

PATRIMÔNIO NEGRO NO SUL DO BRASIL

JOANA CÉLIA DOS PASSOS
ELIANE DEBUS
Organizadoras



ATILÊNDE
EDITORA

Esta coletânea reúne 13 textos que dialogam com os fazeres e saberes, ou seja, o patrimônio material e imaterial da população negra do Sul do Brasil. Seus conteúdos foram apresentados em comunicações no **III Congresso de Pesquisadores(as) Negros(as) da Região Sul: desenvolvimento, patrimônio e cultura afro-brasileira (III COPENE SUL)**, realizado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), campus de Florianópolis (SC), entre 10 e 13 de julho de 2017.

A diáspora africana nas Américas é resultante de um longo e complexo processo de resistências identitárias: religiosas, artísticas, medicinais, tecnológicas e científicas. “Se não fosse assim, muitas das expressões negras nas Américas não teriam razão de ser” (MUNANGA, p. 17). No entanto, não houve apenas continuidade cultural africana por aqui, “surgiram novas descobertas, invenções e reinvenções acompanhadas de novas decodificações e reinterpretações” (Idem), que permitiram aos homens e mulheres negros(as) resistirem e re-existirem.

O patrimônio cultural afro-brasileiro inspira nosso comportamento frente ao outro, produz linguagens, gera histórias e posiciona nossas identidades e negritude politicamente. É memória e identidade. Sendo assim, o patrimônio cultural afro-brasileiro “é algo para nós fundante de nossa própria humanidade” (CARDOSO, 2012, p. 22).

Como podem observar, os textos aqui apresentados abordam aspectos da religiosidade, territórios, educação, empreendedorismo, cultura, arte e memória de quase um quarto da população da Região Sul, constituída por negros e negras. Evidenciam a presença, as resistências e re-existências de negras e negros do Sul do Brasil. E interrogam o embranquecimento e o apagamento intencional dessas vozes ainda presentes, em um contexto em que o ódio se acirra no país. Discutir a importância do patrimônio cultural afro-brasileiro na atualidade implica desafiar as estruturas que mantêm o mito da democracia racial e o racismo institucional no âmbito do Estado e, portanto, na gestão das políticas públicas.

As organizadoras.

**PATRIMÔNIO NEGRO
NO SUL DO BRASIL**

**PATRIMÔNIO
NEGRO NO
SUL DO BRASIL**



JOANA CÉLIA DOS PASSOS
ELIANE DEBUS
Organizadoras

PATRIMÔNIO NEGRO NO SUL DO BRASIL

Realização:



Apoio:



ATILÊNDE
EDITORA

Copiart

Tubarão-SC, 2018

© 2018 by Joana Célia dos Passos e Eliane Debus

Conselho Editorial Atilênde

Dora Lúcia Bertúlio (UFPR)

Ilse Scherer-Warren (UFSC)

João Carlos Nogueira (NEN/Atilênde)

Joelzito Araújo (Cineasta/RJ)

Kabengele Munanga (USP)

Márcia Lima (USP)

Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (UFSCar)

Vânia Beatriz Monteiro da Silva (UFSC)

Revisão técnica e fixação do texto: Amilcar Oliveira

Projeto Gráfico, Diagramação e Capa: Rita Motta, sob coord. da Gráfica e Editora Copiart

Impressão: Gráfica e Editora Copiart

Tiragem: 500 exemplares

Foto da capa: Bia Silva

P314 Patrimônio negro no sul do Brasil / Joana Célia dos Passos, Eliane Debus (organizadoras). –1. ed. – Florianópolis : Atilênde; Tubarão (SC) : Copiart, 2018.
262 p. ; 21 cm

ISBN: 978-85-8388-134-6

Inclui referências

1. Negros – Brasil, Sul – História. 2. Cultura Afro-brasileira.
3. Patrimônio cultural. 4. Relações étnicas. 5. Políticas Públicas.
6. Negros – Aspectos antropológicos – Religião, arte. I. Passos, Joana Célia dos. II. Debus, Eliane.

CDU: 397(=96:816)

Catálogo na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071



ATILÊNDE
E D I T O R A

EDITORA ATILÊNDE

Av. Luiz Boiteux Piazza, 4810 – Ponta das Canas
Florianópolis-SC. CEP: 88.056-000

E-mail: nen.br.org@gmail.com

Copiart

GRÁFICA E EDITORA COPIART

Rod. Norberto Brunato, 2818. KM02. São João MD.
Tubarão-SC. CEP: 88702-803

(48) 3626-4481

E-mail: contato@graficacopiart.com.br

SUMÁRIO

Patrimônio Negro no Sul do Brasil: primeiras palavras.....	7
<i>Joana Célia dos Passos</i>	
<i>Eliane Debus</i>	
O patrimônio cultural afro-brasileiro: visibilidade, memória e gestão.....	15
<i>Joana Célia dos Passos</i>	
<i>Tânia Tomázia do Nascimento</i>	
<i>João Carlos Nogueira</i>	
Patrimônio afro-brasileiro da Região Sul: práticas de resistência negra em sala de aula	43
<i>Patrícia Magalhães Pinheiro</i>	
<i>Josiane Beloni de Paula</i>	
<i>Elison Antonio Paim</i>	
Territórios negros em Florianópolis: os bairros como lócus	61
<i>Azânia Mahin Romão Nogueira</i>	
Territórios negros: do centro de Desterro para os morros	79
<i>Zâmbia Osório dos Santos</i>	
A identidade curitibana e o discurso sobre a invisibilidade do negro na cultura popular da cidade.....	105
<i>Tatiane Valéria R. de Carvalho</i>	
<i>Vanessa Maria Rodrigues Viacava</i>	
Crianças, adolescentes e jovens negros na Escola do Teatro Bolshoi no Brasil, de Joinville/SC: presenças visíveis, projetos e perspectivas de vida através da dança.....	123
<i>Jesse da Cruz</i>	
<i>Jeruse Romão</i>	

A religião de matriz africana na Fronteira-Oeste do Rio Grande do Sul: identidade e diversidade.....	145
<i>Rafael Coutinho Paulo</i>	
<i>Paulo Roberto Cardoso da Silveira</i>	
<i>Norma Soares Flores</i>	
Na fronteira: mulheres negras nas artes	161
<i>Jade Alcântara Lobo</i>	
<i>Angela Maria de Souza</i>	
O lugar social das mulheres nas manifestações do Cacumbi	177
<i>Roselete Fagundes de Aviz</i>	
A vida comunitária da benzedeira negra Dona Santa: redes de solidariedade na região da Campanha do RS	195
<i>Dulce Mari da Silva Voss</i>	
<i>Luis César Rodrigues Jacinto</i>	
Festa e música: vetores de resistência e pertencimento para os membros do quilombo São Roque (SC/RS)	213
<i>Sílvia Regina Teixeira Christóvão</i>	
Clubes sociais negros e afroempreendedorismo em Santa Catarina: três casos.....	231
<i>Lucas Maciel Ferreira</i>	
<i>Jacques Mick</i>	
Memória, associativismo e construção identitária: os clubes “negros” de Laguna (SC) na primeira metade do Século XX (1930-1950)	247
<i>Júlio Cesar da Rosa</i>	

PATRIMÔNIO NEGRO NO SUL DO BRASIL: PRIMEIRAS PALAVRAS

JOANA CÉLIA DOS PASSOS

ELIANE DEBUS

Se o mundo ficar pesado
Eu vou pedir emprestado
A palavra POESIA
Se o mundo emburrecer
Eu vou rezar pra chover Palavra SABEDORIA
Se o mundo andar pra trás Vou escrever num cartaz
A palavra REBELDIA
Se a gente desanimar
Eu vou colher no pomar
A palavra TEIMOSIA
Se acontecer afinal
De entrar em nosso quintal
A palavra tirania
Pegue o tambor e o ganzá Vamos pra rua gritar
A palavra UTOPIA

(*Samba da Utopia*, Jonathan Silva)

A diáspora africana nas Américas é resultante de um longo e complexo processo de resistências identitárias: religiosas, artísticas, medicinais, tecnológicas e científicas. “Se não fosse assim, muitas das expressões negras nas Américas não teriam razão de ser”

(MUNANGA, p. 17). No entanto, não houve apenas continuidade cultural africana por aqui, “surgiram novas descobertas, invenções e reinvenções acompanhadas de novas decodificações e reinterpretções” (Idem), que permitiram aos homens e mulheres negros(as) resistirem e (re)existirem.

O patrimônio cultural afro-brasileiro inspira nosso comportamento frente ao outro, produz linguagens, gera histórias e posiciona nossas identidades e negritude politicamente. É memória e identidade. Sendo assim, o patrimônio cultural afro-brasileiro “é algo para nós fundante de nossa própria humanidade” (CARDOSO, 2012, p. 22).

Pautar o patrimônio cultural como legado da população negra no Sul do Brasil, como aqui o fazemos, implica reconhecer que: a) negros e negras tiveram e têm uma participação relevante no desenvolvimento econômico, cultural e social neste território; b) cada um dos estados que compõe a nossa região tem uma história muito consistente da população negra; c) a população negra representa 23,7% dos que residem nesse espaço geográfico do Brasil, sendo 27% no Paraná, 15,6% em Santa Catarina e 18,5% no Rio Grande do Sul (IBGE, 2010); d) a despeito do racismo, negros e negras resistem e constroem as suas condições culturais, econômicas e as possibilidades de vida por gerações; e) o patrimônio e a cultura afro-brasileiros estão vivos nas expressões da cultura e formam, com relevância, o conjunto dos bens materiais e imateriais do patrimônio brasileiro; e f) o patrimônio cultural afro-brasileiro é resultado da organização do Movimento Negro contemporâneo. Além disso, discutir a importância do patrimônio cultural afro-brasileiro na atualidade implica também desafiar as estruturas que mantêm o mito da democracia racial e o racismo institucional no âmbito do Estado e, portanto, na gestão das políticas públicas.

A escrita desta apresentação, feita poucos dias antes das eleições de 2018 no Brasil, ocorre em um contexto perturbador: com o crescimento do fascismo, os discursos de ódio manifestam-se cada

vez mais contra negros, população LGBT, mulheres e pobres; o genocídio da juventude negra se acentua; perdem-se direitos; confirma-se que a justiça não é para todos. Nossa recente democracia brasileira encontra-se fragilizada!

Trazer à visibilidade aspectos do patrimônio cultural afro-brasileiro produzido historicamente, na região mais branca do país, só pode se dar nesse momento como um ato de resistência. Daí a importância de aqui posicionarmos nosso entendimento de que é preciso RESISTIR e RE-EXISTIR para o bem viver de toda a sociedade brasileira.

A presente coletânea, para além deste artigo de abertura, reúne 13 textos que dialogam com os fazeres e saberes da população negra do Sul do Brasil. Ou seja, discutem aspectos relativos ao patrimônio afro-brasileiro no Sul do Brasil. Seus conteúdos mesmos foram apresentados como comunicações no **III Congresso de Pesquisadores(as) Negros(as) da Região Sul: desenvolvimento, patrimônio e cultura afro-brasileira (III COPENE SUL)**¹, realizado

¹ O III COPENE SUL teve como objetivo promover a divulgação da produção científica, tecnológica e cultural sobre desenvolvimento, patrimônio e cultura afro-brasileiros, incentivando a inovação e a geração de conhecimentos e a troca entre pesquisadores e estudantes de graduação, pós-graduação e movimentos antirracistas do Brasil e do Cone Sul. Foi uma realização do Grupo de Pesquisa ALTERITAS: Diferença, Arte e Educação, em conjunto com o LITERALISE – Grupo de pesquisa em literatura infantil e juvenil e práticas de mediação literária, o NUVIC: estudos sobre violências, o Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGE/UFSC), a Secretaria de Ações Afirmativas (SAAD/UFSC), a Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) (ABPN) e a Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), por meio do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB). Sua realização só foi possível com as parcerias e apoios financeiros e logísticos do Programa de Apoio a Eventos no País (PAEP), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), do Ministério da Educação (MEC), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Edital Procultura e Edital Espaço Vivo, da Secretaria de Cultura e Arte da UFSC, do PPGE/UFSC da UDESC e do Sindicato dos Trabalhadores em Saúde e Previdência do Serviço Público Federal em Santa Catarina (SINDPREVS/SC).

na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), campus de Florianópolis (SC), nos dias 10, 11, 12 e 13 de julho de 2017.

O texto que abre a publicação, **O patrimônio cultural afro-brasileiro: visibilidade, memória e gestão**, de Joana Célia dos Passos, Tânia Tomázia do Nascimento e João Carlos Nogueira, analisa como o que tem sido considerado pelo poder público como bem patrimonial da população afro-brasileira em um município catarinense. Discute também o que pensam os(as) moradores(as) sobre os bens patrimoniais da população. Como resultado, os(as) autores(as) constataram que os referenciais de patrimônio cultural simbolicamente atuantes ainda são os tradicionais patrimônios “a pedra e cal”. Nessa perspectiva, o patrimônio cultural associado à população afro-brasileira fica excluído, em grande medida, porque popularmente não é visto como patrimônio cultural.

Patrícia Magalhães Pinheiro, Josiane Beloni de Paula e Elison Antonio Paim discutem, em **Patrimônio afro-brasileiro da Região Sul: práticas de resistência negra em sala de aula**, a valoração da cultura, da história, da luta e do patrimônio africano e afro-brasileiro em sala de aula, por meio das memórias, experiências e práticas de resistência negra de duas professoras da Rede de Educação Básica do município de Pelotas (RS).

O texto **Territórios negros em Florianópolis: os bairros como lócus**, de Azânia Mahin Romão Nogueira, identifica os bairros com maior concentração de população negra em Florianópolis e analisa como as relações raciais se projetam na distribuição socioespacial urbana, a partir de um olhar geográfico sobre a questão. A autora problematiza as decisões políticas que afetam diretamente bairros com população negra expressiva e destaca o papel do Estado na segregação espacial. Para ela, a existência ou ausência de políticas e investimentos públicos torna legítima a diferenciação do processo de acumulação que reproduz as classes sociais e as desigualdades raciais.

Reconstruir a memória é mais do que uma questão turística ou patrimonial. Trata-se de resistência histórica, de visibilidade social e problematização, com consequente destruição, de uma visão branqueada e homogênea de ser catarinense, e da construção de novas narrativas sobre Santa Catarina e a cidade de Florianópolis. Esta é a discussão trazida por Zâmbia Osório em **Territórios negros: do centro de Desterro para os morros**. A autora problematiza a negação da presença negra em Santa Catarina e apresenta um roteiro histórico que permite visibilizar a presença afrodescendente na Ilha de Santa Catarina, para compreender os caminhos que trilharam, nos diferentes espaços da cidade de Desterro.

A ausência-presença negra também é pautada por Tatiane Valéria R. Carvalho e Vanessa Maria Rodrigues Viacava em **A identidade curitibana e o discurso sobre a invisibilidade do negro na cultura popular da cidade**. As autoras discutem a identidade curitibana, problematizando a invisibilidade do negro por meio das manifestações culturais de Curitiba relacionadas ao universo afro-brasileiro: o Carnaval e o Movimento Hip-Hop. Para as autoras, um “discurso europeizado foi incorporado pela sociedade e pelos agentes dessas manifestações culturais, silenciando o discurso sobre a representatividade do negro na capital paranaense”.

As motivações que levam crianças, adolescentes e jovens negros(as) a concorrer a uma vaga na Escola do Balé Bolshoi, e suas perspectivas a partir dessa experiência de educação através da dança, são o foco do texto de Jesse da Cruz e Jeruse Romão, **Crianças, adolescentes e jovens negros na Escola do Teatro Bolshoi no Brasil, de Joinville/SC: presenças visíveis, projetos e perspectivas de vida através da dança**. O Teatro Bolshoi é uma das mais importantes referências de balé do mundo e foi considerado pela UNESCO patrimônio da humanidade. Desde o ano de 2000, Joinville, município de Santa Catarina, é sede de uma unidade/escola do Balé.

O texto **A religião de matriz africana na Fronteira-Oeste do Rio Grande do Sul: identidade e diversidade**, de Rafael Coutinho Paulo, Paulo Roberto Cardoso da Silveira e Norma Soares Flores, apresenta elementos que constituem a identidade e a diversidade do Batuque, uma das religiões afro-brasileiras no Sul do Brasil. O Batuque, como religião da qual emana uma cosmovisão africana pautada na mitologia dos orixás e na ancestralidade, com suas diferentes nações, representa a identidade cultural de negros, negras, brancos e brancas da periferia da cidade de Uruguaiana (RS).

Jade Alcântara Lobo e Angela Maria de Souza, em **Na fronteira: mulheres negras nas artes**, analisam as distintas formas de atuação dessas mulheres, especificamente na produção artístico-cultural, compreendendo o processo de atuação para a construção de seu posicionamento enquanto mulheres negras na região de Foz do Iguaçu, Paraná. **O lugar social das mulheres nas manifestações do Cacumbi**, de Roselete Fagundes de Aviz, explora as manifestações do Cacumbi/Catumbi em Santa Catarina e desvela as relações de gênero fora e dentro da prática religiosa. A autora constata que as mulheres negras tiveram uma grande contribuição na estruturação e organização dessas práticas e marcam uma forte identidade feminina, principalmente, para as mulheres mais velhas, como responsáveis pela valorização e relevância dos rituais. Em **A vida comunitária da benzedeira negra Dona Santa: redes de solidariedade na Região da Campanha do RS**, Luis César Rodrigues Jacinto e Dulce Mari da Silva Voss narram, por meio de materiais escritos e de relatos de três mulheres, as práticas religiosas de rezas e benzeduras de Dona Santa e da realização da Festa Popular de São Cosme e São Damião, que contribuem para a constituição de uma cultura afro-brasileira local. Sílvia Regina Teixeira Christóvão, em **Festa e música: vetores de resistência e pertencimento para os membros do Quilombo São Roque (SC/RS)**, discute a música e a festa como espaço de ligação que aproxima a comunidade nos festejos aos santos de devoção, mas

também como essas duas expressões atuam na recriação identitária da comunidade.

O texto de Lucas Maciel Ferreira e Jacques Mick, **Clubes sociais negros e afroempreendedorismo em Santa Catarina: três casos**, apresenta uma discussão ainda não explorada pela produção acadêmica, que é a ação empreendedora de homens e mulheres negros e negras na história de constituição de três clubes sociais negros em Santa Catarina: União Operária (Laguna), Cruz e Sousa (Lages) e União Operária (Criciúma). Os autores identificam o perfil e a escala dos empreendedores negros envolvidos com cada clube, comparados com as características das cadeias produtivas com participação de afroempreendedores em cada cidade. Os clubes negros também são focalizados por Júlio Cesar da Rosa, em **Memória, associativismo e construção identitária: os clubes “negros” de Laguna (SC) na primeira metade do século XX (1930-1950)**. O autor discute os tensionamentos entre sujeitos classificados e autodeclarados “mulatos” e “pretos” naquele contexto, e o que pode ter levado ao silenciamento e até à ocultação da identidade étnico-racial de muitos negros.

Como podem observar, os textos aqui apresentados abordam aspectos da religiosidade, territórios, educação, empreendedorismo, cultura, arte e memória de 23,7% da população da Região Sul, constituída por negros e negras. Evidenciam a presença, as resistências e (re)existências de negras e negros do Sul do Brasil. E interrogam o embranquecimento e o apagamento intencional dessas vozes ainda presentes, em um contexto em que o ódio se acirra no país. Não por acaso, é o samba, um patrimônio negro brasileiro com história de criminalização, que nos alerta: “Se acontecer afinal/De entrar em nosso quintal/A palavra tirania/Pegue o tambor e o ganzá/Vamos pra rua gritar/A palavra UTOPIA”.

AS ORGANIZADORAS

Referências

CARDOSO, M. A. Patrimônio cultural negro-africano: desafios contemporâneos. In: NOGUEIRA, J. C; NASCIMENTO, T. T. **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012.

MUNANGA, K. Território e territorialidade como fatores constitutivos das identidades comunitárias no Brasil: caso das comunidades quilombolas. In: NOGUEIRA, J. C; NASCIMENTO, T. T. **Patrimônio cultural, territórios e identidades**. Florianópolis: Atilênde, 2012.

O PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO: VISIBILIDADE, MEMÓRIA E GESTÃO¹

JOANA CÉLIA DOS PASSOS²

TÂNIA TOMÁZIA DO NASCIMENTO³

JOÃO CARLOS NOGUEIRA⁴

Introdução

O modelo de política cultural estabelecido no Brasil ainda tende a legitimar apenas uma pequena parcela da população como produtora de memória, história e cultura. Grande parte desse processo de exclusão está associado ao projeto de nação com base em teorias raciais, produzido pela elite brasileira entre o século XIX e os anos iniciais do século XX, e que tinha como perspectiva um país branco, “civilizado” e europeu.

¹ Publicado originalmente em Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol. 29, n. 57, p. 195-214, janeiro-abril 2016.

² Joana Célia dos Passos. Doutora em Educação, Professora no Centro de Ciências da Educação da UFSC.

³ Tânia Tomázia do Nascimento. Doutora em Arqueologia, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal.

⁴ João Carlos Nogueira. Sociólogo, Doutorando em Arqueologia, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal.

Para Nogueira e Nascimento, a elite

Vivia a contradição de negar mais da metade da população, negra, ex-escrava e indígena, queria industrializar-se, mas vivia a barbárie de uma escravidão tardia, um capitalismo dependente, baseada numa economia agroexportadora e enredada no debate sobre raça, para excluir e negar o caráter positivo da miscigenação na identidade brasileira (NOGUEIRA; NASCIMENTO, 2012:70).

Portanto, ao definir os bens patrimoniais coletivos a ser preservados, a elite brasileira acabou por reproduzir uma visão colonizadora, monocultural e eurocêntrica, negando as histórias, as culturas, as memórias e as identidades das populações negras e indígenas. Ao reconhecer os bens patrimoniais de apenas um único grupo social como representantes da memória coletiva de todos os brasileiros, o Estado assumiu o ideal de branqueamento e reforçou o sistema de dominação já constituído pela condição socioeconômica de negros e indígenas.

Essa concepção impacta ainda hoje, daí porque discutir a importância do patrimônio cultural afro-brasileiro na atualidade. Implica também desafiar as estruturas que mantêm o mito da democracia racial e o racismo institucional no âmbito do Estado e, portanto, na gestão das políticas públicas.

