de ocupação privilegiada e de valorização

existe um outro extrato social e uma outra referência étnica.

Não é possível mais esconder que temos diferenças sociais, econômicas, territoriais seculares e estruturais, para as quais os “remédios” ainda estão chegando e os assuntos são empurrados para um outro dia, para a próxima semana, no mês que vem, para o próximo ano ou para o governo seguinte, que nunca chega. E os séculos estão passando!

Assim, ser descendente do continente africano no Brasil, secularmente continua sendo um fator de risco, um desafio para manutenção da sobrevivência humana, um esforço adicional para ter visibilidade no sistema dominante e, sobretudo, colocar

uma energia adicional para ser – estar inserido. É uma luta secular contra a exclusão territorial, social e econômica.

Considerando-se que as construções analíticas e as especulações não se esgotaram, concluímos e recomendamos o seguinte:

- A questão do desconhecimento da população brasileira no que se refere ao continente africano é um entrave para uma perspectiva real de democracia racial no país. Não podemos perder de vista que entre os principais obstáculos criados pelo sistema a inserção da população de matriz africana na sociedade brasileira, está a inferiorização desta no ensino. Esse contexto somente



poderá mudar com uma política educacional mais agressiva e com o foco direcionado para desmistificar o continente africano para a população do Brasil;

- Outro ponto estrutural, ainda dirigido ao setor decisório do país, se refere à criação das condições necessárias para a realização de um censo demográfico mais realista e que retrate melhor a diversidade étnica brasileira. Este tema é complexo, porque significa mudar os métodos de aferição da população e, por conseguinte, a possibilidade de registro oficial de um “Brasil Africano” até então sem evidência;

- Acreditamos no processo educacional como um elemento de transformação e de reconstrução dos conteúdos e informações errôneas, assim como a visibilidade na sociedade civil, como ferramentas para ampliação do conhecimento e minorar o preconceito. Neste sentido, algumas atividades itinerantes, como a Exposição Cartográfica: A África, o Brasil e os Territórios dos Quilombos e a Oficina Temática: Matrizes Africanas do Território Brasileiro, são eventos educacionais que têm buscado uma maior visibilidade espacial e junto aos educadores e estudantes, para essas questões geográficas estruturais da formação étnica do país. Outro segmento importante são as publicações com toda a documentação cartográfica e historiográfica das comunidades quilombolas (2000, 2005, 2006 e 2009) e os volumes da Coleção África-Brasil: Cartografia para o Ensino-

Aprendizagem (2005 e 2007), que constituem um conjunto de vários mapas temáticos para auxiliar o professor a transmitir informações sobre a Geografia da África e a Geografia Afro-Brasileira. Outras informações do Projeto Geografia Afro-Brasileira e desses produtos podem ser acessadas: www.unb.br/ih/ciga

Tomamos como premissa que as informações por si só não significam conhecimento. Entretanto, elas nos revelam que com o auxílio da ciência e da tecnologia é que temos condições de colaborar na modificação das políticas pontuais e superficiais a fim de subsidiar a adoção de medidas concretas para alteração, de forma estrutural, das situações das populações do “Brasil Africano”.

Referências

ANJOS, R. S. A. *Coleção África-Brasil: Cartografia para o ensino-aprendizagem*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2ª ed. 2005.

———. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil – Primeira configuração espacial*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 3ª. ed. 2005.

———. *Territórios das comunidades quilombolas do Brasil – Segunda configuração espacial*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria. 2005.

———. *A África, a educação brasileira e a geografia - Educação antirracista: caminhos abertos pela lei Federal nº. 10.639/2003*. Brasília: MEC-Secad, 2005.

———. *A geografia, a África e os negros brasileiros*. In: MUNANGA, K. (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília:

Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2005.

———. *Geografia, território étnico e quilombos*. In: GOMES, N. L. (org.). *Tempos de lutas: as ações afirmativas no contexto brasileiro*. Brasília: MEC-Secad, 2006.

———. *Quilombos: geografia africana – cartografia étnica – territórios tradicionais*. Mapas Editora & Consultoria. Brasília, 2009, 190p.

———. & CYPRIANO, A. *Quilombolas – tradições e cultura da resistência*. Aori Comunicações. Petrobras, 2006. São Paulo, 240 p.

SANTOS, M. Pesquisa reforça preconceito. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 1995, Caderno Especial Domingo, p. 8.

Este artigo é parte das Conferências Matrizes Africanas do Território Brasileiro, promovidas pelas Embaixadas do Brasil na República Democrática do Congo (Kinshasa) e em Angola (Luanda), realizadas em parceria com a Universidade de Brasília (UnB) e o Museu Real da África Central (Bélgica), em julho-agosto de 2008.

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos é geógrafo, doutor em informações espaciais; pós-doutor em cartografia étnica, professor associado do departamento de Geografia – Universidade de Brasília e diretor do Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica – UnB.

quilombo.sanzio@gmail.com

ENCONTREI MINHAS ORIGENS

Encontrei minhas origens
em velhos arquivos
..... livros
encontrei
em malditos objetos
troncos e grilhetas
encontrei minhas origens
no leste
no mar em imundos tumbeiros
encontrei
em doces palavras
..... cantos
em furiosos tambores
..... ritos
encontrei minhas origens
na cor de minha pele
nos lanhos de minha alma
em mim
em minha gente escura
em meus heróis ativos
encontrei
encontrei-as enfim
me encontrei

Oliveira Silveira

Oliveira Silveira (1941-2009), formado em Letras, foi pesquisador e historiador, além de ter o mérito de ser um dos idealizadores da transformação do 20 de novembro em data máxima da comunidade negra brasileira.



21ANOSDAPALMARES

Tempo de cidadania e diversidade