É nesse contexto que se insere o presente texto, que apresenta resultados de um estudo de caso⁵ realizado no município de São José, em Santa Catarina, no período 2010-2011, e que teve como objetivo compreender como e o que tem sido considerado pelo poder público

⁵ Esse estudo integra projeto mais amplo e foi financiado, em parte, pela Brazil Foundation e Embaixada dos Estados Unidos da América no Brasil. As opiniões, resultados de pesquisas e conclusões ou recomendações aqui expressas são as dos(as) autores(as) e não refletem necessariamente as do Departamento de Estado dos Estados Unidos da América.

como bem patrimonial da população afro-brasileira e o que pensam os(as) moradores(as) sobre os bens patrimoniais dessa população. Para o alcance dos objetivos propostos, foram realizados os seguintes procedimentos metodológicos: a) pesquisa bibliográfica secundária sobre o patrimônio e história do município de São José; b) consulta a fontes documentais primárias localizadas no Arquivo Histórico, na Biblioteca e no Museu Histórico Municipal de São José; c) aplicação de questionários e realização de entrevistas com moradores(as) e gestores(as) municipais, visando coletar suas percepções sobre os bens patrimoniais da população afro-brasileira no município de São José.

Além de aspectos como: nome, sexo, cor/raça, tempo de residência no município, as questões que orientaram as entrevistas foram: O que você entende por Patrimônio Histórico Cultural? O que, em sua opinião, é Patrimônio Histórico Cultural de São José? O que você caracteriza como Patrimônio Histórico Cultural da população afro-brasileira? O que você caracteriza como Patrimônio Histórico Cultural da população afro-brasileira em São José? Quais são as manifestações culturais afro-brasileiras em São José? Você considera que o Boi de Mamão também é uma manifestação cultural afro-brasileira? Por quê? No caso dos gestores, acrescentou-se: Enquanto gestor(a) público, qual sua maior facilidade para lidar com os bens patrimoniais? E quais as maiores dificuldades?; Você apontaria alguma área, ou ações que poderiam contribuir com o município na preservação de seus bens culturais? Que outros locais (áreas, pessoas, instituições) você indicaria para pesquisar sobre o Patrimônio Histórico Cultural de São José?

Bens patrimoniais afro-brasileiros: espaços de pertencimentos

O patrimônio afro-brasileiro, como conceito e definição, remete a um “conjunto de bens físicos e simbólicos que nos individualiza”

(RUFINO, 1997:2), mas que também nos atribui um sentido coletivo. O autor exemplifica:

O negro não foi quem nos deu a língua, derivação do *sermo vulgaris* ibérico, nem o molde inicial de nossa fala, a língua geral, mas, foi ele que ensinou o protobrasileiro a falar português – tanto o proto das minas quanto o da selva, o do litoral quanto o do sertão... De forma que no plano linguístico é difícil separar o patrimônio afro-brasileiro (Idem).

No entanto, os bens patrimoniais materiais e imateriais na cultura negra são visíveis. A esse exemplo, para o autor acima, “a etnografia do boi no Norte e Nordeste remonta ao século XVIII, a matriz mitológica estava na África e na Europa, mas a sua difusão pelo Brasil é uma proeza do negro-brasileiro: onde houve escravidão, houve boi” (RUFINO, 1997:3). Com isso, os bens materiais e imateriais da população afro-brasileira têm suas especificidades e individualidades, mas conceitualmente se confundem com o patrimônio e a cultura nacional.

O termo patrimônio cultural pode ser definido como um conjunto de bens – materiais e imateriais – herdados ou propriedade cultural e modo de vida de diferentes grupos que formam uma sociedade. Subdividindo-se, essencialmente, em três grandes áreas: correlacionada ao ambiente natural; associada ao saber ou à produção intelectual; e decorrente da produção intelectual, um bem material concreto produzido pela ação humana. Mas, se ponderarmos que uma sociedade é composta por um grupo de pessoas que compartilham entre si e mantêm suas especificidades, rápido concluiremos que diferentes interesses, propósitos, valores e identidades atuam nos critérios de definição e seleção do que é patrimônio cultural.

Ao historicizar o conceito de patrimônio, Funari & Pelegrini (2006) atentam para isto e advertem para a concepção individual

e coletiva do termo. No espaço privado, o patrimônio é concebido como um bem que transmitimos aos nossos herdeiros e que pode ser de ordem material, como acima citado, ou imaterial, como posturas emocionais, práticas religiosas, gestos dos afazeres, etc. Já no espaço coletivo, pela diversidade de gostos, necessidades e interesse, a decisão sobre o que é patrimônio passa a ser algo externo, dependendo da análise alheia como parâmetro de definição. Desta forma, os autores supracitados afirmam que a coletividade tem diferentes interesses, que estão sempre em mutação. Assim, a concepção de patrimônio é algo dinâmico e em processo dialético de desconstrução e construção.

No Brasil, as discussões acerca da política de gestão e preservação patrimonial iniciaram-se por volta da década de 1920, coincidindo com o advento do movimento Modernista. Confluindo, em 1936, com um projeto de lei escrito pelo escritor Mário de Andrade, que alavancou um processo que se perpetua, em menor grau, até hoje, onde artistas e arquitetos tomaram a dianteira no processo de consolidação das primeiras iniciativas de proteção do patrimônio nacional. O resultado do quadro delineado foi uma clivagem dos bens patrimoniais elencados para proteção e preservação, numa visão tradicional, onde os órgãos competentes, através de seu corpo técnico, atuavam na seleção dos bens, em sua maioria imóvel, casas senhoriais, igrejas e grandes monumentos.

Tal perspectiva, com o alargamento das discussões sobre a temática, bem como o campo de atuação na área patrimonial, mostrou-se ineficiente e recebeu críticas profundas, por seu caráter vertical, onde bens representativos da elite governante foram os eleitos para proteção. E mesmo assim, a uma proteção falha, uma vez que os órgãos oficiais não conseguiam ser eficientes nos seus projetos de preservação atuando sozinhos, já que a maior parte da população, neste caso, negra, não encontrava nestes monumentos significados

simbólicos ou valor efetivo de identificação cultural que justificassem seu envolvimento neste processo de proteção e preservação.

Atribuiu-se esta falta de engajamento popular a uma lacuna de valor de referência, seja pelo não acesso, seja pelo acesso comprometido a informações e, por consequência, a uma desvalorização identitária alimentada pela máquina pública. Esta foi taxada como elitista e excludente. Associando-se aos impactos de modernizações advindas do crescimento econômico, é a maior responsável pela desvalorização e destruição dos bens culturais no Brasil.

Patrimônio cultural no município de São José (SC): memória e sacralização

Localizado na região centro-leste do estado de Santa Catarina, o município de São José faz parte da Região Metropolitana de Florianópolis. Embora seu povoamento seja atrelado aos idos de 1750 (PIAZZA; HÜBNER, 2003; FARIAS, 1999), com a chegada de 182 casais açorianos (GERLACH; MACHADO, 2007) que vieram povoar o litoral catarinense, o certo é que muito antes já existiam os indígenas, que povoavam amplamente a região. Informes estatísticos de 1797 apontam que a “Freguesia de São José era composta de 389 fogos (casas habitadas), com população total de 2.079 habitantes, incluindo os escravos, que eram em número de 412 e já existiam escravos libertos, no total de 14” (GERLACH; MACHADO, 2007:17).

No início do século XIX, por volta de 1840, São José contava com uma população total de aproximadamente 10.419 habitantes, onde 2.225 desses habitantes eram homens e mulheres que estavam na condição de escravizados, representando o total de 21,3%. Essa população era composta por 1.315 homens solteiros; 909 mulheres solteiras; 36 homens casados; 34 mulheres casadas e três viúvos(as) (FARIAS, 1999).

De acordo com Gerlach e Machado (2007), em 1853 a população negra existente no município de São José criou a Irmandade do Rosário, composta por pretos livres e cativos. Instituição que ficou em atividade até 1950. Em 1866, portanto, 22 anos antes de Abolição da Escravatura, a população negra no município diminuiu sua representatividade em aproximadamente 4%, passando a representar 16,2% do total de habitantes (FARIAS, 1999). Pesquisas mais recentes, principalmente as inauguradas a partir dos anos 60 e 70 do século XX, indicam tendências distintas quanto à diminuição da população negra neste período. De acordo com Cardoso e Ianni (1960), e Maria (1995), a presença da população negra no Brasil Meridional, nos centros mais dinâmicos da nossa economia, como Florianópolis, São José, Lages, Joinville, Itajaí e Criciúma, girava em torno de um terço da população total. Já o Censo de 1872, realizado em um período em que o processo de miscigenação era captado por amostras quantitativas, revela os impactos da intensa política de “branqueamento” desencadeada pelo Estado e as elites brasileiras. Nas várias colônias que formavam o município de São José, a presença de homens e mulheres escravizados e livres era representativa. A Colônia Militar Santa Tereza chegou a ser formada por 56,8% de população negra. Entre estes, 3,8% eram escravizados (FARIAS, 1999).

Fato relevante na historiografia contemporânea são as mudanças de paradigmas, onde a história social passou a dedicar especial “reconhecimento” aos sujeitos na construção dos destinos das sociedades e seus territórios. Essas mudanças são relevantes para compreender o papel das populações em condições de escravidão e seus protagonismos nos processos de libertação. Neste turno, valoriza-se a memória e a contribuição inestimável já consagrada da população negra na formação da cultura e da identidade brasileiras. Nesta perspectiva, a influência da cultura negra no município e região de São José é marcada, primeiro, pela sua presença, desconstruindo assim

no imaginário social a fixa ideia de “ausência” nas estruturas que formam o patrimônio material e imaterial da cidade e região.

Em dados concretos, a população negra em São José apresentou certa estabilidade demográfica ao longo dos séculos XIX e XX, o mesmo sendo percebido neste início do século XXI, sempre girando em torno de 17% a 20%. Atualmente, representa em torno de 40 mil habitantes em relação à população total (IBGE, 2010). Esta presença ativa da população negra no desenvolvimento da cultura josefense está fortemente marcada na pesca, na cerâmica, no Boi de Mamão⁶, nas religiosidades de matriz africana, no Cacumbi⁷ e em outras manifestações culturais cultivadas na medida em que são discutidas como bens patrimoniais. Confirma-se, assim, que a participação da comunidade na definição dos bens reconhecidos sujeitos a tombamentos e o processo continuado de educação e formação patrimonial são decisivos para o reconhecimento e pertencimento dos bens patrimoniais da cultura afro-brasileira.

Nacionalmente, um dos aspectos mais relevantes que marcam as investigações contemporâneas sobre a população afro-brasileira são os territórios negros, compreendidos como espaços de resistência e ressignificação cultural, como os quilombos, os clubes sociais negros, as irmandades e as igrejas por elas construídas e mantidas, os terreiros de candomblé, as vilas operárias, a formação dos times de futebol, no início do século XX, as escolas de samba e outros territórios que seguramente revelam novas dimensões da vida e obra da cultura afro-brasileira e afro-catarinense.

⁶ Manifestação popular realizada no litoral catarinense envolvendo música, teatro, cantorias, personagens humanos e animais, que tem como enredo a morte e ressurreição de um boi.

⁷ Dança outrora praticada no município de São José, atualmente o Cacumbi já não faz parte dos costumes do município. Entretanto, o referencial ainda é latente na memória coletiva. O Cacumbi em São José tem como maior referencial o capitão Pedro Leite, um oficial de justiça, negro, conhecido no município por ser exímio dançador.

Diante do apresentado, pergunta-se: o que é caracterizado como bem patrimonial da população negra no município de São José? Para responder a essa questão, é preciso compreender como o patrimônio cultural tem sido tratado pelo poder público. Uma leitura mais atenta da legislação⁸ entre os anos de 1995 e 2006 permite observar que, embora se reconheçam as mudanças apresentadas ao longo dos anos, a política pública voltada para o patrimônio cultural se insere numa perspectiva conservadora. Ainda que sejam pautados os bens de natureza material e imaterial como constituintes da concepção de patrimônio histórico e cultural, grande parte dos dispositivos legais versa exclusivamente sobre os processos de tombamento, o que permite a centralização das ações institucionais do município em torno dos bens patrimoniais de valor arquitetônico⁹. A valorização patrimonial é louvável em qualquer de suas esferas. Aqui, chama-se a atenção para não se incorrer no risco de reconhecimento exclusivo do que foi chamado de “patrimônio a pedra e cal”, onde apenas casas, igrejas, solares ou qualquer bem de valor arquitetônico excepcional são valorizados, em detrimento de outros bens patrimoniais.

⁸ Lei Ordinária Municipal no 1605/1985; Lei Ordinária Municipal no 3752/2001; Lei Ordinária Municipal no 4429/2006.

⁹ De acordo com as informações apresentadas pelo Serviço de Proteção do Patrimônio Cultural e Natural (SERPAC), o município de São José possui 19 imóveis tombados, 17 protegidos por lei municipal e dois protegidos por lei estadual. Observa-se que apenas dois têm como referência a população negra: a Igreja de Nosso Senhor do Bonfim e o Beco ou Bica da Carioca.

Figura 1 – Lista de imóveis tombados no município de São José

Decreto	Nome	Data de Construção
Decreto nº. 18.691/2005	Casarão do Clube 1º de Junho	Construído no último quarto do século XIX
Decreto nº. 18.692/2005.	Sobrado da Municipalidade	Construído nos finais do século XIX
Decreto nº. 18.693/2005	Igreja de Nosso Senhor do Bonfim	Construído entre 1851 e 1852
Decreto nº. 18.694/2005.	Beco da Carioca	Construída em 1840
Decreto nº. 18.695/2005	Casa da Câmara e Cadeia	Inaugurada em 1859
Decreto nº. 18.696/2005.	Casarão da Família Moreira	Século XIX
Decreto nº. 18.697/2005.	Casarão da Família Gerlach	Construído entre as décadas de 40 e 50 do século XIX
Decreto nº. 18.698/2005.	Igreja de Nossa Senhora de Fátima e Santa Filomena	Construída no ano de 1879
Decreto nº. 18.699/2005	Conjunto de casario (formado por seis imóveis)	Construído ao longo do século XIX e início do XX
Decreto nº. 18.700/2005.	Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros	Construída no início do século XX
Decreto nº. 18.701/2005.	Igreja e Cemitério da Irmandade de Nosso Senhor Bom Jesus dos Passos	A Irmandade obteve Licença Imperial para erigir uma capela no ano de 1854
Decreto nº. 18.702/2005.	Casa de Comércio da Família Petry	Construído no ano de 1909
Decreto nº. 18.703/2005.	Pier do Rio Maruim	Inaugurada em 1858
Decreto nº. 18.704/2005.	Casarão da Família Kowalski	Casa construída pelo Sr. José João Kowalski em 1922
Decreto nº. 18.705/2005.	Entrepasto Comercial da Praia Comprida	Casarão construído no século XIX

Decreto	Nome	Data de Construção
Decreto nº. 18.706/2005.	Theatro Municipal Adolpho Mello	Inaugurado em 1856
Decreto nº. 18.707/2005.	Usina do Sertão do Maruim	Construída em 1910
Decreto Estadual nº 2.989, de 25 de junho de 1998.	Igreja Matriz de São José	Acredita-se que por volta de 1833 já se encontrava construída
Decreto Estadual nº. 26.608 de 15 de julho de 1986.	Solar do Ferreira de Mello	Início do século XIX

Fonte: Construído a partir da Cartilha do Patrimônio de São José (SC). Normas, diretrizes e informações disponíveis no site da Fundação de Cultura do Município.

Essa abordagem explicita a percepção de que os bens de excepcionalidades foram interpretados como bens pertencentes a uma elite brasileira, “representada” pela opulência de seus casarios e órgãos institucionais (como igrejas e fortes militares). O que exclui a maior parte da população brasileira desse processo de reconhecimento, já que grande parte da população não possui ligações afetivas e identitárias com estes bens preservados.

Com a ampliação do conceito de patrimônio cultural e, conseqüentemente, de suas áreas de atuação, novas perspectivas são pautadas, a partir de uma visão de que os diversos grupos sociais sejam contemplados e os diversos tipos de bens sejam abarcados. No município de São José, a importância de uma nova postura¹⁰ perante a gestão patrimonial é importante, haja vista que a diversidade de bens observada até o momento desse estudo estava “desprotegida”. Os aspectos relacionados aos bens imateriais, como o saber fazer dos oleiros, ou a Festa do Divino Espírito Santo, tão divulgados no município, recentemente foram assumidos como patrimônio.

¹⁰ Conforme informações da Fundação de Turismo e Cultura, uma nova lei, onde bens materiais e imateriais serão contemplados, foi enviada à Procuradoria do Município, encontrando-se em fase de análise.

Algumas ações desenvolvidas pelo Arquivo Histórico Municipal de São José já são direcionadas ao registro, valorização e divulgação dos bens patrimoniais do município, como: a) revista “Memórias da terra firme”: produzida pelo Arquivo Histórico e dedicada à divulgação de pesquisas, relatos, entrevistas, ou qualquer produção intelectual relacionada às temáticas de cunho histórico de interesse do município; b) banco de história oral: registros desde 2009, através de gravação de entrevistas e relatos dos moradores mais antigos do município. Entrevistas que são transcritas e disponibilizadas para consultas; c) exposições: documentações sob a guarda do município são divulgadas. Destaque para a exposição “Negras Memórias”, lançada em 2007, formada por 18 banners do Fundo Coletoria, Série Escravos, em que documentos relacionados aos escravizados do município são utilizados como instrumento de divulgação do arquivo, mostrando a realidade de São José no século passado. Entretanto, essas iniciativas caracterizam-se por ações pontuais. Nem sempre dispõem de respaldo legislativo ou incentivos (financeiros, recursos humanos, ou planos regulares de realização) que garantam sua efetividade diante das demandas apresentadas pelo município. Diante disso, afirma-se que um modelo de gestão patrimonial, para fazer jus à ideia de política pública, precisa considerar a diversidade patrimonial, onde as diversas naturezas de bens (materiais e imateriais) e diversos grupos de referências estejam representados.

A valorização e a visibilidade do patrimônio cultural afro-brasileiro como atribuição dos agentes públicos

Para o alcance dos objetivos propostos pelo estudo, foram aplicados 25 questionários a moradores(as) e realizadas 10 entrevistas com gestores(as) das pastas vinculadas à educação e à cultura.

Sobre o perfil dos moradores de São José que responderam ao questionário: o maior número eram mulheres, na faixa etária entre 24 e 53 anos. Enquanto os homens possuíam entre 24 e 52 anos. A maior parte (15) se autodeclarou negro(a), seguidos pelos brancos(as) (8); uma pessoa se autodeclarou parda e uma pessoa não se autodeclarou.

Quando questionados sobre o que entendiam por patrimônio cultural, 46% dos entrevistados apontaram para uma percepção do patrimônio como um conjunto de bens materiais e imateriais de um grupo. Já 17% dos apontaram o patrimônio cultural como um conjunto de bens materiais de uma população. E 37% dos entrevistados deram respostas imprecisas sobre o que entendiam sobre patrimônio cultural.

Com isso, conclui-se que demonstram compreensão sobre as dimensões materiais e imateriais do patrimônio cultural. Nenhum(a) dos(as) respondentes definiu patrimônio cultural apenas pelo seu viés imaterial. Ao serem questionados(as) sobre o que entendiam sobre patrimônio cultural em sua cidade, 75% indicaram bens patrimoniais de natureza material e imaterial, enquanto 25% apontaram apenas aspectos do patrimônio material.

Percebe-se, então que a maior parte dos josefenses que responderam aos questionários vê o seu patrimônio cultural por um viés material e imaterial. Contudo, na prática, classificam em maior intensidade os bens de viés material como símbolos de pertencimento de sua cidade, quando questionados sobre o que definiam como patrimônio cultural do município de São José. Neste caso, foi possível identificar dois grupos de bens: a) bens materiais de valor arquitetônico: igrejas, Bica da Carioca, casarios, teatro, Praça 11¹¹, museu,

¹¹ Bar-restaurante, localizado em um prédio tombado, o Praça 11 é considerado um reduto do samba.

olarias, praças, monumentos, casas de comércio antigas; b) bens de caráter imaterial associados a formas de expressões, saberes, fazeres e celebrações: Cacumbi, Festa do Divino, Boi de Mamão, o saber fazer cerâmica, Pão por Deus¹², pessoas e suas histórias, manifestações religiosas.

Ao serem questionados sobre o que consideravam patrimônio cultural da população afro-brasileira em São José, dois grupos de bens foram delimitados:

- bens materiais de valor arquitetônico: o monumento da Abolição, a Bica da Carioca, a Igreja Nosso Senhor do Bonfim, o Praça 11, os casarios e os clubes negros.
- bens de caráter imaterial associados a formas de expressões, saberes, fazeres e celebrações: samba, capoeira, Cacumbi, Carnaval, culinária, oralidade, Boi de Mamão, documentos, dança e religiosidade.

Observou-se que o bem patrimonial citado com maior destaque foi a Carioca, também conhecida como Beco da Carioca ou Bica da Carioca, com 17 menções. Construída em 1840, a Bica é uma referência por ter sido um espaço de trabalho e sociabilidade da população afro-brasileira no município, já que as famosas “lavadeiras” que trabalhavam na Bica eram negras.

O outro referencial associado à população afro-brasileira no município é o monumento da Abolição da Escravidão, localizado na Praça Hercílio Luz, no centro histórico do município. No monumento, consta uma placa com a data de 1988, ano de reinauguração da praça. Mas não existe menção de que o monumento tenha sido construído nesse momento. Da mesma forma, não existe indicação

¹² Mensagem em forma de quadrinhas rimadas, poesias, escritas em pequenos papéis coloridos e enfeitados contendo declarações de amor, pedidos de namoro e/ou casamento, etc. O Pão por Deus chega ao Brasil pelos açorianos.

de quem o projetou ou construiu, ou o motivo de sua construção. Outro monumento chama a atenção no centro histórico de São José. Localizado na Praça Arnaldo Souza, em frente à Praça Hercílio Luz, é popularmente conhecido como Monumento ao Imigrante. De acordo com o roteiro do projeto “Redescobrimos São José”, o monumento foi construído em homenagem aos 250 anos de imigração açoriana no município, em 2000, sendo projetado e executado pelo artista plástico josefense Plínio Verani Júnior. Ainda de acordo com o roteiro, o monumento “é repleto de símbolos que evidenciam a forte presença da cultura açoriana”. Neste caso, o atrativo é o monumento, ao invés da praça. Existe uma placa no monumento, alusiva à 3ª Festa Açoriana ocorrida no município, em 2002, com informações sobre os troncos familiares oriundos dos Açores para o município de São José.

Novamente coloca-se a questão do que se caracteriza como patrimônio cultural coletivo (FUNARI, 2006; DELGADO, 1999). E também a necessidade de se tratar equitativamente os bens patrimoniais associados a todos os grupos sociais que formam o município, já que é o poder público municipal quem define como, o quê, quando e o porquê de alguns bens serem mais divulgados e valorizados que outros.

A religiosidade, juntamente com a capoeira e o Cacumbi, ambos com 13 menções, foram também identificados como patrimônio cultural afro-brasileiro. A culinária teve 12 menções e o samba, 10. Chama a atenção o fato de o Cacumbi ser um dos referenciais com um dos maiores índices de menções pelos josefenses associado à população afro-brasileira, pois já não faz parte dos costumes na região, ainda que esteja presente na memória coletiva.

Esse exemplo é importante para avaliar a máxima “conhecer para preservar”, pois, mesmo não fazendo parte da realidade atual do município, uma manifestação cultural outrora realizada é identificada como um bem de referência da população afro-brasileira,

muito em consequência da educação patrimonial desenvolvida no município. Isso se dá através de várias ações institucionais, como, por exemplo: a divulgação da imagem e história do capitão Pedro Leite como referencial da cultura negra no município; o fato de haver uma rua com o nome “Pedro Leite”; o troféu “Pedro Leite”, que na semana da Consciência Negra homenageia pessoas comprometidas com a promoção da igualdade racial no município de São José. Ou em ações do movimento social negro local, que protagonizam atividades sobre a cultura afro-brasileira e a resistência.

Isso leva à reflexão sobre o enfoque proposto por Horta, Grunberg e Monteiro (1999:6), segundo o qual através do patrimônio cultural é possível provocar o indivíduo a “fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido”. Favorecendo, assim, o “reforço da autoestima dos indivíduos e comunidades e a valorização da cultura brasileira, compreendida como múltipla e plural”.

O outro bem associado à população afro-brasileira no município de São José é a Igreja Nosso Senhor do Bonfim. De acordo com a Cartilha do Patrimônio produzida pelo município, “a capela do Nosso Senhor do Bonfim está localizada no alto da Rua do Bonfim, sendo construída entre os anos 1851 e 1852, com a ajuda de moradores de São José e da persistência do pároco da cidade, Padre Macário César de Alexandria”. Ainda conforme a cartilha, o pároco encomendou uma cópia da imagem do Senhor do Bonfim diretamente da Bahia, de onde era natural. Tal ato deu origem à Procissão do Senhor do Bonfim, ainda realizada no município. Conforme as informações orais, a relação da população afro-brasileira com a igreja Nosso Senhor do Bonfim dá-se pelo fato de outrora ser essa a igreja frequentada pelos negros na região.

Chama atenção o fato de o Cacumbi ser indicado como bem patrimonial da população afro-brasileira no Brasil e pouco

mencionado como bem da população afro-brasileira no município. Não foi possível detectar, a partir do presente diagnóstico, as reais motivações para tal acontecimento, mas fica, a título de hipótese, a falta de ligação emocional e identitária que os entrevistados possuem com a dança. Mesmo reconhecendo o Cacumbi como uma representação cultural afro-brasileira, poucos tiveram envolvimento, participaram, viram, ficando o reconhecimento, no plano informativo, distante da realidade dos entrevistados.

Dois entrevistados mencionaram os casarios como patrimônio da população afro-brasileira em São José. A ligação com esses espaços decorre do reconhecimento de que foram os negros que os construíram. Por fim, houve uma menção aos clubes negros como patrimônio cultural afro-brasileiro em São José. Conforme Escobar (2010:57-58),

A origem dos clubes sociais negros é anterior à abolição da escravatura, em 1888. Eles surgiram como um contraponto à ordem social vigente, além de constituírem-se num local de sociabilidade e de lazer para a população negra, que era impedida de frequentar os tradicionais “clubes sociais brancos”. Além disso, tinham como objetivo angariar fundos para o pagamento da liberdade dos trabalhadores negros escravizados, auxiliar nas despesas com funeral e na educação de seus associados, atuando de forma incisiva na luta contra a escravidão e a discriminação racial. Podemos citar o Floresta Aurora de Porto Alegre como o clube social negro mais antigo do país em atividade, fundado em 1872.

Sabe-se que outrora houve clubes sociais negros no município de São José. Entretanto, não foram encontrados registros documentais sobre eles. Embora nas entrevistas haja menções a clubes que funcionavam até a década de 1990, chamados pelos entrevistados de “Jamaica da Grande Florianópolis”.

Quanto aos bens de natureza imaterial, a religiosidade e o samba aparecem em destaque. Chama a atenção, entre os bens imateriais, a menção a “documentos”. O que está associado, no município de São José, à divulgação realizada, através do Arquivo Público, da exposição “Negras Memórias”, onde documentações referentes aos negros no município são expostas junto à população.

Para o presente estudo, na busca por informações e fontes primárias foram realizadas visitas e aplicaram-se questionários junto ao Museu Histórico Municipal de São José, Biblioteca Pública Municipal de São José e Arquivo Histórico Municipal de São José. Das três instituições, apenas o arquivo possui documentação específica sobre a população afro-brasileira no município. De acordo com informações coletadas a partir do questionário, o arquivo público dispõe especificamente de dois grupos de documentos onde existem informações sobre a população afro-brasileira:

- Fundo Coletoria, Série Escravos – composto por uma série de cartas, documentos de contabilidade, controle de pagamentos de impostos, etc., contém informações sobre declarações de compra e venda, falecimento, liberdade concedida e subsídios relacionados às “lides burocráticas” dos proprietários de homens e mulheres escravizados.
- Fundo Prefeitura Municipal, Série Gabinete do Prefeito, Subsérie Documentos Recibos – Ofícios – possui informações datadas de 1936, onde diversos ofícios, pedidos, entre outros, são encaminhados ao gabinete do prefeito e fazem referências específicas a demandas e ações das populações afro-brasileiras no município. Informações sobre terreiros, pedidos de ajuda para festas religiosas, etc., podem ser localizados nessa documentação.

A documentação do Fundo Coletoria, Série Escravos, encontra-se higienizada, organizada e acondicionada, aproximadamente

10% digitalizada, conforme pode-se observar no site do arquivo¹³, onde é possível visualizar alguns desses documentos.

Já a documentação disponível no Fundo Prefeitura Municipal, Série Gabinete do Prefeito, Subsérie Documentos, está higienizada e organizada até 1996, encontrando-se em processo de andamento a conclusão da organização, o acondicionamento e a construção de um banco de dados com digitalização das informações.

Diante do questionamento: “Quais são as manifestações culturais afro-brasileiras em sua cidade, nas seguintes categorias: música, religião, alimentação, outros?”, apresentaram-se os seguintes resultados: as religiões de matriz africana foram as mais mencionadas, seguidas pela culinária e pelo samba.

Chama-se a atenção para a inclusão do “samba do Praça 11”, que é referenciado por alguns entrevistados como o “quilombo moderno” ou “quilombo urbano” do município. Localizado em um prédio tombado, o Praça 11 é um bar-restaurant que mantém firme a tradição de promover sambistas da região e realizar shows com sambistas de renome nacional. Caracteriza-se como um reduto do samba no município, mas também um espaço de sociabilidade que congrega a população afro-brasileira em São José. Embora esteja aberto a todos os grupos, é percebido pelos(as) moradores(as) como um espaço cultural e gastronômico da população afro-brasileira no município.

Mas o que dizem os gestores públicos do município de São José sobre o patrimônio afro-brasileiro?

Foram entrevistados(as) 10 funcionários(as) da prefeitura de São José cuja função possuísse alguma correlação com as questões culturais no município. Especialmente, pessoas em cargos de chefias, em secretarias, fundações e departamentos. O maior número de entrevistados era de homens que exerciam o cargo de gestor em

¹³ Disponível em: <<http://ctpmjsj.sc.gov.br/arquivo/negras.html>>.

média há um ano. Autodeclararam-se negros 30% dos entrevistados e 40% brancos.

Os(As) gestores(as) perceberam o patrimônio cultural como um conjunto de bens relacionados às esferas materiais e imateriais do seu município. E apontaram como principais dificuldades de atuação junto ao setor cultural no município as seguintes questões:

- ausência de um plano de cultura para o município. A Fundação de Cultura do município, fundada por lei, possui um organograma interno e caminha para a construção de um plano municipal de cultura;
- dificuldade de apoio financeiro para as ações e projetos relacionados à cultura. Por ser uma Fundação de Cultura, a autonomia e prioridade na destinação das verbas acaba comprometida, o que dificulta as ações nas áreas culturais;
- não continuidade dos projetos. Seja devido à falta de recursos financeiros, seja pela rotatividade na gestão dos cargos (a maior parte dos entrevistados estava em seus cargos em média há um ano). Como nem sempre os projetos possuem continuidade, os resultados são prejudicados. Essa interrupção mostra a fragilidade e a ausência de uma política pública de cultura;
- falta de instrumentos institucionais que assegurem a continuidade de projetos e garantam o apoio financeiro. O que está intimamente ligado ao fato de não existir um plano municipal de cultura no município.

Quando questionados(as) sobre o que entendiam como patrimônio cultural do município de São José, apontaram: as festas religiosas e manifestações populares, como a Procissão do Senhor dos Passos, a Festa do Divino, o Boi de Mamão, o Pau de Fita, Terno de Reis, grupos de corais e os oleiros. Além dos bens de natureza arquitetônica tombados pelo município. Em relação ao patrimônio cultural

da população afro-brasileira no município, apontaram o samba. Para um dos entrevistados “o samba é a alegria do negro, a simplicidade na maneira de olhar a vida”, já que “o samba no pé que eles têm é uma característica da raça”; a capoeira; as religiões de matriz africana, especialmente a Umbanda e o Candomblé, citando-se os bairros Bela Vista e Procasa como áreas de intensa concentração de terreiros; e as influências culinárias, como a feijoada.

Considerações finais

A partir das informações disponíveis nos questionários e nas entrevistas, apontam-se as seguintes conclusões.

Demonstrou-se que existe um descompasso entre o que é conceituado e o que é apropriado enquanto patrimônio cultural. Se na “esfera teórica” o patrimônio cultural é definido como um conjunto de bens materiais e imateriais de um grupo, “na prática”, quando incitados a nomear os bens patrimoniais, a maior parte dos entrevistados possui como referencial os bens materiais, e mais especificamente as edificações arquitetônicas.

Há certo distanciamento entre o declarado e o vivido. Logo, constata-se que os referenciais de patrimônio cultural, simbolicamente atuantes, ainda são os tradicionais patrimônios “a pedra e cal”. Essa situação é reforçada, no caso de São José, pela legislação vigente no município, já que leis de regulamentação específica sobre os bens patrimoniais de natureza imaterial começam a ser observadas.

Como já mencionado, qualquer forma de preservação cultural é salutar. Entretanto, as ações de preservação e valorização patrimoniais desenvolvidas no município de São José ainda centram-se nos bens patrimoniais de natureza material. Ações como o “Banco de História Oral”, desenvolvida pelo arquivo, são exceção, juntamente com a Festa do Divino.

Duas questões centrais observadas no estudo são preocupantes: primeiro, a maior parte dos bens materiais associados aos afro-brasileiros faz parte do rol do patrimônio cultural de natureza imaterial; segundo, esse conjunto de bens associados aos afro-brasileiros não “é visto como patrimônio cultural”.

No total, quando se questionou o que era entendido como patrimônio cultural da população afro-brasileira no Brasil, a maior parte das menções refere-se aos bens culturais de caráter imaterial, associados a formas de expressões, saberes, fazeres e celebrações. Quatro menções foram feitas aos bens de natureza material e seis menções a lugares ou paisagens culturais.

Entretanto, esse universo de bens em grande medida é excluído do que é caracterizado como patrimônio cultural de forma global e em grande parte do patrimônio do município. O patrimônio cultural é visto, conforme afirmou um dos entrevistados, como “construções antigas, que resistiram ao tempo, ou que representam algum marco histórico, como igrejas, palácios, fortes, praças, etc.”.

Logo, por essa perspectiva, o patrimônio cultural associado à população afro-brasileira fica excluído em grande parte, porque popularmente não é espontaneamente visto como patrimônio cultural. Caso não fossem realizadas perguntas específicas sobre o patrimônio cultural afro-brasileiro, onde ficaria representado o patrimônio de 52% da população brasileira?

Na prática, o patrimônio “a pedra em cal” em ação ainda atua no que foi denominado por Pierre Bourdieu como “capital cultural”¹⁴,

¹⁴ Bourdieu (NOGUEIRA; CATANI, 1998) utiliza o termo “capital cultural” para explicar a desigualdade do desempenho escolar entre alunos oriundos de realidades sociais diferenciadas, uma vez que alunos oriundos de classes sociais favorecidas possuem em seu cotidiano um rol de experiências e assimilações, ou capital cultural (estruturas simbólicas), que facilita o aprendizado, uma vez que a escola acaba por valorizar, em maior grau, o conjunto de informações “institucionalizadas”, facilmente acessíveis e reconhecidas pela classe dominante.

que ocorre quando estruturas simbólicas institucionalizam um “capital cultural”, configurado como sendo de poucos, ou de apenas parte uma população (NOGUEIRA; CATANI, 1998).

Conforme Nogueira e Nascimento (2012), tal realidade na prática justificou a construção de um cabedal ideal a ser valorizado, e favoreceu o uso do patrimônio cultural como instrumento de preponderância de uma elite dominante, de origem europeia, sobre a esmagadora maioria da população brasileira, formada por afro-brasileiros e povos indígenas.

Questiona-se, então, como é assegurada a salvaguarda desse patrimônio afro-brasileiro de viés imaterial em um município onde não existe legislação e práticas de identificar, inventariar e registrar os bens culturais dessa natureza.

Em decorrência disso, chegou-se a outra constatação. Quando questionados sobre o que entendiam como bem patrimonial da população afro-brasileira em sua cidade, grande parte dos entrevistados apontou referenciais que em grande medida foram excluídos do universo atribuído ao patrimônio cultural de maneira geral e ao patrimônio cultural atribuído à população afro-brasileira. O que leva a questionar o efeito cascata que apresenta a situação. É como se houvesse diversos níveis de exclusões. Situação que só será contornada quando um debate amplo sobre os lugares de pertencimentos e lugares atribuídos às populações afro-brasileiras também chegue à esfera patrimonial. E ações concretas de educação patrimonial, tal como proposto por Nogueira e Nascimento (2012), sejam realizadas em “sua dimensão social abrangente”, possibilitando o uso dos bens patrimoniais como instrumentos potenciais de mudanças de mentalidades e valores sociais. Conforme os autores citados:

Neste sentido, os bens patrimoniais podem ser vistos como produto de um processo cultural cujo reconhecimento, consciência

e valorização, quando imbuído em uma esfera de representatividade histórica, pode ser utilizado como vetor de transformação, fortalecimento identitário, estimulador de memórias e espaços de pertencimentos (NOGUEIRA e NASCIMENTO, 2012:79)

Em outra instância, observa-se que os entrevistados possuem referenciais de viés material e local associados às populações afro-brasileiras, como a Carioca, o monumento da Abolição da Escravidão em São José, os clubes negros, entre outros. Sendo o exercício de reconhecimento, valorização, preservação e atividades de educação patrimoniais em torno desses referenciais essenciais para inserção e valorização da população afro-brasileira, como parte integrante da população global.

Diante disso, o monumento da Abolição da Escravatura e a Bica da Carioca em São José podem ser divulgados, registrados e considerados como espaço de pertencimento e de encontro com a memória negra de São José. É necessário orientar um projeto de revitalização cultural dos monumentos elencados como bens patrimoniais da população negra do município, seja através de ações de uso efetivo da Carioca, seja através da coleta de dados sobre o monumento da Abolição da Escravatura, vistos pelos josefenses como bens associados à população afro-brasileira no município.

Por outro lado, é urgente que ações de pesquisa, registro e retorno social de seus resultados sejam efetivadas com as “fontes de informações” disponíveis sobre as populações afro-brasileiras, tal como é feito com as outras parcelas da população. A título de exemplificação, trabalhos monográficos com os dados existentes no “Fundo Coletoria, Série Escravos” e no “Fundo Prefeitura Municipal, Série Gabinete do Prefeito, Subsérie Documentos Recibos – Ofícios” estão por ser realizados, da mesma forma que a busca de informações sobre os clubes negros e ações da Irmandade do Rosário.

Em outra seara, é preciso combater as imagens distorcidas e informações tendenciosas que foram divulgadas outrora como verdades, tais como as afirmações do historiador Álvaro Tolentino de Souza (1939), que, ao referir-se às bandas de músicas que existiam em São José, afirmou:

Contemporaneamente, três bandas de música disputavam a primazia na divina arte de Euterpe. Havia, na sede da cidade a Perseverança Artística e na Praia Comprida, duas outras: a Recreio Josephense e a Quebra Quilos. Esta, banda de músicos medíocres, era constituída de mulatos e pretos libertos, sob a direção de Adão Mafra, creoulo troncado e sem pendores artísticos (SOUZA, 1939, apud GERLACH; MACHADO, 2007:233).

O tempo histórico pode desconstruir as distorções outrora tidas como verdades, as imagens rarefeitas do patrimônio e da memória. Mas a dignidade humana tem o seu próprio tempo, sua perseverança para juntar os cacos dos bens materiais e imateriais esquecidos, porém, nunca perdidos indefinidamente. O protagonismo do patrimônio e da cultura afro-brasileira está em olhar o passado, construindo o presente e o futuro, nos seus tempos.

Referências

CARDOSO, F. H.; IANNI, O. **Cor e Mobilidade em Florianópolis:** aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional. São Paulo: CEN, 1960.

DELGADO, A. L. Patrimonio ¿De quién? In: DELGADO, A. L. **Património etnológico:** nuevas perspectivas de estudio. Consejería de Cultura Junta de Andalucía, 1999.

ESCOBAR, G. V. **Clubes sociais negros: lugares de memória e resistência negra, patrimônio e Potencial.** (Dissertação de Mestrado). Santa Maria: UFSM, 2010.

FARIAS, V. F. **São José 250 anos: Natureza, História, Cultura.** São José, 1999.

FUNARI, P. P.; PELEGRINI, S. C. **Patrimônio histórico e cultural.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

GERLACH, G.; MACHADO, O. **São José da Terra Firme.** São José, 2007.

HORTA, M. de L. P.; GRUNBERG, E.; MONTEIRO, A. Q. **Guia Básico de Educação Patrimonial.** Brasília: IPHAN, Museu Imperial, 1999.

IBGE. **Censo Demográfico.** 2010. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 10 mar. 2013.

MARIA, M. das G. **Memória Subterrânea: Construção das Representações de identidade do Negro em Florianópolis. Esboços.** Florianópolis, v. 2, n.2, 1995.

MEMÓRIAS DA TERRA FIRME. **Revista do Arquivo Histórico Municipal de São José.** 1ª ed., ano 1, 2010.

NOGUEIRA, J. C.; NASCIMENTO, T. T. **Patrimônio cultural e cultura afro-brasileira: conflitos e mediações.** In: NOGUEIRA, J. C.; NASCIMENTO, T. T. (Orgs.). **Patrimônio Cultural, Territórios e Identidades.** Florianópolis: Atilênde, 2012.

NOGUEIRA, M. A. N.; CATANI, A. (Orgs.). **Pierre Bourdieu.** Escritos em Educação. Petrópolis: Vozes, 1998.

PIAZZA, W. F.; HÜBNER, L. M. **Santa Catarina: história da gente.** 6ª ed. Florianópolis: Lunardelli, 2003.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO JOSÉ. **Cartilha do Patrimônio São José**: normas e diretrizes. SERPPAC, 2011.

_____. **Projeto Redescobrimdo São José**, 2012.

_____. **Lei Ordinária Municipal nº 1605/1985**.

_____. **Lei Ordinária Municipal nº 3752/2001**.

_____. **Lei Ordinária Municipal nº 4429/2006**.

RUFINO, J. Culturas Negras: civilização brasileira. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, IPHAN/MinC, 1997. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/04%20a%2009.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

PATRIMÔNIO AFRO-BRASILEIRO DA REGIÃO SUL: PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA NEGRA EM SALA DE AULA

PATRÍCIA MAGALHÃES PINHEIRO¹

JOSIANE BELONI DE PAULA²

ELISON ANTONIO PAIM³

*Dá de vez em quando, quando eu vejo um preto, um negro,
Mas, cada vez menos, pois cada vez mais o povo é preto, é negro
Mesmo quem sempre foi marrom e até então se via branco
Eu, bege, que sempre tive mais, que sempre tive paz, sinto esse negro
Sinto essa culpa, esse amarelo
Dá de vez em quando, quando eu vejo um preto, um negro,
Mas cada vez menos,
Pois cada vez mais o povo é preto*

Carne doce, 2014

¹ Licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Goiás e Mestra em Educação em Ciências e Matemática pela mesma instituição. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal de Santa Catarina.

² Licenciada e Bacharel em Ciências Sociais e Mestra em Educação pela Universidade Federal de Pelotas. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade Federal de Santa Catarina

³ Graduado em História pela Universidade Federal de Santa Maria, mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina.

O conceito de patrimônio passou por diversas modificações ao longo da história. Essa ampliação conceitual alargou a compreensão de patrimônio, entendido, agora, como questão rica em complexidade e de múltiplas faces, destituindo assim a ideia de que apenas uma pequena parcela da população brasileira é produtora de memória, história e cultura.

O patrimônio validado era o que representava o “vencedor”. Naquele momento, saberes e fazeres ainda não eram vistos como patrimônios. Atualmente, já conseguimos estabelecer que outras memórias, histórias e culturas existiram, existem e podem ser contadas. Como as dos africanos e afro-brasileiros, que possuem diversos patrimônios, muitos remetendo às resistências em solo brasileiro. Neste texto, pretendemos trazer alguns desses patrimônios que vêm sendo trabalhados em salas de aula no sul do Brasil.

A emergência da noção de patrimônio como algo pertencente ao coletivo de uma nação deu-se como uma extensão da construção do sentimento de nacionalidade. Dessa forma, “o patrimônio nacional, além de constituir uma referência para a construção de uma identidade comum a um povo que compartilha o mesmo território nacional estaria também referido ao que de melhor a humanidade produziu” (ABREU, 2009, p. 36). Desse modo, o patrimônio era entendido como algo excepcional e, assim, estava distante das pessoas comuns, como explicitou o historiador Marcos Antonio da Silva (1995, p. 49), ao problematizar como as elites brasileiras se referem às moradias populares, ignorando que

[...] há uma materialidade dessas edificações que funciona, então, como justificativa para a desqualificação social de seus habitantes e delas mesmas. Se essa desqualificação possui certos limites, pois a existência de cortiços e exemplos congêneres de habitação para pobres faz parte da preservação destes como trabalhadores disponíveis por baixa remuneração, uma face de sua

eficácia social é reiterar que tais pessoas são dotadas de identidades negativas também no plano do patrimônio histórico. Afinal quem se interessaria em preservar aqueles ambientes pouco belos e, ainda mais, tão infectos?

A Constituição brasileira de 1988, integrada às problematizações mundiais, ampliou em muito a noção de patrimônio, incorporando a perspectiva de bem cultural, pois “o bem cultural tem matrizes no universo dos sentidos, da percepção e da cognição, dos valores, da memória e das identidades, das ideologias, das expectativas, mentalidades, etc.” (MENESES, 2006, p. 37). Muitas dessas mudanças aconteceram em virtude de os estudos históricos passarem a trazer no seu bojo preocupações com as temáticas culturais. Cultura deixou de ter um caráter apenas erudito, passou a ser entendida como “luta e identidade que se expressam como valores e imagens, sentimentos, aspirações, projetos, crenças, mitos, artes, trabalho, rituais, regras visíveis e invisíveis de convívio social, formas simbólicas de dominação e resistência, leis, instituições, ideologia, tradição” (KHOURY, 1991, p. 85).

Nesse cenário, os patrimônios deixaram de ser algo com o foco na construção identitária da nação e passaram a configurar-se “como uma estratégia de construção identitária por meio de cenários e simulacros” (POSSAMAI, 2013, p. 92), tendo como cenário privilegiado a cidade. Ou, ainda, como espaço para a “consolidação das identidades regionais mesmo frente a cenário de globalização” (ACEVEDO, 2013, p. 184). Portanto, “[...] passamos hoje de um patrimônio nacional a um patrimônio identitário, de um patrimônio herdado a um reivindicado, de patrimônio visível a um patrimônio invisível, de um patrimônio ligado ao Estado a um patrimônio social, étnico ou comunitário” (GILL, 2013, p. 160).

Destacamos, também, a ideia de ser humano como patrimônio. Na década de 1950, idealizada e implementada pelo Japão, a concessão

do título de Tesouros Humanos Vivos é uma iniciativa que corrobora o caráter patrimonial do ser humano enquanto agente fazedor de cultura, e que a transforma e por ela é também transformado. Outros países também adotaram esse programa de valorização dos saberes e fazeres que são difundidos pela UNESCO, como aponta Abreu (2009).

São dignos desse título aquelas pessoas ou grupos que portam valores “intangíveis” da cultura remanescente, valores esses que caracterizam uma determinada prática cultural imaterial, transmitida de geração para geração, notadamente, pela oralidade. É digno de nota que, além do título honorífico, à pessoa contemplada é concedido um auxílio financeiro.

Uma abordagem holística de patrimônio, entendido em suas múltiplas possibilidades, concorre para a construção dialética e a salvaguarda de saberes e fazeres de diferentes grupos sociais, e promove – para além de sinapses, anamneses e pontes cognitivas – a saúde cultural das pessoas. Essa compreensão holística, por sua vez, contribui para que os patrimônios sejam considerados como um todo, em sua plenitude, em diferentes aspectos e suas inter-relações possíveis. Como conceitua a museóloga Heloísa Helena Costa (2012, p. 29).

Saúde cultural é a capacidade que o indivíduo adquire de, através da percepção do valor dos bens culturais que compõem seu patrimônio, superar questões complexas da existência e melhorar sua qualidade de vida na qual a memória afetiva, o afeto catalisador e a autoestima elevada são fundamentos de base para a saúde integral.

Nos últimos tempos, a definição de patrimônios passou a considerar o que tem sentido para uma determinada pessoa ou grupo, isto é, patrimônios passam a ser todo bem “[...] do mais modesto ao mais notável, tudo o que tem um sentido para nós, o que herdamos,

criamos, transformamos e transmitimos é o patrimônio tecido de nossa vida, um componente de nossa personalidade” (VARINE, 2012, p. 43). Nesse sentido, podemos nos valer dos estudos do mesmo autor, ao afirmar que patrimônio é,

[...] o resultante, material e imaterial, da atividade criadora contínua e conjunta do homem e da natureza. Nessa condição, ele religa concretamente o passado, o presente e o futuro. [...] Fonte, expressão e solo da cultura viva das sociedades e das comunidades, ele é também o trampolim a partir do qual a iniciativa de desenvolvimento pode engrenar e tomar seu impulso. Seu uso principal é reservado a seus detentores, proprietários no sentido jurídico, municipalidade no sentido político e comunidade de vizinhança no sentido moral e cultural. Sua gestão deve ser o fruto da cooperação entre todos os atores do território, e mesmo se ela traduz por vezes os conflitos e rupturas (VARINE, 2012, p. 299).

Na esteira da ampliação da noção de culturas e patrimônios, cresceu/aumentou a preocupação com o tombamento, a preservação e os usos sociais dos bens culturais. O uso social do bem cultural preservado pode ser compreendido pela “democratização do acesso ao patrimônio cultural e da incorporação ao patrimônio cultural brasileiro de representações de memória de origens sociais diversas” (CHAGAS, 2006, p. 112).

Ultimamente, patrimônios passaram a ocupar uma posição privilegiada nas abordagens dos aspectos culturais, identitários e nas políticas sociais. Nessa direção, precisamos considerar a “emergência da ideia de culturas múltiplas, propícias a alimentar e fornecer a pluralidade de identidades” (POULOT, 2009, p. 199). Para dar conta das novas demandas relativas ao patrimônio, é necessário compreender e considerar as diferenças

entre práticas representações relacionadas com os bens culturais, sejam aqueles convencionalmente considerados como

patrimônio, sejam aqueles bens que tomam parte na vida dos indivíduos sem a elaboração racional que os denomina como tal (POSSAMAI, 2013, p. 97).

É importante salientar que o campo patrimonial é ladeado por infundáveis embates, lutas e disputas políticas relacionadas com a dominação e o privilégio de concepções acerca do tempo, da história e das memórias. Neste aspecto, o sociólogo Michael Pollack (1989) entende o campo da memória social como um campo de permanentes disputas que incidem diretamente sobre a dinâmica entre a lembrança e o esquecimento.

Estas mudanças de concepções acerca do conceito de patrimônios, entendidos agora como práticas, representações, técnicas, conhecimentos e expressões (re)construídos culturalmente por dados grupos, em suas interações com a natureza e com a história, também estão presentes nas instituições de ensino. Destacaremos aqui práxis docentes que ocorrem no sul do país, especificamente na cidade de Pelotas (RS), e que abordam a valoração da cultura e do patrimônio africano e afro-brasileiro, práxis estas que chamaremos de práticas de resistência negra, por meio das memórias e experiências de duas professoras da Educação Básica, Maria Raquel Vieira⁴ e Juliana da Rosa Brochado⁵.

Para compreender estes dois conceitos, práxis e práticas de resistência negra, contaremos com a ajuda do educador, pedagogo e filósofo brasileiro Paulo Freire. Segundo Freire (2000), a práxis pode ser compreendida como a relação que estabelecemos entre o modo

⁴ Entrevista realizada em 16 de setembro de 2013 para a construção da dissertação *Colorindo invisibilidades: um estudo de caso acerca de práticas de resistência negra na escola* (CRUZ, 2014).

⁵ Entrevista realizada em 19 de julho de 2017 pela pesquisadora Josiane Beloni de Paula, para composição de tese intitulada *Andarilhagens das práticas de resistências negra na escola*, no evento “Poder Escolar” em Pelotas-RS.

de interpretar a realidade e a prática que realizamos com esta compreensão. Ou seja, após uma tomada de consciência, o sujeito tende a agir baseado nesta, é uma prática de reflexão-ação-reflexão, gerando sempre uma nova reflexão, um movimento permanente na mente e nas práticas dos envolvidos neste processo de transformação social.

Já a resistência é conceituada como o oposto de desistência. Resistência, então, pressupõe briga entre desiguais, onde “a boniteza de ser gente se acha, entre outras coisas, nessa possibilidade e nesse dever de brigar” (FREIRE, 2000, p. 67). A resistência freireana relaciona-se com possibilidade de mudar o mundo, de não acomodar-se, não fraquejar, de intervir, de mudar, de modificar, de reformular, de revolucionar. Destacamos, ainda, que resistência não deve ser compreendida e limitada a atitudes violentas, mas a estratégias, sendo possibilidade de movimentos ativos e ações que forcem mudanças sociais, políticas, culturais e econômicas (YOUNG, 1999).

Sendo assim, as práticas de resistência negra são práticas antirracistas, de valorização da história, lutas, patrimônios, memórias e culturas africanas e afro-brasileiras que visam revolucionar estruturas sociais, políticas, culturais e econômicas que atuam na discriminação, racialização, subalternização e desumanização da etnia negra.

A professora Maria é uma mulher socialmente reconhecida como branca e autointitulada não negra, com 42 anos de idade. Conta-nos sua trajetória e, desta forma, sua indignação, luta e/ou resistência em prol do reconhecimento e da valorização do papel da etnia negra e sua contribuição na formação da sociedade brasileira, sendo militante ativa na implementação de práticas que asseguram o trabalho da história e cultura afro-brasileira em sala de aula e valorizando a presença negra por meio de práticas de resistência negra. Possui formação docente no Curso Normal (numa cidade do interior do Rio Grande do sul); graduação em Pedagogia pela Faculdade de Pedagogia com habilitação em séries iniciais e matérias pedagógicas

do Ensino Médio pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel); mestrado em Ciências da Educação na linha de pesquisa Currículo e Formação Docente, pela mesma universidade; é pesquisadora em Educação e Culturas; e servidora pública desde o ano de 2006 como professora de séries iniciais na Rede de Ensino Municipal de Pelotas. (CRUZ, 2014)

A professora Juliana é uma mulher negra de 40 anos de idade, com formação docente no Curso de Magistério; graduação em Pedagogia pela UFPel; especialista em Educação Infantil pela mesma universidade; atualmente (2017), é mestranda em Educação, pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) de Jaguarão (RS). Desenvolve pesquisa acerca da evasão escolar de mulheres negras na Educação de Jovens e Adultos; é professora de Educação Infantil; e gestora/mediadora de Educação Superior à distância.

Fazemos questão de trazer a apresentação detalhada das professoras para mostrar ao leitor qual é o lugar de fala das mesmas. Afinal, segundo a filósofa e ativista feminista negra brasileira Djamila Ribeiro, “O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social” (RIBEIRO, 2017, p. 64).

Ao trazer a voz de mulheres, de uma negra, de professoras que desenvolvem práticas de resistência negra em sala de aula, estamos sinalizando o lócus social em que elas residem e realizam suas lutas, lutas estas pautadas no antirracismo e na superação de hierarquias sociais que subalternizam e desumanizam. Djamila nos faz refletir, afirmando que

Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de lócus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre o racismo, por exemplo (RIBEIRO, 2017, p. 64).

Tanto Maria quanto Juliana acreditam na transformação social permeada pela educação. Dessa forma, vem ao longo de sua trajetória docente trabalhando com práticas de resistência negra, que são essas atitudes de olhar, reconhecer outras histórias, saberes e fazeres, além dos estabelecidos pela história oficial, de mão única (CRUZ, 2014).

Com essas práticas de resistência negra, abordam em suas aulas temáticas referentes à história e cultura do povo afro-brasileiro; a luta dos negros frente à exploração, expropriação e discriminação secular; o apagamento de suas memórias e invisibilização de seus patrimônios; a contribuição dos negros na formação da sociedade nacional; bem como a contribuição dos negros na sociedade, economia e política brasileira.

Destacamos que as professoras foram pioneiras em trabalhar essas temáticas antes mesmo da aprovação das leis 10.639, de 2003, e 11.645, de 2008, dispositivos legais que versam acerca da obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena em todos os estabelecimentos de Ensino Fundamental e Médio, ou seja, em todo o âmbito da Educação Básica brasileira, tanto pública quanto privada. É importante destacar que esses dois dispositivos legais são modificações na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (LDB), de 1996, sendo que a primeira, 10.639/03, versa acerca do ensino de história e culturas afro-brasileiras, enquanto a segunda, 11.645/08, trata também do ensino de história e culturas indígenas. Pontuamos ainda que existem inúmeros debates acerca das diferenças radicais existentes entre esses dispositivos legais, mas decidimos abordar as duas por serem as atuais leis referentes ao ensino étnico-racial em nosso país.

De acordo com Paim (2016), as leis 10.639/03 e 11.645/08 não devem ser compreendidas como doações ou benesses governamentais. Pelo contrário, elas emergem do seio de lutas que persistem há mais de cinco séculos. Lutas pela valorização e reconhecimento dos

saberes, dos fazeres, dos corpos, dos pensamentos, dos deuses, das terras sagradas, dos modos de vida dos povos africanos, afrodescendentes e indígenas. Bem como, práticas de resistência que existem no seio da educação básica brasileira.

As professoras ainda destacam problemáticas envolvidas na formação do nosso país, na construção histórica de uma norma, que é ser europeu/branco/homem/capitalista/cristão/adulto/heterossexual/cisgênero e na falácia de que vivemos em uma sociedade racialmente harmônica, não havendo racismo e discriminação, baseada na concepção de raça, questão abordada frequentemente pela mídia e por alguns políticos e teóricos.

Lembrando que ainda vivemos sob o mito da democracia racial, o qual preconiza que, no Brasil, já superamos os preconceitos raciais, pois, além de termos legalmente todos os mesmos direitos temos, também, as mesmas oportunidades (DAMATTA, 1981).

Maria, ao longo da sua trajetória como professora, vem trabalhando não apenas os percalços históricos, sociais e econômicos enfrentados pelo povo negro, mas, também, mostrando aos educandos a grandeza dos patrimônios culturais, humanos, sociais construídos por essa parcela expressiva⁶ da população brasileira. Saberes e fazeres ancestrais, advindos tanto de outro continente, em África, quanto construídos por meio de diversas experiências em solo brasileiro.

Maria percebe em sua trajetória um processo de conquistas, consolidando sua ideia acerca da importância de se trabalhar com as experiências vividas, com as memórias, com o contexto, com os conhecimentos prévios e histórias de vida, não apenas dos educandos, mas, também, da comunidade escolar, e, ainda, do próprio professorado. Assim, consegue instrumentalizar seus pares, os instigando a pensar a sociedade com lentes antirracistas, tornando inadmissíveis

⁶ Negros representam 54% da população brasileira (IBGE, 2015).

situações de racismo que ora poderiam passar despercebidas. Consequentemente, a professora atua na formação de sujeitos cada vez mais críticos, que refletem e interagem nos ambientes aos quais têm acesso, com consciência do seu papel social e compromisso com seus ideais.

Podemos visualizar nas palavras de Maria sua criticidade em relação à hegemonia branca, europeia, masculina, cristã, fundada na Modernidade/Colonialidade, bem como, a necessidade de se criar práticas de resistência no seio educacional.

[...] vem ficando tão forte estas questões da cultura afro-brasileira, para nós, que desde 2011 eu estou com um grupo bom de oficinas trabalhando, no [Programa] Mais Educação, que são as pessoas que desenvolvem as oficinas. Decidimos como proposta ter um grande tema guarda-chuva, que é a cultura afro-brasileira, isso tudo em conversa, nada de registros. O que pensamos, eu e essas pessoas, esses colegas, que trabalham comigo, é que a nossa cultura é branca, que o nosso pensamento é branco, europeu, é macho, é católico, todos conhecem o ditado, que o poder é branco, macho, adulto e rico, mas a nossa educação é essa e a gente não diz isso (MARIA, 2013).

Essa discussão entre o grupo de oficinairos levou-os a pensar quais conhecimentos deveriam ser mobilizados para a construção de uma educação negra, já que, segundo Maria, nossa cultura e pensamento ainda são brancos. Ela explica que não está querendo fazer uma divisão entre educação branca e educação negra, mas que devemos ter consciência de que até agora todos tivemos a mesma educação, sendo ela, branca/europeia/masculina/católica/adulta/capitalista. Ou seja, vivemos em uma cultura e temos acesso a um sistema de educação que pouco nos representa. Então, seguimos estudando e aprendemos o que poucos decidiram como importante. E isso acontece independente de sermos brancos ou negros, discriminados ou não.

No entanto, muitas perguntas surgem: como valorizar as culturas negras? Como abordar a construção dos patrimônios negros? Como abordar as memórias negras? Práticas que evidenciam apenas datas isoladas dão conta dessa demanda? Como compreender o que nos foi imposto cultural e historicamente? Se existe um modelo de educação eurocêntrico, também existe um modelo africanocêntrico? Como pensar as africanidades e trabalhá-las em sala de aula? Será que formas outras de ver o mundo e a educação são possíveis? Formas outras de ser, saber e existir?

Para Maria, já existe uma iniciativa de construção de uma educação que não seja eurocentrada e brancocentrada. Já estamos nos dando o direito de pensar, a experiência de Maria traz um exemplo,

[...] é um pensamento pelo menos e um olhar diferente, quando vamos pegar uma figura, aquilo lembra, bom, se eu vou pegar figura, quem sabe eu pego uma figura de pessoas negras e não de pessoas brancas? Vamos fazer uma hora do conto, eu vou pegar um livro, uma história afro-brasileira e não de um conto de fadas, a gente fica se cutucando, o tempo todo... (MARIA, 2013).

Maria nos auxilia a pensar como seriam outras formas de educação, uma educação não branca ou uma educação negra. Não sabemos, mas podemos pensar nas repercussões de se trabalhar com histórias outras.

A professora Juliana fala acerca da importância de não se ignorar a interseccionalidade presente nas relações sociais, afirmando não haver como não trabalhar questões relativas a gênero e raça em suas aulas. “As questões sociais estão sempre contempladas na minha intervenção, eu não posso optar em trabalhar com as questões de gênero, raça, de preconceito, discriminação” (JULIANA, 2017).

Lembramos que as hierarquias sociais atuam de maneira relacional e interseccional. De acordo com a advogada, ativista e professora Kimberlé Crenshaw (2002), a discriminação opera em diversas

identidades sociais: “Classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são ‘diferenças que fazem diferenças’ na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação”.

A autora teoriza a ideia de interseccionalidade explanada abaixo:

A associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Juliana menciona a existência de diversos materiais didáticos que abordam as questões da educação étnico-racial, elencando também documentos oficiais e seu medo do retrocesso frente a esse governo golpista.

Tem excelentes materiais, por exemplo, referencias curriculares nacionais para educação infantil para trabalhar a questão da educação étnico-racial. Hoje tem muito material sim, tu pega esses referenciais, tu pega material da cor da cultura que é uma coisa rica, a escola recebe, quer dizer, recebia, agora com a função do desgoverno a gente não sabe como vai ser, mas recebia materiais importantes pra fazer este trabalho, tu passa a fazer da tua prática, né?, um permanente exercício de cidadania e de respeito aos direitos humanos (JULIANA, 2017).

Outro trecho da narrativa da professora que nos chama a atenção é a necessidade das práticas de resistência negra não ficarem

centradas e nem enclausuradas em poucos/as educadores/as e salas de aula. Elas devem ser coletivas, ganhando cada vez mais espaço e alcançando seu bojo político e emancipatório.

Mas aprendi que ficar fechado na tua sala, tu com os teus alunos, não avança. Preciso ter parcerias na sala de aula e compartilhar, porque tenho essa mala [a mala vermelha recheada de todo o material que aborda questões étnico-raciais que ela foi juntando ao longo de sua trajetória] a disposição pra quem quiser, eu deixo lá, nas reuniões às vezes, digo assim, aaaaah tal assunto eu pego e digo aqui tem, porque aí tu vais tecendo uma coisa maior, daqui a pouco são três, mas são três que tão dando conta e aí eu acho que quando isso tá tão fortalecido, isso começa a fazer parte das discussões da escola. Se sabemos que é filosofia de escola, temos a segurança para dizer bah... Não tem jeito, tens que dá conta disso aqui porque nesta escola entendemos que o trabalho tem que se dar assim (JULIANA, 2017).

A educação para as relações étnico-raciais é urgente, pois é por meio delas, aliadas a práticas de resistência negra, que será possível potencializar a prática pedagógica para formação conceitual, procedimental e principalmente atitudinal mediada pelo respeito à diferença, portanto, constituinte de equidade étnico-racial, de gênero. Essa perspectiva possibilita a articulação das práticas escolares com valores ancestrais das populações que participaram ativamente da formação da nação e que pelo processo de colonização expropriadora, da colonialidade do poder, do saber e do ser e de processos racistas, foram inferiorizadas, marginalizadas e invisibilizadas.

Referências

ABREU, R. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In: ABREU, R.; CHAGAS, M.

(Orgs.). **Memória e Patrimônio**: ensaios contemporâneos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, 34-58.

ACEVEDO, F. A determinação do patrimônio cultural. Anotações para um debate. In: SILVA, A. F. da; GASPAROTTO, A.; AL-ALAM, C. C.; FERRER, E. de O.; FRAGA, H. J. de; BERGAMASCHI, M. A. (Orgs.). **Ensino de História no Cone Sul**: patrimônio cultural, territórios e fronteiras. Porto Alegre: Evangraf/Unipampa Jaguarão, 2013, p. 183-201.

BRASIL, Lei 10.639, de 09/01/2003. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 10 jun. 2018.

_____, Lei 11.645, de 10/03/2008. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em: 10 jun. 2018.

CARNE DOCE. **Preto Negro**. 2014. (3m34s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HOUSDnZzO84>>. Acesso em: junho de 2018.

CHAGAS, M. de S. **Há uma gota de sangue em cada museu**: a ótica museológica de Mário de Andrade. Chapecó: Argos, 2006.

COSTA, H. H. F G. da. Museologia e Patrimônio nas Cidades Contemporâneas: uma tese sobre gestão de cidades sob a ótica da preservação da cultura e da memória. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 7, n. 1, p. 87-101, jan.-abr. 2012.

CRUZ, J. B. da. **Colorindo invisibilidades**: um estudo de caso acerca de práticas de resistência negra na escola. 2014. 78f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em

Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

DAMATTA, R. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes, 1981.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 15.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GILL, C. Z. de V. Patrimônio Cultural e ensino de história: reflexões sobre a remoção de uma vila de classes populares. In: SILVA, A. F. da; GASPAROTTO, A.; AL-ALAM, C. Cardoso; FERRER, E. de O.; FRAGA, H. J. de; BERGAMASCHI, M. A. (Orgs.). **Ensino de História no Cone Sul**: patrimônio cultural, territórios e fronteiras. Porto Alegre: Evangraf/Unipampa Jaguarão, 2013, p. 147-162.

GOMES, N. L. **Intelectuais negros e produção do conhecimento**: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra – Portugal: Almedina, 2009. p. 419-441.

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD)**, 2015. Disponível em: <<https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2015/default.shtm>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

KHOURY, Y. A. Documentos orais e visuais: organização e usos coletivos. In: **Revista do Arquivo Municipal**, São Paulo, Departamento de Patrimônio Histórico, 200, 1991, p. 77-97.

PAIM, E. A. Para além das leis: o ensino de culturas e histórias africanas, afrodescendentes e indígenas como descolonização da história. In: **Entre textos e contextos**: caminhos do ensino de História. Curitiba: Editora CRV, 2016.

POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Revista Estudos Históricos**, n. 3. Rio de Janeiro: Ed. Vértice, 1989.

POSSAMAI, Z. R. Patrimônio e Identidade: qual o lugar da história? In: SILVA, A. F. da; GASPAROTTO, A.; AL-ALAM, C. C.; FERRER, E. de O.; FRAGA, H. J. de; BERGAMASCHI, M. A. (Orgs.). **Ensino de História no Cone Sul: patrimônio cultural, territórios e fronteiras**. Porto Alegre: Evangraf/Unipampa Jaguarão, 2013, p. 87-98.

POULOT, D. **Uma história do patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do documento aos valores**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte, MG: Letramento/Justificando, 2017.

SILVA, M. A. da. **História: o prazer em ensino e pesquisa**. São Paulo: brasiliense, 1995.

VARINE, H. de. **As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local**. Trad. Maria de Lourdes Parreiras Horta. Porto Alegre: Medianiz, 2012.

YOUNG, R. J. C. Ideologias do pós-colonial. **As intervenções**, v. 1, n.1, p. 4-8, 1999.

Fontes

Entrevista com Maria Raquel Vieira, professora de anos iniciais da Rede Municipal de Educação de Pelotas – RS. Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Mestre em Ciências da Educação, na linha de Currículo e Formação Docente pela mesma universidade.

Entrevista com Juliana da Rosa Brochado, professora, atualmente gestora de uma escola da Rede Municipal de Educação de Pelotas – RS. Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal De Pelotas (UFPel), Especialista em Educação pela mesma universidade e mestranda em Educação pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA).

TERRITÓRIOS NEGROS EM FLORIANÓPOLIS: OS BAIRROS COMO LÓCUS

AZÂNIA MAHIN ROMÃO NOGUEIRA¹

Introdução

Neste artigo, trago parte de minha pesquisa de mestrado, onde examinei a constituição dos territórios negros, conceitual e espacialmente. Além disso, a partir da compreensão da lógica da ocupação de Florianópolis, capital de Santa Catarina, pela população negra, investiguei onde estão as negras e negros no município e os territórios negros que estes constituem.

No último censo realizado pelo IBGE, em 2010, negros e negras voltaram a constituir oficialmente a maioria do contingente populacional brasileiro, apesar da desaceleração do crescimento demográfico. No município de Florianópolis, capital do estado com menor proporção de negros no país, 14,69% da população de 421.240 habitantes se declara como negra², um crescimento de 5,2%

¹ Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Membro do Núcleo de Estudos Negros (NEN).

² Sendo no total 61.848 habitantes, dos quais 20.839 declarados como pretos e 41.009 como pardos.

em relação ao censo anterior do ano de 2000, apesar da redução da taxa de crescimento populacional também observada no município. O IBGE afirma que a justificativa mais plausível para isso é um crescimento também no sentimento de pertencimento racial³, fomentado pelo Movimento Negro e pelas políticas de ações afirmativas postas em prática a partir do governo Lula (GARCIA, 2012). Considerando estes fatos, e o aumento especialmente na categoria preto, percebe-se a politização de tal identidade racial.

Por muito tempo, o mito da democracia racial, que defende a existência de uma convivência pacífica entre os grupos raciais distintos que compõem a nação, impediu uma discussão aprofundada das relações raciais em nossa sociedade. Este quadro, que se modificou especialmente com a abertura política, no fim da década de 1970, possibilitou a reorganização do Movimento Negro. Contudo, apesar dos avanços nas últimas décadas referentes à questão racial no Brasil, a categoria raça ainda não é considerada estruturante da sociedade no discurso acadêmico hegemônico, inclusive na Geografia contemporânea. É importante notar, como apontam Silva, Ornat e Chimin Jr. (2016), que, apesar da baixa criticidade à capacidade compreensiva do marxismo no Brasil, o mesmo não pode ser dito em países anglófonos. Nestes, as geógrafas feministas, principalmente, promovem profundos debates visando ao reconhecimento de múltiplas subjetividades, além da classe (gênero, raça, sexualidade, geração), como categorias de análise importantes para a compreensão da realidade espacial.

Sendo assim, a ausência (ou deslegitimação) do debate acerca das relações raciais acaba por naturalizar as desigualdades raciais, ao reforçar uma “desracialização” das relações sociais brasileiras, reforçando o mito da democracia racial. Mais do que perceber a raça

³ O uso do conceito de raça aqui é político, por acreditar que qualquer alternativa seria eufemizar a segregação racial e suas consequências práticas, que são reais, apesar da inexistência de diferenciação racial biológica entre grupos étnicos.

como conceito analítico, é fundamental compreender que essa categoria de análise existe porque essa população existe. Assim, a omissão com relação a este debate é também a negação da espacialidade dessa população. Em 1957, Guerreiro Ramos afirmava que:

O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional (RAMOS, 1995[1957], p. 200).

Portanto, falar de classe sem falar de raça é negligenciar um dos aspectos estruturantes daquela categoria. Essa ausência é política, visto que a constituição do campo científico se dá a partir de “forças e privilégios que são mascarados por conceitos e métodos aparentemente neutros, objetivos e imparciais” (SILVA; ORNAT; CHIMIN JR., 2017, p. 14). Sendo o conhecimento uma interpretação da realidade, as subjetividades das pessoas engajadas em seu processo de construção têm papel fundamental no resultado final. Considerando que a academia ainda é um espaço de poder branco, masculino e heterossexual, a prática de pesquisa protagonizada por grupos subalternizados, em que seus corpos e trajetórias são colocados como elementos ativos no processo de pesquisa, é essencial para a transformação da ordem social, indo além de estatísticas ou categorias de análises universalizadoras ausentes de corporeidade.

Tendo em vista o entendimento em relação à questão racial no Brasil, Milton Santos (1996/1997) aponta a necessidade de compreender os modelos sustentadores da sociedade brasileira, em seus aspectos cívicos, culturais e políticos. A arquiteta e urbanista Raquel Rolnik apontou, no fim da década de 1980, a necessidade de mapear a “inserção territorial dos pretos e pardos nas cidades, seja localizando esse grupo mais precisamente no tecido urbano, seja penetrando em

seus espaços cotidianos de vida e socialização” (ROLNIK, 2007, p. 75). Desde então, foram publicadas diversas pesquisas mostrando o papel das relações raciais nas desigualdades socioespaciais em cidades brasileiras (BANDEIRA, 1988; FARIA et al., 2008; GARCIA, 2009; SANGLARD; ARAÚJO e SIQUEIRA, 2013; SANTOS, 2007; SILVA, 2006; SODRÉ, 1988), especialmente no Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, e inclusive no Sul do Brasil (ALMEIDA, 2004; LEITE, 1996; SILVA, SANTOS e CARNEIRO, 2010; SILVA e PANTA, 2014) e em Santa Catarina (NÚCLEO DE ESTUDOS NEGROS, 2006; MANOEL, 2008). Mas poucos foram os esforços para fazê-lo em Florianópolis, pensando a população negra contemporânea.

Pretendi, com esta pesquisa, avançar no preenchimento dessa lacuna. Para isso, investiguei como se caracterizam os territórios negros e se eles existiam em Florianópolis, a partir dos bairros que compõem o município. Este debate é importante também para a própria população negra, como aponta Octavio Ianni (1987), ao dizer que para o branco é conveniente que a população negra não saiba quantos são, onde estão, como vivem e de que forma participam da renda, da cultura e das decisões políticas da sociedade.

A intenção, com esta pesquisa, não foi fazer um “recorte” ou apontar a presença negra como dissociada da identidade nacional. A população negra é majoritária no Brasil, como apontado pelo Censo Demográfico de 2010. Só o fato de sermos a maior nação negra fora do continente africano já poderia permitir que o país fosse considerado um território negro. O que se pretendeu foi fazer um **realce**, percebendo como as relações raciais se apresentam na formação socioespacial.

Territórios negros

A antropóloga Ilka Boaventura Leite traz importante colaboração para a discussão conceitual de territórios negros. Ela afirma que:

Apesar da tendência de se intitularem “territórios negros”, quando pensados na sua dimensão política, a partir da ótica da RESISTÊNCIA, ou seja, como forma de defesa organizada numa situação de conflito, de tensão étnica e social e principalmente como suporte sob o qual se assentam atitudes coletivas de enfrentamento, a noção genérica de território negro não esclarece a complexidade das formas de apropriação do espaço por estes grupos (LEITE, 1990, p. 40).

O destaque ao termo “resistência” dado pela autora corrobora a ideia de que os territórios negros não são fruto de um isolamento autoinduzido ou sem motivação, e sim uma “forma de defesa” frente ao racismo, visto que, como apontado por Raffestin, “onde há poder, há resistência” (RAFFESTIN, 1990, p. 53). Leite então se propõe a classificar os territórios negros em dois grupos, para expor a complexidade das estratégias de resistência desse grupo racial: os territórios de ocupação residencial, que se caracterizam por ser fixos, demarcados geograficamente por fronteiras de ocupação territorial, sendo que estes podem ou não ser documentados legalmente, em que seus ocupantes se utilizam de estratégias coletivas para sua subsistência, através de códigos específicos de sociabilidade; e os territórios de ocupação interacional, que são pontos de encontro e troca, nem sempre fixos, mas caracterizados por códigos simbólicos.

A categorização proposta por Leite como territórios de ocupação interacional vai ao encontro do que Souza (2011) chama de territórios cíclicos, onde o território se desloca ou se transforma durante um curto período de tempo, como, por exemplo, o Largo da Alfândega, no Centro de Florianópolis, que semanalmente torna-se um território de ocupação interacional ao receber a maior batalha de rap da cidade. Esse território se transforma, a partir dos diversos sujeitos que se apoderam do espaço, legitimados pelos seus pares, expressando as relações de poder que se desenham na dinâmica do município.

Já os códigos específicos de sociabilidade dos territórios de ocupação residencial se assemelham às ideias de marcadores identitários e de memórias rituais percebidas nas demais conceituações apresentadas, aspectos cotidianos das práticas dos sujeitos.

A formação dos territórios negros urbanos não pode ser pensada de maneira dissociada de outros processos de urbanização, como a segregação racial, que é a representação espacial do racismo. Dessa forma, é essencial compreender como territórios raciais se constituem para contemplar as especificidades desses espaços nas políticas públicas e projetos de cidade, garantindo um olhar heterogêneo e equalitário para os habitantes do município. Além disso, a lógica de ocupação de determinado espaço por uma população racializada também pode nos dizer muito sobre as assimetrias de poder entre grupos raciais distintos e de que forma as desigualdades são reproduzidas através dos períodos históricos. Sendo assim, a seguir proponho pensar a lógica de ocupação de Florianópolis pela população negra, compreendendo o projeto de cidade posto em pauta.

O regime escravocrata teve papel fundamental na distribuição geográfica da população negra no Brasil. Não é à toa que até hoje os negros e negras concentram-se nas regiões que utilizaram com maior amplitude a mão de obra escravizada: o Nordeste e o Sudeste, onde os engenhos de cana e fazendas de café, respectivamente, desenvolveram-se graças aos trabalhadores negros africanos e brasileiros escravizados. Porém, diferentemente do que o senso comum pode acreditar, desde a primeira fase da ocupação europeia do litoral catarinense, no século XVII, houve o emprego da mão de obra escravizada, tanto indígena quanto negra. Reflexo do projeto de expansão da Coroa Portuguesa, a ocupação da atual Florianópolis, bem como do restante do Sul do país, possibilitou também uma diferenciação da atividade econômica do Brasil, ainda que a economia local não tivesse como objetivo principal, até meados do século XVIII, a

exportação para o mercado internacional, como as demais áreas que se desenvolveram a partir dessa ampliação do domínio português.

Entre 1746 e 1796, foram fundadas cinco armações baleeiras no litoral catarinense, estas sendo unidades escravistas de porte comparável a engenhos de cana e fazendas de café. Esta informação, somada aos dados da Intendência de Polícia da Corte do Rio de Janeiro, de que entre 1811 e 1830 chegaram a cerca de 1.700 os trabalhadores escravizados em Santa Catarina, apontam que a realidade econômica rural do estado diverge do que classificaram os historiadores Walter Piazza e Oswaldo Cabral, que consideravam os minifúndios catarinenses com baixo trabalho escravo (CARDOSO; MAMIGONIAN, 2013).

Ao fim do século XIX, as elites de Desterro se deslocaram para a Beira-Mar Norte, região ocupada por seus descendentes e pares sociais até os dias atuais. Enquanto isso, o maior bairro popular de Desterro estava do outro lado do rio da Bulha, que corta o centro da cidade e foi canalizado durante a urbanização da década de 1920, coberto do trecho entre as avenidas Mauro Ramos e Hercílio Luz até sua foz, em 2008. A doutrina higienista, que no século XIX provocou fortes mudanças nas cidades no mundo todo, também atingiu Florianópolis. Apesar da alegação de que reformas eram necessárias para garantir a saúde e o bem-estar da população, já na época ficou explícito que as ações iam além, impondo um controle populacional em que os pobres, em sua maioria negros, foram removidos do Centro, num esforço de “limpar” a imagem das cidades. Muitos territórios negros surgiram como consequência ou como resistência a esse processo.

Territórios negros em Florianópolis

Considerando a distribuição dos negros e negras em Florianópolis, 62% da população negra está presente no Distrito-Sede, que abriga os bairros centrais (Centro, Agronômica, Trindade, José Mendes, Carvoeira, Itacorubi, Santa Mônica, Monte Verde, Pantanal, João Paulo, Saco Grande, Saco dos Limões, Córrego Grande e Costeira do Pirajubaé) e todo a área continental de Florianópolis (Coqueiros, Itaguaçú, Abraão, Estreito, Capoeiras, Coloninha, Monte Cristo, Jardim Atlântico, Canto e Balneário).

É na parte insular do Distrito-Sede que se localiza o Maciço do Morro da Cruz, onde a prefeitura estima que vivem 22.566 habitantes em 16 comunidades: Mariquinha, Rua Ângelo Laporta, Monte Serrat, Rua José Boiteux, Tico Tico, Rua Laudelina da Cruz, Morro do 25, Vila Santa Vitória, Morro do Horácio, Vila Santa Clara, Morro da Penitenciária, Serrinha, Morro da Queimada e Jagatá, Alto da Caeira, Morro do Céu e Mocotó. O Maciço, com mais de 657 mil km², pelos dados oficiais, acaba dividido em vários bairros, já que os limites definidos pela cartografia oficial não levam em consideração a composição e extensão deste território que se origina da expulsão dos pobres, em sua maioria negros, da região central da cidade (FLORIANÓPOLIS, 2018). O Maciço se origina do processo de expulsão das populações pobres e negras que habitavam a localidade que hoje é a Avenida Hercílio Luz, higienizada nos anos 1920. Quanto a este processo, Veiga afirma que

Os problemas habitacionais decorrentes dessa pressão acentuaram o processo degenerativo de algumas ruas do centro urbano, tornando insustentável a permanência de cortiços, como os do beco Sujo, beco Irmão Joaquim, rua São Martinho e outros. O saneamento e urbanização da avenida Hercílio Luz, nas imediações da qual muitos deles se instalaram, parece ter expulsado

parte da população humilde, que ou passou a instalar favelas no sopé dos morros da cidade, ou conquistou um novo patamar na escala de habitações, organizando-se em vilas (VEIGA, 2008, p. 110).

Com a saída da população pobre, a Avenida Hercílio Luz tornou-se “uma das regiões residenciais prediletas da classe média e ali se multiplicaram habitações de fachadas ecléticas, dotadas de conforto e padrões higiênicos sadios” (VEIGA, 2008, p. 215). Essa posição apresentada por Veiga corrobora o que Peixoto e Silva (2016) definiram como gentrificação, onde a ideia de desenvolvimento é associada à remoção dos populares, majoritariamente negros, ao invés de realizar as melhorias necessárias, garantindo a permanência dos habitantes que originalmente ocupavam a avenida.

Tendo em vista as limitações deste artigo, não é possível pontuar todos os territórios negros em Florianópolis. Assim, a partir de minhas leituras referentes à história da população negra e sua distribuição no município, tratarei de dois espaços que tiveram e ainda têm importante papel na lógica de ocupação local por estes habitantes: o Mercado Público Municipal e o Largo da Alfândega.

O Mercado Público desde sempre foi um espaço de vivência negra, apesar dos diversos esforços eugenistas para remover este grupo de suas dependências. O primeiro Mercado Público de Desterro foi inaugurado em 1851, na atual Praça XV de Novembro, no Centro da cidade, e funcionou até sua demolição, em 1899, quando o atual Mercado foi inaugurado. A história dos mercados está fortemente associada tanto à resistência deste grupo racial – escravos e libertos atuavam no espaço e em suas cercanias em busca da garantia de sua libertação efetiva – como à resistência da elite local em dividir espaços de poder com essa população. Como está expresso no Regulamento do Mercado, de 1845, que proibia aglomerações e manifestações culturais negras em suas dependências, bem como o aumento do preço dos aluguéis das casinhas que compõem o mercado,

impossibilitando negras e negros de comercializarem ali (POPINIGIS, 2013).

As mudanças eugenistas neste território não ficaram presas ao século XIX. O mercado se enquadrava nas características do que Ilka Boaventura Leite chama de territórios de ocupação interacional, os quais são apropriados pela população negra, que neles exerce sua sociabilidade. Desde 1988, era no Mercado Público que ocorria a tradicional Roda do Mercado, onde capoeiristas se encontravam aos sábados. É também no fim da década de 1980 que passam a acontecer as tradicionais rodas de samba e pagode. Por mais de duas décadas, as manifestações culturais negras resistiram às mudanças impostas por uma concepção urbanística que busca eugenzar os espaços populares de sociabilidade.

O mercado passou por diversas reformas estruturais. As mais recentes, em 2005, após um incêndio na ala Norte, e de novembro de 2013 a agosto de 2015, resultaram numa gentrificação embranquecedora. A gentrificação tem como ideia de valorização a requalificação de espaços públicos populares a partir da lógica consumista, a partir da eugenzização de ambientes como o Mercado Público, onde, por exemplo, botecos são substituídos por estabelecimentos para pessoas com maior poder aquisitivo, removendo os aspectos culturais e simbólicos desses espaços para a obtenção de ganho monetário. A postura eugenista vista aqui associa “desenvolvimento” a embranquecimento que, quando não pode ser biológico, deve ser cultural.

O processo de desterritorialização da população negra do Mercado Público terminou por retirar elementos característicos dele, transformando-o num espaço estéril, privando o acesso daqueles que o transformaram num marco cultural. A Roda do Mercado não acontece mais com regularidade e as rodas de samba agora têm outro público. Aqui, o novo mercado, arquitetado por aqueles que detêm o poder econômico, condiz com o projeto de cidade voltada para o capital turístico.

O Largo da Alfândega, também na mesma região, hoje se mostra um território de ocupação interacional da população negra, no qual ocorre a Batalha da Alfândega. Ao lado, no Terminal Urbano Cidade de Florianópolis, ocorre a Batalha das Minas. Ambos os lugares semanalmente se transformam em territórios do hip-hop, onde MCs duelam discutindo questões transversais às suas vivências. Angela Maria de Souza, ao investigar os rappers de Florianópolis, afirma que “perceber a produção e circulação destes grupos na cidade é refletir sobre a própria cidade a partir de diferentes coletividades que a povoam e dos usos que fazem dela” (SOUZA, 2016, p. 19).

Ao falar dos territórios temporais dos nordestinos no Rio de Janeiro, Marcelo Lopes de Souza (2011) aponta que estes se caracterizam pela apropriação do espaço

por um grupo que tenta, por algumas horas, reproduzindo um espaço de convívio em um meio estranho e não raro hostil e segregador (...), manter um pouco de sua identidade, o que muitas vezes é visto como uma “invasão” pelos demais moradores do bairro (...) (SOUZA, 2011, p. 91).

Nesses territórios de ocupação interacional demarcados pelas batalhas, algo similar pode ser observado, visto que, frequentemente, a presença da Polícia Militar e da Guarda Municipal tenta suprimir a batalha, que atualmente recebe mais de quinhentos jovens semanalmente.

A presença da polícia em uma disputa entre o poder público e as(os) jovens que ocupam aquele território mostra as forças contraditórias existentes no Estado. A Lei Ordinária 7.870, de maio de 2009, define os espaços públicos “utilizados por grupos das expressões culturais de caráter popular de **capoeira**, de teatro de rua, **musicais**, de folclore, culturais, artísticos e outros da mesma natureza” (FLORIANÓPOLIS, 2009, grifos nossos) no Centro de Florianópolis

e, dentre os espaços citados, estão o entorno do Mercado Público Municipal e o Largo da Alfândega. Em novembro de 2016, o texto foi alterado pela Lei 10.139, que agora menciona o “entorno do vão central do Mercado Público Municipal” (FLORIANÓPOLIS, 2016), onde ocorria a tradicional roda de capoeira do mercado. Além disso, no município estão instituídos por lei os dias municipais do Hip-Hop, 12 de novembro (Lei 8.008/2010), e da dança de rua, 12 de setembro (Lei 10.163/2016). Apesar da proteção legal, as(os) jovens que fazem a batalha ainda sentem que devem disputar este lugar que é seu por direito.

Considerações finais

Como exposto anteriormente, no Brasil é crescente a valorização da identidade negra entre aqueles que fazem parte deste grupo racial, numa

tomada de consciência de um segmento étnico-racial excluído da participação na sociedade, para a qual contribuiu economicamente, com trabalho gratuito como escravo, e também culturalmente, em todos os tempos na história do Brasil (MUNANGA, 1994, p. 187).

Com isso, é cada vez mais necessária a compreensão da estruturação da sociedade brasileira tendo raça como categoria analítica essencial.

Dessa maneira, estudar os territórios negros como espaços de resistência frente ao racismo ainda existente em nossa sociedade é buscar compreender também de que formas as relações raciais se expressam no espaço. É perceptível, pelo apresentado aqui, que desde quando os primeiros trabalhadores negros foram trazidos para a atual Florianópolis, submetidos ao regime escravocrata, sua

existência tem sido sistematicamente apagada do município, ação que permanece nos dias atuais.

Os territórios ocupados pelas negras e negros sofreram (e continuam sofrendo) uma gentrificação embranquecedora, sejam eles territórios de ocupação interacional ou residencial, como o Mercado Público e a Avenida Hercílio Luz, respectivamente. Em consequência disso, territórios outros são constituídos e disputados no município.

Dessa forma, é necessário refletir acerca dos projetos de cidades desenvolvidos e implantados no país, considerando os interesses e necessidades envolvidos nas políticas urbanas. A ausência da discussão racial na construção dessas políticas acaba por contribuir para a reprodução da segregação racial, por não considerar as pessoas que compõem a cidade em toda a sua profundidade, e não somente o substrato que elas ocupam. Portanto, projetos de cidade que trazem em si ideologias alheias à realidade das comunidades que vivem nela resultam em uma “melhoria” estética do espaço físico, tendo como padrão as normas urbanísticas da elite, sem estar associados a uma valorização de aspectos políticos e culturais, e tendem a reforçar a estigmatização e a alienação espacial, fragilizando os laços das redes sociais. Para contemplar as especificidades de territórios negros e outros espaços de resistência nas políticas públicas e projetos de cidade, é fundamental garantir um olhar heterogêneo e equalitário para (as)os habitantes do município.

Referências

ALMEIDA, I. J. de. **Presença negra**: A história da caminhada de um povo em Londrina. Londrina: Secretaria de Cultura, 2004. 200 p.

BANDEIRA, M. de L. **Território negro em espaço branco**: estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense; Brasília, DF: CNPq, 1988. 346p.

CARDOSO, V. H. B. C.; MAMIGONIAN, B. G. Tráfico de escravos e a presença africana na Ilha de Santa Catarina. In: MAMIGONIAN, B. G.; VIDAL, J. Z. (Org.). **História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013. p. 17-42.

FARIA, J. B. et al. **Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. 2. ed. São Paulo: Alameda, 2008. 174 p.

FLORIANÓPOLIS. Lei Ordinária nº 10.139, de 17 de novembro de 2016. **Altera o artigo 2º da lei nº 7.870, de 2009**.

_____. Lei Ordinária nº 7.870, de 26 de maio de 2009. **Define Espaços Públicos para Práticas Culturais de Caráter Popular no Bairro Centro, Município de Florianópolis**.

_____. **Projeto do Maciço do Morro da Cruz**. Florianópolis: Secretaria Municipal de Infraestrutura. 2018. Disponível em: <<http://www.pmf.sc.gov.br/entidades/infraestrutura/index.php?cms=projeto+macico+do+morro+da+cruz&menu=7&submenuid=303>>. Acesso em: 17 maio 2017.

GARCIA, A. dos S. **Desigualdades raciais e segregação urbana em antigos capitais: Salvador, cidade D'Oxum, Rio de Janeiro, cidade de Ogum**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

_____. Mulher negra e o direito à cidade: relações raciais e de gênero. In: SANTOS, R. E. dos S. (Org.). **Questões Urbanas e Racismo**. Petrópolis: DP et al.; Brasília: ABPN, 2012, p. 134-163. Edição bilíngue. (Coleção Negras e Negros: Pesquisas e Debates)

IANNI, O. **Raças e classes sociais no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEITE, I. B. Território negro em área rural e urbana: algumas questões. **Textos e Debates:** Terras e territórios de negros no Brasil, Florianópolis, v. 1, n. 2, p.39-46, mar. 1991. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas.

_____. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, I. B. (Org.). **Negros no Sul do Brasil:** invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996, p. 33-53.

MANOEL, I. R. L. (Org.). **Caderno história das populações afro-brasileiras em Criciúma.** 1. ed. Itajaí: Casa Aberta, 2008. 162 p. (Coleção África Brasil; 11).

MUNANGA, K. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, M. J. P. (Org.) **A cidadania em construção:** uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994, p. 177-187.

NÚCLEO DE ESTUDOS NEGROS. Programa de Educação (Org.). **Negros em Santa Catarina.** Florianópolis: Atilênde, 2006. 195 p. (Pensamento Negro em Educação).

PEIXOTO, R. C. D.; SILVA, J. S. da. Segregação racial na orla de Belém: os portos públicos da Estrada Nova e o Ver-o-Peso. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, Belém, v. 11, n. 3, p. 563-579, Dec. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222016000300563&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 abril 2017.

POPINIGIS, F. Africanos e descendentes na história do primeiro mercado público de Desterro. In: MAMIGONIAN, B. G.; VIDAL, J. Z. (Org.). **História diversa:** africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013. p. 17-42.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, A. G. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

RITMO, poesia e resistência: as batalhas de rap em Florianópolis. Roteiro: Rafael Thomé. Florianópolis: Diário Catarinense, 2017. (8 min.), son., color. Série Nós 97. Disponível em: <<http://videos.clicrbs.com.br/sc/diariocatarinense/video/diario-catarinense/2017/09/ritmo-poesia-resistencia-batalhas-rap-florianopolis/190295/>>. Acesso em: 5 set. 2017.

ROLNIK, R. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In: SANTOS, R. E. dos (Org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais:** o negro na geografia do Brasil. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2007, p. 75-90.

SANGLARD, G.; ARAÚJO, C. E. M. de; SIQUEIRA, J. J. (Org.). **História urbana:** memória, cultura e sociedade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013. 368 p.

SANTOS, M. As Cidadanias Mutiladas. In: LERNER, J. **O Preconceito**. São Paulo: IMESP, 1996/1997.

SANTOS, R. E. dos (Org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SILVA, G. F. da; SANTOS, J. A. dos; CARNEIRO, L. C. da C. (Org.). **RS Negro:** Cartografias sobre a produção do conhecimento. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. 380 p.

SILVA, J. M.; ORNAT, M.; CHIMIN JR., A. Sobre desobediências epistemológicas e o testamento intelectual de Milton Santos. In: _____; _____; _____. **Geografias feministas e das sexualidades:** encontros e diferenças. Ponta Grossa: Todapalavra, 2016.

SILVA, J. M.; ORNAT, M.; CHIMIN JR., A. 'Não me chame de senhora, eu sou feminista!' Posicionalidade e reflexibilidade na produção geográfica de Doreen Massey. **Geographia**, Niterói, v. 19, n. 40, p.11-20, maio 2017. Disponível em: <<http://www.geographia.uff.br/index.php/geographia/article/view/1190/705>>. Acesso em: 13 out. 2017.

SILVA, M. N. da. **Nem para todos é a cidade**: segregação urbana e racial em São Paulo. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. 232 p.

_____; PANTA, M. (Org.). **Território e segregação urbana**: o “lugar” da população negra na cidade. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2014. 166 p.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988. 165 p.

SOUZA, A. M. de. **A caminhada é longa e o chão tá liso!** O Movimento Hip Hop em Florianópolis e Lisboa. 1. ed. São Leopoldo: Trajetos Editorial, 2016. 206p.

SOUZA, M. L. de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de; GOMES; P. C. da C.; CORRÊA, R. L. **Geografia**: conceitos e temas. 14 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 77-116.

VEIGA, E. V. da. **Florianópolis**: memória urbana. 2. ed. rev. ampl. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, 2008. 415 p.

TERRITÓRIOS NEGROS: DO CENTRO DE DESTERRO PARA OS MORROS

ZÂMBIA OSÓRIO DOS SANTOS¹

A presença negra em Santa Catarina é negada em vários momentos da história e em diferentes espaços, desde a afirmação de que nestas terras não houve escravidão, até afirmações da “pouquíssima” presença negra na população catarinense. Mas os negros existem, e infelizmente, só ficam visíveis a toda a Desterro nos festejos de Carnaval, quando os morros do Complexo da Caixa encontram o asfalto.

O roteiro “Territórios negros: do centro de Desterro para os morros”² foi criado no ano de 2013, durante a disciplina Laboratório de Ensino de História Social do Trabalho e da Cultura, ministrada pela professora doutora Beatriz Gallotti Mamigonian, que propôs como atividade do laboratório pensar roteiros possíveis dentro de Florianópolis. Este roteiro demarca a percepção da presença afro-descendente e compreender os caminhos que trilharam nos diferentes espaços da cidade de Desterro. O marco inicial, o ano de 1888,

¹ Mestra em Educação (PPGE/UFSC, 2018), bacharela e licenciada em História (UFSC, 2014).

² Roteiro disponível em: <<https://drive.google.com/open?id=172rEebagql9MY-XcM2BWgdmLw9M&usp=sharing>>.

com a Abolição da escravatura, e a data final na década de 1930, com os batuques no Reduto do Samba, que fundam a primeira escola de samba, Protegidos da Princesa Isabel, falam sobre as ocupações, aspirações e vivências da comunidade negra.

Reconstruir a memória local vai além de uma questão turística ou patrimonial. Trata-se de resistência histórica, de visibilidade social e problematização, com conseqüente ressignificação de uma visão branqueada e homogênea de ser catarinense. O roteiro “Territórios negros: do centro de Desterro para os morros” propõe um uso político e pedagógico da memória, por meio de uma reescrita da história e dos usos e leituras do passado.

O nome escolhido para o roteiro surge de uma discussão dos campos da Antropologia e Geografia sobre territórios. Um território é, então,

Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma. Um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência do social. Enquanto tal, pode ser visto como parte de uma relação, como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado e recriado, desaparece e reaparece. Como uma das peças do jogo de alteridade, é também e, principalmente, contextual. No caso dos grupos étnicos, a noção de território parece ser tão ambígua como a própria condição dos grupos e talvez seja justamente o que acentua o seu valor defensivo (LEITE, 1990, p. 40).

A relação com a territorialidade, por meio de vivências reconhecidas e ações que têm dimensão política, converte espaços da coletividade em patrimônio cultural, que contribui para a construção e a comunicação de uma identidade nacional onde, neste caso, a presença negra é uma constante, enquanto agente histórico.

Quando se pensa uma Desterro (atual Florianópolis) do século XIX, por muito tempo se manteve uma narrativa de ausência negra, uma construção histórica que era corroborada pelas considerações feitas principalmente por Cardoso e Ianni (1960) acerca de uma escravidão distinta e “insignificante”, por não apresentar características do “sentido de colonização”. Ou seja, não estava inserida nos mecanismos comerciais externos. Isto acabou firmando uma visão de inexpressiva presença africana em Desterro. Essa percepção é reducionista, pois ignora os dados de população e o fato da existência sob regime de escravidão não ser a única forma de presença negra.

Sobre os dados da população, os números apontados pelos trabalhos de Cardoso e Ianni (Idem) mostram Desterro em meados de 1850 com uma população de 20,016 pessoas, onde 3.978 eram cativas. Já em 1872 os cativos representavam 23,91% da população de Desterro. Muitas pesquisadoras e pesquisadores vêm trabalhando no sentido de projetar outra imagem sobre como interpretar essa presença. Sobre Florianópolis, muitas pesquisas recentes foram reunidas no livro *Histórias diversas: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina* (2013) – levantando outra percepção, por exemplo, a narrativa das populações escravizadas como agentes passivos:

Havia as quitadeiras, as quais vendiam suas mercadorias em quitandas ou tabuleiros espalhados pela cidade, as cozinheiras, as amas de leite. Alguns escravos trabalhavam na iluminação pública, no transporte marítimo, como armadores ou até mesmo como jornaleiros, carregadores de mercadoria de dia e à noite dos excrementos da casa (CARDOSO; MORTARI, 1999, p. 88).

Era perceptível a presença negra em Desterro, assim como a preocupação das autoridades em estabelecer normas de conduta. Nessa conjuntura, os espaços, os territórios, eram disputados, e principalmente após 1889, onde muitas cidades discutiam e aplicavam

reformas urbanas que buscavam se adequar a um padrão de civilidade europeu, essas reformas estavam entre os fatores que legitimavam e perpetuavam a exclusão da maior parcela da população. Sobre a presença negra em Santa Catarina e em Desterro, não podemos considerar o contingente populacional negro baseando-nos unicamente nos censos estritos da população escravizada, pois há o elemento da população nascida livre ou liberta, uma realidade concomitante ao regime de escravidão, no caso da sociedade brasileira.

Pensar narrativas históricas a partir de lugares, espaços da cidade e as histórias que estão contidas neles, está intimamente conectado não somente a uma discussão patrimonial, mas, em certa medida, a um dever de memória, uma memória que “a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (GONZALEZ, 1884, p. 226). Ao conceituar memória, por meio de Lélia Gonzalez, esse texto entra em confronto com as proposições de Pierre Nora ou Michel Pollak e suas ideias sobre memórias individuais e coletivas, processos de seletividade e negociação, já que está na roda o elemento da verdade, conceito há muito questionado no campo da História. Contudo, o elemento da verdade precisa ser significado dentro do contexto de vivência desta citação de Gonzalez, de quem escreve este texto e do tema ao qual o texto se refere, onde verdade se apresenta como realidade negada, que é trazida dos subterrâneos da história como uma memória de resistência, como uma verdade em existência.

O conceito de Gonzalez sobre memória diz da colonialidade³ de nossas narrativas históricas que promoveram processos de

³ Colonialidades são a as novas formas de controle e exploração do setor do mundo rotulado como Terceiro Mundo e países subdesenvolvidos pelos países nomeados como do Primeiro Mundo e desenvolvidos. A colonialidade do saber e, no caso, a do saber histórico, está contida no eurocentrismo de sua narrativa.

esquecimentos sobre a atuação negra, já que sua presença não podia ser ignorada. Talvez a memória da qual fala, de uma “história que não foi escrita”, de “emergência da verdade”, pudesse ser caracterizada como a constituição de uma memória coletiva⁴ dos movimentos negros que se (re)organizavam nos anos 1970 e 1980, anos em que escreve, promovendo assim uma interação entre os conceitos *afro-tupiniquim*⁵ de Lélia Gonzalez com o conceito de “memória social”, já que a memória se diferencia da história por estar sendo vivida, seja física ou afetivamente, e a memória social forma-se a partir de experiências vividas por grupos sociais (HALBWACHS, 2004).

Essa memória se conecta com os conhecimentos históricos por meio do que Cerri (2013) chama de consciência histórica, e que é inerente ao ser humano, ao se fazer presente fora do saber histórico obtido em espaços escolares, pois a consciência histórica não se limita em conhecer extensamente as experiências vivenciadas no passado. Mais do que dominar o acontecido, a consciência histórica articula presente, passado e futuro. Dialogando também com essa concepção de Cerri (Idem), desenvolver roteiros históricos e realizá-los, estabelecendo relações com o cotidiano atual e o cotidiano de outros sujeitos históricos, em outros tempos e em outros lugares, é uma forma de divulgação de conhecimentos históricos, forma de disputa de narrativas e de olhares distintos para a noção de patrimônio.

⁴ Cabe aqui a citação do texto onde Halbwachs, ao tratar da memória coletiva, observa que “Durante o curso de minha vida, o grupo de que fazia parte foi o teatro de certo número de acontecimentos, dos quais digo que me lembro, mas que não conheci senão pelos jornais ou depoimentos daqueles que deles participaram diretamente. Ocupam um lugar na memória da nação. Porém, eu mesmo não os assisti. Quando os evoco, sou obrigado a confiar inteiramente na memória dos outros” (HALBWACHS, 2004, p. 54).

⁵ Trocadilho cunhado pela autora em referência ao termo “Terra Tupiniquim”, utilizado para falar do Brasil, pois os primeiros contatos entre portugueses e os povos autóctones ocorreu com aldeias Tupiniquim, do grande tronco Tupi-guarani.

O Roteiro

O roteiro tem 13 pontos, conectados por um trajeto ao longo de lugares de Florianópolis, organizado pela disposição geográfica e não pela temporalidade dos fatos. Pode ser realizado de uma só vez ou recombinado, de acordo com as intenções propostas. Seguem:

1. Terreiro de Umbanda Centro Espírita São Jorge

O primeiro ponto do roteiro se encontra na parte continental de Florianópolis. O Terreiro de Umbanda Centro Espírita São Jorge está localizado na Rua Felipe Neves, 671, atual bairro Canto, a 5,8 km de onde funciona o Mercado Público Municipal atualmente. As expressões de religiosidades afro-brasileiras na Desterro do século XIX até os anos 40 do século XX, praticadas por indivíduos isolados em casas particulares, estavam absolutamente dentro da lei, pois a Carta Constitucional de 1824⁶ fala de um direito, mesmo que limitado, de professar diferentes religiões. Mas a perseguição às práticas socio-culturais africanas sempre esteve presente. Em 1843, por exemplo, encontra-se nos *Registros da Correspondência da Câmara Municipal. 1843-1845*. Em 1843, por exemplo, os vereadores da Câmara de Desterro solicitando ao presidente da província de Santa Catarina

ordenar a colocação de uma patrulha ou sentinela no largo da caixa de água da Carioca desde o anoitecer até o toque de sino policial para evitar ajuntamentos, assoadas, e atos imorais de escravos que ali se reun[iam] todas a noites quando [iam] buscar água (SILVA, 2009, p. 46).

⁶ “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas sem forma alguma exterior de templo.” Carta Constitucional de 1824. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 21 março 2017.

Estes “atos imorais”, como eram percebidos pelas autoridades, consistiam muitas vezes em danças e cantos protagonizados por escravizados e libertos africanos e crioulos. Outros argumentos falavam também que a religiosidade expressada tratava-se de “feitiçaria e falsa medicina”, percepções que ocorriam também nas manifestações festivas no século XIX, alegando algazarra, desordem e barulho.

Mais indícios da repressão ocorrida especificamente sobre os cultos afro-brasileiros em Florianópolis podem ser percebidos nos jornais. Como o artigo “Macumba e gererê”, publicado em *A Gazeta*, em 18 de março de 1938, em que a imprensa solicitava à Polícia providências no sentido de proibir o funcionamento de “antros, onde criaturas ignorantes, se dizendo pitonisas, leem a sorte nas cartas e passam receitas que podem comprometer vidas”. É necessário considerar, entretanto, que a comunidade afrodescendente possuía seus meios para dobrar as imposições normalizadoras da sociedade, negociando e entrando em conflito também com pessoas ligadas a posições estratégicas de autoridade.

O primeiro centro de Umbanda de Florianópolis teria sido o Centro Espírita São Jorge, da mãe de santo Malvina Ayroso de Barros (1910/1988), fundado em 1947, registrado oficialmente em 1953.

2. Bairro Figueira

Para chegar ao próximo ponto do roteiro, atravessa-se a ponte de acesso à Ilha, seguindo 6,6 km para chegar ao antigo bairro Figueira, hoje proximidades da Rua Conselheiro Mafra, no Centro. O bairro, que se desenvolveu ao redor do porto, tinha na Rua do Príncipe, atualmente Conselheiro Mafra, a sua maior expressão. Fazia parte da região que compreendia a zona do porto e a região mercantil de Desterro, nos séculos XIX até a primeira metade do século XX. Lugar de moradia e trabalho de uma grande concentração

da população negra, foi um dos bairros a sentir as mudanças das reformas de reurbanização da cidade, embora não tenha sido dos mais afetados, já que as principais reformas constaram da canalização do Rio da Bulha (atual Avenida Hercílio Luz) e remodelação daquele entorno.

Tratava-se de um dos maiores entre os bairros populares. Tinha início no Prédio da Alfândega, fazendo limite com o que hoje costumamos chamar de “altos da Felipe Schmidt”, no limite da Rua Padre Roma, também se estendendo à Rua Marechal Guilherme, próxima ao antigo Cortiço Cidade Nova. Dois importantes prédios se localizavam no Figueira, o Mercado Público e a Alfândega.

A presença de um comércio forte e próspero nas intermediações do trapiche, com a existência de diversos estabelecimentos – hotéis, estaleiros, padarias e boticas – tornava o local uma área de evidente atividade produtiva, gerava dividendos e status que, por sua vez, atraíam miseráveis à procura de condições de vida menos precária. Este contraste social resultou no bairro da Figueira, que se desenvolveu ao redor do porto.

Pescadores, lavadeiras, biscateiras, carregadores, trabalhadores do porto, meretrizes, mendigos tinham nos bairros da Figueira, assim como nos da Tronqueira, da Toca e da Pedreira – áreas do atual centro urbano – o seu lugar de maior concentração e convívio.

Devido ao porto, o bairro Figueira era a porta de entrada da cidade, o que o tornava um lugar de encontro da população “nativa”, moradora do bairro, e dos comerciantes, que compunham uma nova elite em formação. Este convívio forçado nas ruas da cidade com a população pobre e com seus expedientes cotidianos provocava encontros julgados desagradáveis às famílias locais, que nessa época aspiravam ideais burgueses de vivência social. O resultado traduzia-se em solicitações e apoios a medidas disciplinadoras do espaço urbano, buscando construir, mesmo que de forma limitada ao espaço do centro urbano, uma realidade outra, mais próxima de seus ideais.

A Câmara da cidade criou leis e posturas buscando embelezar e normatizar o bairro, falando sobre como deveriam ser as edificações e colocando punições como demolição das construções que não respeitassem as normas implantadas. As casas das famílias de elite moradoras da região também foram incentivadas a remodelar as fachadas de suas residências e a construir passeios em frente de suas casas. Agindo desta forma, estariam isentos do imposto predial durante cinco anos.

Além dos cursos de água, canalizados, e das ruas que sofreram alargamentos e elevações, outra obra relevante para o bairro foi o aterro do cais do porto, distanciando as casas do mar e ampliando as condições de trabalho em tempos em que a atividade marítima era o centro das atenções econômicas. Essas transformações expulsavam do centro a população pobre e negra, afastando-os para as regiões periféricas, como o Morro do Antão.

3. Largo 13 de maio

A rota segue 10 minutos de caminhada – um quilômetro, aproximadamente – em direção ao local onde existiu o Largo 13 de Maio, na rua José da Costa Moellman. O Largo 13 de Maio era objeto de aterros e transformações desde 1888, buscando comunicar a cidade de um lado ao outro, principalmente as ruas João Pinto e Menino Deus. Hoje abriga a Praça da Bandeira – os três poderes da capital.

Era uma região de grande concentração da população pobre e negra. Em 1900, Virgílio Várzea, ao falar do Largo 13 de maio, colocou a questão de superlotação da região:

As casas que escaparam a uma tal ordem de coisas, foram as do Menino Deus, no Largo Treze de Maio, cuja frontaria é toda voltada para o mar, desde a Ponte do Vinagre até à Toca, onde infelizmente começam de novo os muros e os quintalejos de tábuas e ripas, desdobrando-se até à Prainha.

E sobre o descaso público em relação a esse largo:

O outro largo, conhecido por Treze de Maio, ocupa toda a área que vai da Ladeira do Menino Deus à Ponte do Vinagre. Não é ajardinado como os outros, mas abre sobre a linha do cais chamado do Menino Deus, de onde se goza magnífica vista de mar.

Na década de 1910, existia no largo, próximo à Prainha, o Clube Recreativo Flor da Mocidade, uma sociedade dançante de negros e mulatos que se tornou importante espaço de sociabilidade, funcionando até o ano de 1917.

As reformas de urbanização da cidade modificaram a vivência do espaço conferido ao Largo. Exemplo disso foi a Avenida Hercílio Luz, iniciada em 1919 e inaugurada em 1922, que tem seu traçado junto a imediações dos morros, ligando a baía sul, a partir do Largo 13 de Maio, à baía norte, na Praia de Fora. Ela conferiu um novo aspecto à cidade, materializando os projetos de reformar e civilizar, transformando a antiga Nossa Senhora de Desterro em Florianópolis.

4. Comemorações de 13 de maio de 1915

O próximo ponto do roteiro se encontra na atual Rua Marechal Guilherme. Caminhando cerca de oito minutos – 0,7 km –, chega-se ao local onde, no ano de 1915, três intelectuais negros, Ildefonso Juvenal, Trajano Margarida e Astrogildo Campos, decidiram comemorar o 13 de maio de outra forma. Diferente dos costumeiros batuques no Largo Treze de Maio, fundaram a Associação dos Homens de Cor, em um grande evento no Teatro Álvaro de Carvalho reunindo negros e brancos, autoridades públicas, representantes da imprensa e outras instituições civis.

Esta comemoração deve ser compreendida pensando o caráter social do espaço do Teatro Álvaro de Carvalho, um local de encontro

das pessoas importantes da cidade, onde ocorriam festividades cívicas e sociais. A sessão organizada no dia 13 de maio de 1915 objetivava visibilizar a ascensão negra na vida política e intelectual. Tratava-se de uma forma de legitimar o pertencimento à sociedade catarinense/florianopolitana da intelectualidade negra mobilizada pela Associação dos Homens de Cor.

O evento contou com a exibição de muitos trabalhos dos intelectuais negros da cidade, como a canção *Liberdade*, com letra de Trajano e melodia do maestro Pendo, e a declamação do poema *Vozes d'África*, de Castro Alves, que foram vistos por plateia atenta. Após a comemoração de maio de 1915, segundo Garcia, não se encontram notas sobre a Associação dos Homens de Cor, dando a entender que sua função fora aglutinar intelectuais e políticos para a promoção do referido evento.

5. Imprensa Negra

Após percorrer a localidade onde ocorreram as comemorações de 13 de maio de 1915, caminha-se por cinco minutos – 0,5 km – em direção à Rua Tenente Silveira para conhecer a localidade marcada no roteiro como Imprensa Negra. Neste local, o prédio da Biblioteca Pública Estadual foi escolhido por conter os arquivos da Hemeroteca Digital de Santa Catarina, onde se encontram publicações como o jornal literário *Folha Rósea*. Da mesma maneira que em outras capitais brasileiras, em Santa Catarina ocorreu a formação de uma imprensa negra, que se constituiu no meio de divulgação das ideias da intelectualidade negra no início da República. Em Florianópolis, nos primeiros anos do século XX, a produção literária era marcada por conflitos, onde interesses de grupos, indivíduos e articulações políticas transformavam esse espaço e principalmente a imprensa em campo de embates.

O grupo literário que se formou se autodenominava “Os novos”, cindidos entre beletristas e os menores. Os beletristas, ou geração da academia, era composto por nomes como Altino Flores, Othon Gama D’Eça, Barreiros Filho, Tito Carvalho e Laércio Caldeira. Em seus ataques aos “menores”, citavam desconhecimento da gramática portuguesa, inferioridade racial e defeitos físicos. Os menores, grupo do qual faziam parte Delminda Silveira, Ildefonso Juvenal, Trajano Margarida, Ogê Mannebach e Nicolau Nagib Nahas, contra-atacavam com a dedicação aos estudos da língua e a irrelevância da cor no que tange à intelectualidade.

Essa disputa, que aparentemente trata da forma literária, dialogava com os debates do projeto de nação brasileira que se pretendia implantar. Estava em jogo aqui a figura do negro, de um lado, como inferior numa suposta hierarquia social, e do outro, colocando-se como um sujeito social positivo. Em Santa Catarina, a disputa era retomada pela figura de Cruz e Sousa, poeta negro simbolista conhecido nacionalmente, ressignificado como símbolo de protagonismo negro.

Confrontos retóricos entre esses dois grupos eram costumeiros. Cada um possuía uma rede de sociabilidade que agregava políticos e artistas. Suas ideias eram propagadas através de jornais, revistas e entidades literárias.

O jornal literário *Folha Rósea*, com primeira edição em 15 de outubro de 1915, foi um desses instrumentos de propagação dos trabalhos de intelectuais negros da época em Florianópolis, muitas vezes, até de principiantes. Tinha como redator-chefe Ildefonso Juvenal, que sempre esteve à frente da luta pelo espaço dos negros na imprensa e na sociedade, visando quebrar os estereótipos pejorativos vinculados à população afro-brasileira.

Entre as estratégias argumentativas de denúncia e combate ao racismo características dessa imprensa negra que se constituiu no país, está o aproveitamento dos valores da democracia moderna, dos

ideais iluministas e liberais, colocando-os a serviço do combate à discriminação racial e do estabelecimento de uma democracia efetiva.

Outra organização surgida/fundada pelos “menores” foi o Centro Catarinense de Letras, criado em 1925, uma associação literária voltada a poetas negros, brancos e mulheres, opositores ao elitismo da Academia Catarinense de Letras.

6. Centro Cívico Recreativo José Boiteux

Posteriormente à visita ao local onde se reunia a Imprensa Negra, o roteiro guia os visitantes para o Centro Cívico Recreativo José Boiteux e Escola Noturna Cruz e Souza. São oito minutos de caminhada – 0,7 km – para chegar ao atual Calçadão João Pinto. As sociedades recreativas, em todo o país, foram palco das histórias dos homens e mulheres negros que viveram a pluralidade de suas experiências, construindo uma multiplicidade de relações. A par de serem caracterizados como espaço de lazer, os clubes e as agremiações de negros foram também lugar de luta política, de conquista de prestígio social, de visibilidade racial, de conflitos, de resistências e acomodações, e de movimento dos afro-brasileiros.

Em 20 de janeiro de 1920, foi criado em Florianópolis o Centro Cívico Recreativo José Boiteux. Diz a memória que o nome teria sido escolhido porque José Boiteux, em vida, ajudou a promover a imagem do poeta Cruz e Sousa, até então pouco conhecido pela população. As atividades do Centro estavam subordinadas ao estatuto, que estabelecia como de interesse social o acesso de seus membros em: primeiramente erguer um monumento a Cruz e Sousa; comemorar as datas nacionais; ter ensino educacional primário (alfabetização); leitura de bons livros, jornais e revistas; desenvolverem suas aptidões teatrais e espaços para reuniões dançantes.

Garcia (2011a) relata que, nos ofícios emitidos pela diretoria do Centro Cívico José Boiteux a políticos do período, foram encontrados

comunicados relativos à fundação do Centro, posse de diretorias, solicitações de tratamento hospitalar, comunicação da fundação da escola noturna de alfabetização, apoio político ao Governador Hercílio Luz na campanha de 1922 e solicitação da presença da Banda da Força Pública em atos fúnebres.

Na linha de frente da associação, encontramos jovens negros envolvidos na transformação política e cultural da capital catarinense. Primeiramente, trataram de organizar uma entidade bem localizada e com boa infraestrutura. O imóvel alugado para sede do Centro era de propriedade do professor do curso de Farmácia no Instituto Politécnico de Santa Catarina, Henrique Bruggemann, que atuava também como empresário no ramo de produtos farmacêuticos, e cuja loja localizava-se na tradicional Rua João Pinto, no número 7. Em seguida, elaborou-se o projeto político, cultural e educacional que deveria aglutinar diferentes segmentos da população negra. Aliados ao programa do Centro estavam funcionários públicos, militares, estivadores, domésticas, carpinteiros, alfaiates, barbeiros, pintores e marítimos. Profissões há muito exercidas pela comunidade negra, cujas práticas eram agora pensadas como estratégias de ascensão e mobilidade social. O centro contava com as presenças de André Piniheiro, Agrícola Guimarães, Manoel Corrêa, José Gregório da Rosa, João Ubaldo Falcão entre seus colaboradores.

No mesmo ano de fundação, abriram a escola Cruz e Sousa, preocupados com a alfabetização dos jovens e adultos negros. Pouco se sabe sobre a experiência histórica dessa unidade de ensino, a não ser que funcionava à noite, em condições precárias e que os intelectuais Ildefonso Juvenal da Silva e Trajano Margarida foram dois de seus professores.

7. *Footing* na Praça XV de Novembro

A poucos passos do Calçadão, chega-se à conhecida Praça XV de Novembro, onde existem registros de *footing* na Praça. *Footing*

trata-se de uma expressão, na língua inglesa, que significa o andar, o caminhar, e era muito usada nas décadas de 1930 e 1940 para definir tipo de passeio confinado a um local definido e específico. O *footing* na Praça XV foi se constituindo em espaços de sociabilidade. As ruas materializavam a divisão e hierarquização espacial e social no contexto urbano.

Da Rua Felipe Schmidt até a frente da Confeitaria do Chiquinho, ficavam os jovens da elite branca. Da Rua Arcipreste Paiva, ao lado da Catedral, passando pela calçada da Praça XV de Novembro e pela calçada do Palácio do Governo, em direção à Praça Fernando Machado, circulavam os jovens negros, enquanto a parte interior da Praça XV era o lugar destinado às jovens prostitutas.

Essa prática evidenciou a construção de um espaço que, além do lazer, representou uma conquista política, pois se tratava de um lugar que simbolicamente passara a ser território negro. Representou uma demarcação territorial para as populações afro-brasileiras na cidade. A rua se constituía então como um território negro público por excelência. Havia ali um código estabelecido, que se materializava quando uma pessoa pertencente a um grupo diferente ultrapassava os limites do seu território.

8. Antonieta de Barros e a antiga Assembleia Legislativa

Seguindo em direção ao mar, o roteiro guia os visitantes por quatro minutos – 0,3 km – até a Rua Arcipreste Paiva, Centro, onde estava localizada a antiga Assembleia Legislativa de Santa Catarina, destruída por um incêndio em 1956. Funcionava na Praça Pereira Oliveira, esquina com a Rua Marechal Guilherme. Antonieta foi uma das mulheres negras que teve uma ilustre trajetória no campo intelectual da cidade de Florianópolis, ao lado de mulheres como Delminda Silveira, Maria Carolina Corcoroca de Sousa e Maura de

Senna Pereira. Nasceu em 11 de julho de 1901, de mãe lavadeira, Catarina de Barros, da região do Rio da Bulha, atual Avenida Hercílio Luz, que para ajudar no sustento da família montou uma pensão para estudantes. Aos 17 anos, ingressou na Escola Normal Catarinense, formando-se no ano de 1921. Foi educadora, deputada estadual, poetisa e jornalista. Como educadora, foi professora de Português e Psicologia no Colégio Coração de Jesus e diretora, tanto do Instituto de Educação Dias Velho, de 1944 a 1951, quanto do Colégio Catarinense.

Publicou artigos nos jornais *Folha Acadêmica* e *República*. Foi colunista, também, de vários outros jornais – *A Semana*, *A Pátria*, *Correio do Estado*, *O Idealista* e *O Estado* –, todos editados em Florianópolis. As crônicas que escreveu eram assinadas sob o nome de Maria da Ilha. Fontão (2013), em seu estudo sobre a vida de Antonieta, ao falar de sua produção intelectual coloca que esta escrevia crônicas densas, críticas, que remetiam o leitor a problemas sociais, a reflexões filosóficas sobre a vida e a morte, sobre o dia a dia, sobre a educação, a política, a conduta cidadã, com certo tom melancólico, mas impregnada de significados e figuras de linguagens.

Na década de 1930, Antonieta manteve intercâmbio com a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, através de correspondência com Bertha Maria Julia Lutz – responsável por ações políticas que resultaram em leis que deram direito de voto às mulheres e igualdade de direitos políticos, no início do século XX, e uma das fundadoras da FBPF, que lutava em prol dos direitos da mulher – que hoje se encontra preservada no Arquivo Nacional.

Na primeira eleição em que as mulheres brasileiras puderam votar e serem votadas, filiou-se ao Partido Liberal Catarinense e elegeu-se deputada estadual, com 35.484 votos – mandato de 1934 a 1937. Com a queda do Estado Novo, concorreu à deputada estadual nas eleições de 1945. Obtendo a primeira suplência pela legenda do

Partido Social Democrático, assumiu a vaga na Assembleia Legislativa em 1947 e cumpriu o mandato até 1951.

Casos de mulheres negras que ascendem socialmente através do ensino e de uma rede de sociabilidade influente eram presentes na sociedade brasileira de fins do século XIX e ao longo do século XX. Em muito isso se explica pela ideia de que, no Brasil, no que tange às questões racializadas colocadas na época, alguns brasileiros de cor podiam escapar “à degeneração”, embranquecendo, por meio da adoção de aparência, comportamento, hábitos e valores brancos, que se tornavam possibilidades de ascensão social.

9. Escola de Aprendizes Artífices do Estado de Santa Catarina

Entre a população negra letrada, a educação era vista como uma ferramenta para uma possível melhora social. Exemplo disso é Epaminondas Vicente de Carvalho, que se formou no curso de carpintaria da Escola de Aprendizes Artífices. Em 1921, este negro presidiu a comissão de sindicância do Centro Cívico e Recreativo José Boiteux, importante agremiação dedicada aos “homens de cor”. Em 1924, filiou-se à Liga Operária e Beneficente de Florianópolis, entidade da qual se tornou procurador em 1928. Dois anos depois, também foi eleito procurador da União Beneficente e Recreativa Operária. Epaminondas representa um enorme leque de indivíduos que articularam, de maneira combinada e flexível, uma consciência “negra” e “operária”, estabelecendo conexões entre as identidades raciais e classistas.

Segundo Garcia, em seu trabalho *Negras pretensões*, aproximadamente 1/3 dos alunos da escola de artífices eram negros, demonstrando a importância dessa instituição como estratégia de mobilidade social para a população negra. Criada em Florianópolis por meio

do decreto nº 7.566, de 23 de setembro de 1909, pelo presidente Nilo Peçanha, com nome de Escola de Aprendizes Artífices de Santa Catarina, tinha por objetivo proporcionar formação profissional aos filhos das classes menos favorecidas, fornecendo mão de obra qualificada ao mercado de trabalho. Sua primeira sede foi instalada em 1º de setembro de 1910, em um prédio cedido pelo governo do Estado.

Se o acesso à educação possibilitava uma ascensão, devemos refletir sobre os limites dessa mobilidade social, visto que, no conjunto do sistema de educação, as escolas chamadas de aprendizes tinham claras as suas diretrizes e objetivos, ou seja, o de formação de operários, por meio de ensino prático de conhecimentos técnicos convenientes e necessários. Tratava-se de uma educação de jovens pobres para o trabalho. No caso de Florianópolis, o ensino primário estava aliado à formação em desenho, oficinas de tipografia, encadernação e pautação e cursos de carpintaria da ribeira, escultura, ferraria e serralheria. A hierarquia social era reforçada, pois, caminhando paralelamente, os jovens de classes abastadas frequentavam os liceus, que tinham como objetivo uma formação erudita, e como destino a faculdade.

Ao longo dos anos, a Escola de Aprendizes passou por várias modificações. Em 1920, transferiu sua sede para um prédio na Rua Presidente Coutinho, localizada a 10 minutos de caminhada – 0,8 km – da Rua Arcipreste Paiva, também no Centro de Florianópolis, onde permaneceu até 1962. Em 13 de janeiro de 1937, por meio da Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937, a instituição mudou de nome e status, para Liceu Industrial de Florianópolis e, cinco anos mais tarde – Decreto-lei nº 4.127, de 23 de fevereiro de 1942 – transformou-se em Escola Industrial de Florianópolis. Foi depois Escola Técnica Federal e é hoje o Instituto Federal de Santa Catarina.

10. Educadores negros e a escola normal

O roteiro segue da antiga Escola de Aprendizes Artífices do Estado de Santa Catarina por 12 minutos de caminhada – um quilômetro – até chegar na antiga Escola Normal. A educação pública brasileira possui uma significação de importante discussão, pois, utilizando uma definição elástica do que seria a degeneração pela raça, as elites brancas brasileiras não viam a negritude e a brancura como mutuamente exclusivas. Brancos pobres podiam ser degenerados, e alguns brasileiros de cor podiam escapar à degeneração embranquecendo por meio da ascensão social, na qual a educação tinha uma parcela de participação.

As escolas normais, que existiam desde o período imperial, tiveram um papel destacado na formação dos professores das escolas primárias – particularmente dos grupos escolares. Em Florianópolis, a Escola Normal Catarinense foi fundada em 1892. Oferecia educação a alunos de menor poder aquisitivo, incluindo-se aí a população negra, e foi um dos primeiros estabelecimentos de ensino profissionalizante de Florianópolis.

Entre as normalistas, podemos citar Leonor de Barros, irmã de Antonieta de Barros, formada pela Escola Normal Catarinense, que recebeu seu diploma no ano de 1922 e, juntamente com a irmã, abriu uma escola no centro de Florianópolis – Curso Particular Antonieta de Barros, oficializado em 1922 e que funcionou até 1964 – tendo como primeira aluna a mãe, alfabetizada pelas filhas aos 45 anos de idade. Atuou como diretora no então Ginásio Antonieta de Barros. Ao aposentar-se, em 1953, o Instituto Estadual de Educação outorgou-lhe o título de Lente em Português.

Outra trajetória docente que passa pela Escola Normal Dias Velho é a de Antônia Alpaídes Cardoso dos Santos, joinvilense, nascida em 4 de janeiro de 1904. Iniciou a carreira no magistério no

atual Colégio Estadual Professor Joaquim São Tiago, em 1926, aos 22 anos, nomeada pelo secretário do Interior, que mais tarde a designou para exercer o cargo de professora nas escolas reunidas de Joinville. Tornou-se a primeira diretora negra de escola do estado. Foi professora no Grupo Escolar Rui Barbosa, após exercer a função de vice-diretora. Também dirigiu o Grupo Escolar Germano Timm, a convite do então prefeito João Colin. Depois, transferiu-se para o Grupo Escolar Conselheiro Mafra, ali permanecendo até se aposentar, em 1956.

Jerry Dávila, em *Diploma de brancura*, busca compreender o progressivo desaparecimento das educadoras negras nas fotografias de formatura após a década de 1930, ao longo de reformas político-educacionais. Segundo o autor, foi em reflexo da adoção de novas leis e da exigência de enxoval completo para lecionar que muitas mulheres negras deixaram de exercer o magistério. Para compreender essa transformação gradual, é necessário colocar em pauta quem eram os líderes reformadores que expandiram os sistemas de escolas no período da década de 1930.

Tratava-se de médicos e cientistas sociais atraídos pela ideia da educação pública com espaço de ação social que privilegia aparência, comportamento, hábitos e valores brancos, de classe média. E as suposições raciais do período, que eram também desses homens, moldaram as intenções e os resultados da educação pública. Em 1º de março de 1965, foi fundada a Escola Reunida Professora Antônia Alpaídes Cardoso dos Santos.

11. Reduto do Samba/Bar do Tazo

O Reduto do Samba é o penúltimo ponto do roteiro. Para chegar, o visitante percorre cerca de 15 minutos de caminhada – 1,3 km até a rua Silva Jardim, no Centro. A partir da década de 1930,

Florianópolis recebeu muitos migrantes vindos de outras partes do país, muitos deles, negros, que em sua maioria foram habitando as encostas do morro do Antão. Com o passar dos anos, novas comunidades negras foram sendo formadas, como, por exemplo, os morros do Chapecó, o Mocotó, da Mariquinha, Nova Trento, do Céu, da Penitenciária, do Horácio e da Caixa – hoje conhecido como Monte Serrat. Nesses novos territórios, houve diversos espaços de sociabilidade e manifestações culturais, como os clubes e as escolas de samba, embora as sociedades carnavalescas já existissem na Ilha desde a primeira metade do século XIX. As sociedades carnavalescas tinham intrínsecas relações com as sociedades abolicionistas.

Foi no Morro do Mocotó, parte do complexo geográfico do Morro da Caixa, que teve origem a primeira escola de samba, a Protegidos da Princesa, criada em 18 de outubro de 1948, desfilando pela primeira vez em 1949, com instrumentos rudimentares como o tamborim de madeira, pandeiros, cuícas, tamborins, violões e caixas de guerra e tendo por cores da escola o arco-íris.

A escola nasceu do encontro das populações negras que ali moravam, como marinheiros vindos do Rio de Janeiro, quando da fundação do 5º Distrito Naval em Florianópolis. A aglomeração nas imediações de Canudinhos, junto ao bar do Tazo, transforma aquela área no Reduto do Samba.

12. Cacumbi do capitão Amaro

Após conhecer o Reduto do Samba, o ponto final do roteiro guia para o Cacumbi do capitão Amaro. São 13 minutos – 1,1 km – de caminhada até chegar à Rua Major Costa. Em Santa Catarina, as festas afro-brasileiras denominadas Cacumbi – também conhecidas por Quicumbi, Catumbi ou Ticumbi – homenageavam Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Eram festas que envolviam instrumentos

musicais, danças e roupagens características; exibiam estandartes, coroavam seus reis e rainhas; com trovas e procissões, percorriam as ruas das cidades, homenageando os oragos de devoção. Seus aspectos podem ser comparados aos de outras regiões do Brasil, como as Congadas, em Minas Gerais, e os Cucumbis do Rio de Janeiro; ou os Cacumbis do Espírito Santo, o que indica uma tradição comum e um intenso processo de ressignificação do catolicismo oficial, já que se caracterizavam pela intercalação de temas católicos com uso de palavras africanas, o que permanece na formação do sincretismo religioso afro-brasileiro. O período em que os festejos geralmente aconteciam coincidia com as comemorações do Natal e Ano Novo.

O Grupo de Florianópolis era nominado “Cacumbi do capitão Amaro”, e era constituído em torno de Francisco Amaro Campos, natural de Biguaçu e residente em uma comunidade no Morro da Caixa D’água, no bairro do Estreito. A área teve sua ocupação efetiva na década de 1930, motivada pelo êxodo rural e o aumento da construção civil, “trazendo a promessa de empregos e uma vida melhor”. Nesta nova comunidade, marcada pelas relações familiares, constituiu-se o cacumbi, elemento cultural da cultura rural que se tornou um meio de solidariedade e sociabilidade que resiste, apesar do desestímulo causado pela falta de apoio da Igreja Católica.

A bandeira, com imagem de São Bendito ou Nossa Senhora do Rosário, sempre estava à frente da dança, levada pela porta-bandeira. Havia também o arché, sempre uma criança, responsável por recolher os donativos que eram recebidos durante o cortejo e a coroação dos reis.

Referências

ALVES, J. M. **Cacumbi**: um aspecto da cultura negra em Santa Catarina. Florianópolis: Ed. Da UFSC, coedição Secretaria da Cultura e dos Esportes de Santa Catarina, 1990.

ARAÚJO, F. N. **Tolerância, vigilância e repressão:** práticas socio-culturais africanas e crioulas em Desterro e litoral adjacente, c. 1845 – c. 1890. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2011.

ARAÚJO, H. R. de. **A invenção do litoral:** reformas urbanas e reajustamento social em Florianópolis na Primeira República. 1989. 216 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1989.

BAHIA, E. M. **Perfil de José Arthur Boiteux:** um construtor da cultura catarinense. Florianópolis, SC, 1994. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1994.

CARDOSO, F. H.; IANNI, O. **Cor e mobilidade social em Florianópolis:** aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional. São Paulo: Ed. Nacional, 1960.

CARDOSO, P. de J.; MORTARI, C. Territórios negros em Florianópolis no século XX. p. 90. In: BRANCHER, A., org. **História de Santa Catarina:** estudos contemporâneos. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1999.

CERRI, L. F. **Os conceitos de consciência histórica e os desafios da didática da História.** Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/viewFile/2133/1614>>. Acesso em: março de 2017.

DOMINGUES, P. Um desejo infinito de vencer: o protagonismo negro no pós-abolição. In: **Topoi**, v. 12, n. 23, jul.-dez. 2011, p. 118-139.

FONTÃO, L. Nos passos de Antonieta: escrever uma vida. In: **Anais do Congresso de educação básica:** aprendizagem e currículo. 2012.

Disponível em <http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/13_02_2012_11.01.11.6dcf92bc3d675d078e59e92a2ea922fe.pdf>. Acesso em: março de 2017.

GARCIA, F. Intelectuais negros no pós-abolição: associativismo negro em Florianópolis (1915 – 1925). In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH – São Paulo, julho 2011a.

_____. Negras pretensões: a presença de intelectuais, músicos e poetas negros nos jornais de Florianópolis e Tijucas no início do século XX. In: **Umbutu**, 2011b.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1984, p. 223-244.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

LEITE, I. B. Terra, território e territorialidade: três dimensões necessárias ao entendimento da cidadania do negro no Brasil. In: **Seminário América, 500 anos de dominação**. Museu de Antropologia da UFSC, 1990.

MACHADO, P. P. **Um estudo sobre as origens sociais e a formação política das lideranças sertanejas do Contestado, 1912-1916**. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas: UNICAMP, 2001.

MAMIGONIAN, B. G.; VIDAL, J. Z. (Org.). **História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MARIA, M. das G. **Imagens invisíveis de Áfricas presentes: experiências das populações negras no cotidiano da cidade de Florianópolis (1930-1940)**. Florianópolis, SC, 1997. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas., Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

PEREIRA, J. S.; ROZA, L. M. O ensino de História entre o dever de memória e o direito à história. **Revista História Hoje**. São Paulo, 2012. v. 1, nº 1, p. 89-110.

PINTO, A. F. M. **De pele escura e tinta preta**: a imprensa negra do século XIX (1833-1899). Brasília, 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UnB, Brasília, 2006.

RODRIGUES, A. L. **A religiosidade oculta**: o Estado Novo e as práticas religiosas dos descendentes de africanos em Florianópolis no período de 1937 a 1945. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História), UDESC, Florianópolis, 2000.

SCHUMAHER, S.; BRAZIL, É. V. **Dicionário mulheres do Brasil de 1500 até a atualidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

SILVA, J. dos S. **Sons que ecoavam no passado**: as festas de origem africana em Desterro na primeira metade do século XIX. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, p. 55.

_____. A dança do cacumbi: novo olhar sobre as festas afro-brasileiras e as vivências do pós-emancipação em Santa Catarina. In: **6º Encontro – Anais – Escravidão & Liberdade**. Florianópolis, 2013.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TRAMONTE, C.; FLEURI, R. M. **A pedagogia das escolas de samba de Florianópolis**: a construção da hegemonia cultural através da organização do carnaval. 1995. XI, 301f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1995.

_____.; SCHERER-WARREN, I.; BAASCH, S. S. **Com a bandeira e Oxalá:** trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Florianópolis, SC, 2001. XXIV, 322 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

A IDENTIDADE CURITIBANA E O DISCURSO SOBRE A INVISIBILIDADE DO NEGRO NA CULTURA POPULAR DA CIDADE

TATIANE VALÉRIA R. DE CARVALHO¹
VANESSA MARIA RODRIGUES VIACAVA²

Introdução

A presença de imigrantes europeus e os efeitos da modernização em Curitiba, na virada do século XIX para o XX, interferiram na construção da identidade cultural dessa capital. Além disso, a teoria do branqueamento e o Movimento Paranista criaram a ideia da Curitiba da cultura europeia; e o planejamento urbano e a caracterização do espaço curitibano europeizado contribuíram para um urbanismo utópico. É nesse contexto que o discurso disseminado criou a ideia de Curitiba como uma cidade de Primeiro Mundo, onde há ordem urbana e harmonia racial, e em que se valoriza o elemento europeu e se invisibiliza o negro.

Com essa perspectiva, este texto tem por objetivo discutir a identidade curitibana, problematizando a invisibilidade do negro

¹ Secretaria de Estado de Educação do Paraná (SEED/PR) e Universidade Positivo (UP).

² Secretaria de Estado de Educação do Paraná (SEED/PR).

por meio das manifestações culturais locais relacionadas ao universo afro-brasileiro: o Carnaval e o Movimento *Hip-Hop*.

Essas manifestações ocupam um lugar periférico no catálogo cultural da cidade, opondo-se a manifestações consideradas “autênticas e tradicionais”, normalmente associadas à cultura europeia, devido à valorização dos imigrantes na construção de um imaginário curitibano europeu, forjado desde o Movimento Paranista, de Romário Martins, até a imagem da “capital ecológica” dos governos Jaime Lerner, no fim do século XX.

Neste artigo, serão abordados o Carnaval e o Movimento *Hip-hop* curitibano, a fim de mostrar como essas manifestações populares de matriz africana são vistas, discriminadas e invisibilizadas na capital; e, por meio de duas músicas do *rapper* e compositor de samba-enredo “Big” Ernani, será mostrado como o discurso europeizado criado para Curitiba foi incorporado por parte dos agentes dessas manifestações culturais, silenciando o discurso sobre a representatividade do negro na capital paranaense e destacando a Curitiba ecológica e branca.

Identidade curitibana: do Paranismo ao Lernismo

Quando o Paraná deixou de ser parte da Capitania de São Paulo, em agosto de 1853, e passou a existir como unidade política e cultural, verificou-se a necessidade da criação de uma imagem/identidade para o Estado, logo para sua capital Curitiba, pois, conforme Brasil Pinheiro Machado (*apud* PEREIRA, 1998, p. 69), além de o Paraná ser um Estado de conformação recente na história do Brasil, ele não tinha particularidades relevantes geográfica, histórica ou humana.

Com o final anunciado da escravidão, a partir da década de 1870, um grande número de imigrantes europeus mudou o panorama da ocupação geográfica e racial do Paraná. Assim,

primeiramente, surgiu a ideia do branqueamento, que pretendia “clarear” a população do Estado, através da imigração, buscando criar uma identidade paranaense com a imagem do imigrante ideal: loiro, de olhos azuis. Acreditava-se que, com a chegada dos imigrantes europeus, seria estabelecida uma supremacia racial em que, por meio da mestiçagem, eliminar-se-iam os negros ou, pelo menos, os traços da negritude. O que não ocorreu! Iniciou-se, assim, a busca de uma nova identidade, porém, que reconhecesse a diferença e tivesse como ideia o progresso e o desenvolvimento social. Surgiu, então, no final do século XIX, o Movimento Paranista, que buscava, com o apoio de intelectuais, artistas, literatos, etc., criar uma imagem para o Paraná constituída por uma cultura e novas tradições regionais; e uma realidade simbólica e diferenciada, que englobasse os grupos étnicos presentes nesse estado, a fim de que estes participassem em harmonia da formação de um tipo ideal paranista: aquele que ama a terra.

No entanto, o modelo de civilização continuou a ser o europeu. Assim, entre os grupos étnicos paranaenses, o índio passou a ser visto como um nativo bravo e guerreiro e o negro passou a não existir na história paranaense (sob a alegação da pequena presença). A presença do negro na história oficial e nas representações artísticas da constituição da população do Paraná é praticamente inexistente. Esse determinismo racial pode ser considerado um dos ideais paranistas para a construção de um Paraná branco e diferente.

Em 1930, com o fim da revista *Ilustração Paranaense*, o Movimento Paranista perde força. Entretanto, suas ideias não se perderam com o fim da publicação, elas continuaram presentes no imaginário da população.

Entre 1960 e 1970, foi iniciado um projeto urbanístico que visava a um modelo de desenvolvimento planejado e à modernização de Curitiba, a fim de solucionar alguns problemas urbanos que haviam surgido. No entanto, esse projeto só foi concretizado, por meio da política de planejamento político-institucional, na gestão do arquiteto

e urbanista Jaime Lerner – prefeito entre 1971-1975, 1979-1982 e 1988-1992, e governador reeleito entre 1994-2002.

É na terceira administração de Lerner (1988-1992) que se tem a concretização de ações com enfoque para a ordem estética e uma política setorial voltada para o meio ambiente, que causaram impacto nacional e internacionalmente. Assim, esses investimentos, que tiveram o intuito de embelezar a cidade, resultaram em um aumento turístico e populacional, principalmente de migrantes e imigrantes, devido à publicidade criada para a cidade: *Curitiba, a cidade sorriso*. Portanto, foi a partir de 1990 que a cidade de Curitiba conseguiu destaque no Brasil e em outros países e se consolidou como a “Cidade que deu certo”, “Capital ecológica”, “Cidade de primeiro mundo”, que possui ordem urbana harmoniosa, sem conflitos sociais e raciais e um projeto urbanístico a ser seguido.

Indiretamente, é possível verificar que as modificações urbanísticas realizadas estão relacionadas ao Movimento Paranista e à valorização do elemento europeu, ou seja, o poder de persuasão simbólica das ideias paranistas foi mantido. Assim, hoje, passeando por Curitiba, encontramos vários monumentos que homenageiam os imigrantes: Bosque do Alemão; Museu de Arte Sacra da Arquidiocese de Curitiba, onde se encontram memórias dos primeiros portugueses; Portal Italiano e Memorial da Imigração Italiana, no bairro Santa Felicidade; Portal Polonês; Bosque João Paulo II e Monumento Semeador, que homenageiam a comunidade polonesa; Bosque de Portugal, onde existe o Memorial da Língua Portuguesa em Curitiba; Praça da Espanha; Praça da Polônia; Praça da Ucrânia; entre outros. Em relação à população negra, o único lugar que se refere a ela é a Praça Zumbi dos Palmares, na região periférica de Curitiba, ou seja, em um lugar isolado, fora da rota turística, sem visibilidade nos meios de comunicação. Essa praça só reforça a invisibilidade do negro e o seu lugar em Curitiba: na periferia.

Assim, cabe dizer que o sucesso do planejamento urbano de Curitiba contribuiu e muito para a ideia de ela ser uma das melhores

idades do mundo para se viver: “cidade de primeiro mundo”, “capital da qualidade de vida”. Isso porque, segundo Oliveira (2000, p. 186), a “maioria dos seus pobres não se encontra no núcleo, mas espalhada pela sua periferia, confirmando a funcionalidade do papel desempenhado pelos municípios vizinhos na absorção de mazelas sociais e ambientais”.

Portanto, a imagem criada pelos paranistas, ao longo do tempo, foi sendo atualizada, reciclada e reforçada. Verifica-se que os ideais foram materializados no planejamento urbano (centro *versus* periferia) e no espaço urbano de Curitiba (arquitetura, parques, bosques, portais, todos baseados na cultura europeia). E esse ideário fixado e apreendido pela população paranaense/paranista, ainda hoje influencia os discursos das manifestações populares de matriz africana, como o Carnaval e o Movimento *Hip-Hop* curitibano.

Cultura popular em Curitiba: Carnaval e *Hip-Hop*

Segundo Néstor García Canclini (2008), uma manifestação popular constitui-se de processos complexos e híbridos que utiliza como signos de identificação elementos de diferentes classes e nações. Nesse sentido, manifestações artísticas, enquanto expressões do elenco das *culturas populares*, não se referem a uma manifestação fechada em si mesma, porque se relacionam com os mais diversos agentes e circulam em múltiplos contextos sociais. Ou seja, as culturas populares possuem uma grande interação entre diversos grupos sociais, desde fins da Idade Média, de acordo com o historiador Peter Burke (2010).

Em Curitiba, tanto o Carnaval quanto o Movimento *Hip-Hop* podem ser elencados como exemplos de cultura popular nos termos destacados por Canclini e Burke, pois utilizam recursos estéticos externos ao que o senso comum denomina como “cultura tradicional”

ou “pura”. Essa propriedade híbrida não é exclusiva dos gêneros samba e *rap*, mas, no contexto de Curitiba, onde a identidade da cidade se construiu a partir de discursos que valorizam as etnias europeias, essas expressões artísticas passam a ser classificadas como inferiores, periféricas e que não representam a cidade como um coletivo imaginado, como podemos ver a seguir.

O carnaval de Curitiba

O desfile das escolas de samba de Curitiba costuma ser denominado pela imprensa local como um evento “feio e pobre”. A cada ano, os jornais e as reportagens de televisão apresentam pesquisas sobre a relação dos curitibanos com a festa carnavalesca. De acordo com esses resultados, a população curitibana não se mostra totalmente contra os desfiles das escolas de samba da sua cidade. No entanto, faz pouca (ou nenhuma) questão de prestigiar o evento organizado pela prefeitura municipal através da Fundação Cultural de Curitiba (FCC). Os meios de comunicação do estado do Paraná preferem enfatizar o imenso fluxo de carros rumo ao litoral do Paraná e Santa Catarina, bem como os carnavais ao “estilo baiano”, nos balneários paranaenses. Nos últimos 18 anos, a cidade de Curitiba vivencia outras experiências carnavalescas, o chamado o *psycho carnival*, *Zombie Walk Curitiba*, *CWB Eletronic Carnival*.

Embora a capital paranaense não se apresente como um polo do samba no contexto nacional e não possua um espaço definido como “sambódromo”, existem escolas de samba, ritmistas, compositores e passistas, e esses sujeitos desfilam na avenida ao som de samba-enredo e participam de um concurso organizado pela FCC. Dessa forma, não é correto afirmar que “Curitiba não tem carnaval” ou “não combina” com a festa carnavalesca, conforme afirmam alguns jornalistas e reconhecidos escritores da cidade. O senso comum

sugere como “verdadeiro” o carnaval relacionado a um modelo estético de “carnaval espetáculo” das escolas de samba cariocas ou paulistanas do grupo especial. E, como as escolas de samba de Curitiba não se assemelham às de dimensões “colossais” do Rio ou de São Paulo, são compreendidas como “falsas”, ou meras cópias de um modelo externo. Essa oposição entre o verdadeiro e o falso trata-se apenas de uma observação preliminar, mas que sugere possibilidades de reflexão, especialmente sobre as noções de *tradição* e de *cultura popular* no espaço urbano.

A antropóloga Selma Baptista conseguiu expressar como essas visões negativas se conectam a um preconceito de classe e de cor. Segundo Baptista (2007), os movimentos para acabar com o Carnaval curitibano são constantes na mídia. Além de ser caracterizado como “carnaval polaco” pela sociedade, os sambas carnavalescos também recorrem a esse discurso negativo para realçar o “mau jeito” dos passistas e das baianas brancas, e das baterias sem ritmo; “uma explícita estratégia de ocultamento da população negra de Curitiba, conjugada a outro muito recorrente: o de classe social” (BAPTISTA, 2007, p. 7).

Nas primeiras décadas do século XX, o carnaval de Curitiba se caracterizava pelos bailes de carnaval, que possuíam um caráter nitidamente excludente. O acesso a essa forma de sociabilidade e divertimento se fechava em “nichos étnicos”. E o espaço do corso na Rua XV de Novembro era uma continuidade dos festejos dos clubes, para os menos privilegiados da capital paranaense admirarem o luxo e a sofisticação do carnaval dos ricos. Dessa forma, durante o “primeiro carnaval” de Curitiba, observados e observadores delimitavam as fronteiras sociais entre ricos e pobres.

A partir dos anos 1940, o carnaval de Curitiba passou por mudanças, em especial no ano de 1946, quando a cidade presenciou a chegada de uma formação carnavalesca denominada escola de samba. A *Colorado* foi organizada por pessoas simples, moradoras de uma região humilde da cidade, a extinta Vila Tassi. Essa comunidade

passou a se organizar como escola de samba ainda em 1944 e, dois anos depois, rumou para a Rua XV de Novembro para mostrar seu samba, sua batucada. As demais escolas de samba de Curitiba dessa “primeira geração” se formaram a partir de blocos carnavalescos ou se organizaram a partir de grupos de jovens formados nos clubes sociais e esportivos.

As escolas de samba da “primeira geração” do carnaval curitibano se definiram a partir de duas matrizes diferenciadas. As escolas de samba *Embaixadores da Alegria*, *Não Agite* e *D. Pedro II* passaram a se definir enquanto escolas como desdobramento de blocos carnavalescos formados e sediados em clubes sociais. Apenas a escola *Colorado*, da “primeira geração”, apresentou uma origem diferenciada e jamais foi bloco, antes de se tornar escola de samba.

Em 1971, as escolas de samba de Curitiba deixaram de desfilarem na Rua XV de Novembro, sendo o concurso transferido para a Avenida Marechal Deodoro da Fonseca. Além do significativo aumento de escolas de samba, algumas delas passaram a comportar um volume muito maior de componentes. Duas grandes escolas (*Embaixadores da Alegria* e *Mocidade Azul*) registraram mais de mil componentes. Outro ponto marcante dos carnavais, nos anos 1980 e 1990, foi a presença de blocos carnavalescos. Nesse período – considerado de modernização para alguns – os critérios de julgamento do desfile e a negociação do repasse de verba da prefeitura passaram a ser definidos na articulação entre a *Associação das Escolas de Samba* e a *Fundação Cultural de Curitiba*.

Os desfiles continuaram na Avenida Marechal Deodoro até 1998, quando houve forte pressão de moradores dos prédios residenciais da região, que reclamavam da suposta “baderna” e da sujeira deixada pelos foliões. Como solução provisória, a FCC transferiu o desfile para a Rua João Negrão, no bairro Rebouças. Logo em seguida, em 1999, o concurso passou a se realizar na Rua Cândido de Abreu, região do Centro Cívico, com a possibilidade de um maior número

de arquibancadas e de não atrapalhar o tráfego, mas que afastou o desfile do centro da cidade. Além disso, na rua escolhida, que tem o Palácio do Governo às costas, existe uma curva, e o restante da reta possui um saliente desnível, não sendo muito adequada para desfile. Assim, a nova rota carnavalesca desgostou todas as escolas.

A transferência do desfile carnavalesco se insere num contexto mais amplo de *crises* mal resolvidas entre escolas de samba e a FCC. Assim, como procuramos demonstrar, a saída do desfile da Avenida Marechal Deodoro expressa a *crise* de mediação provocada pela desarticulação da entidade representativa e o esvaziamento de funcionários carnavalescos nos quadros administrativos da prefeitura. O ano de 2014 ficou na memória foliã como o ano da volta do desfile carnavalesco à Avenida Marechal Deodoro da Fonseca. Poucos meses antes do carnaval, a FCC, em seu *site* oficial e nas redes sociais, anunciou o retorno dos festejos carnavalescos da cidade para essa avenida – a reivindicação histórica estava sendo atendida. Mas, ainda assim, sua visibilidade é secundária, diante das outras manifestações populares agora presentes no carnaval curitibano.

O Hip-Hop em Curitiba

Outra cultura popular invisibilizada da cidade de Curitiba é o Movimento *Hip-Hop*. Este movimento surgiu na década de 1970, nas periferias dos centros urbanos dos Estados Unidos da América. Ele se caracteriza por ter quatro elementos artísticos do *Hip-Hop*: o *rap* (*rhythm and poetry*), constituído pelo MC (mestre de cerimônia, cantor), que é a consciência e o cérebro; o DJ (*disc jockey* ou *dee jay*), que é a alma, a essência e a raiz da expressão musical-verbal da cultura; o *graffiti*, que representa a arte, expressa por desenhos coloridos feitos por grafiteiros nas ruas das cidades; e o *break*, que se constitui na dança de rua.

No Brasil, o Movimento *Hip-Hop* chegou em 1980, no estado de São Paulo e rapidamente se expandiu para outras cidades. Foi também em 1980 que esse movimento surgiu em Curitiba. E, como em São Paulo, iniciou por meio do *break* – grupos se encontravam e faziam apresentações na marquise do Shopping Itália. Em 1990, esse evento já não estava tão forte. No entanto, foi nesse ano que surgiu a primeira banda de *rap* curitibana: Projeto Niggaz. Somente a partir de 1994 esse movimento começou a ter destaque na cena curitibana, ganhando raiz e crescendo anualmente, a partir de 1997.

Atualmente, observa-se que esse movimento existe nas periferias de diversos países do mundo e se caracteriza por se consolidar em espaços urbanos parecidos: localidades periféricas, habitadas por sujeitos que vivem em condições de violência, pobreza e discriminação. Os jovens perceberam que através da arte podiam transformar a realidade que viviam, expondo as necessidades da periferia, seus ideais e conseguindo força para lutar contra as injustiças sociais e raciais sofridas – “nesse sentido, o *hip hop* tornou-se ao mesmo tempo artístico, político e ideológico” (SOUZA; FIALHO; ARALDI, 2005, p. 19).

Segundo Souza (2003, p. 59), o *rap*, um dos elementos do Movimento *Hip-Hop*, possui características globais: problematizar a situação da população da periferia, vítima de preconceito racial e social e da violência, ou seja, dos excluídos socialmente. “O palco do *rap* é, por excelência, a rua, não-lugar, metáfora ou parábola da desterritorialização do ‘todo-cidade’ [...]” (CONTADOR, 2001, p. 117). É nesse local, excluído do restante da cidade, que nasce o discurso do *rap*, que dá corpo às histórias, protesta e critica, construindo, definindo e validando, assim, a identidade desse movimento, mais especificamente, do *rap*, enquanto forma de expressão artística e performativa.

Por estar vinculado a um espaço marginal, excluído da cidade, o Movimento *Hip-Hop* é muito discriminado. Como resposta social

a este movimento, os grupos que detêm o poder na sociedade associaram a imagem dos *hip-hoppers* a jovens delinquentes. Além disso, a vestimenta utilizada tornou-se estereótipo de usuários de droga e de assaltantes. Outros fatores para discriminação estão relacionados a sua história inicial no Brasil, marcada pela utilização de meios ilegais (pichação) para divulgar a sua existência, e a forte relação do *rap* com o universo prisional.

O *rap* possui vários estilos; além de letras questionadoras e, dependendo do estilo, agressivas, possui uma linguagem própria, certo código interno, em que são utilizadas, muitas vezes, gírias ou novos signos linguísticos para falar da realidade. Outra característica, que parece ser global, tem relação ao fato de o *rap* se empenhar em ser local, buscando sempre falar dos interesses da comunidade de origem (favela, periferia) dos *rappers*. Cabe destacar, também, que o *rap* propõe uma visão estereotipada dos espaços, geograficamente circunscritos a centro *vs.* periferia.

Esse estilo musical ainda se caracteriza por se identificar com o ambiente em que o *raper* vive. Assim, o *rap* curitibano tem uma identidade própria que também foi/é influenciada por questões da história paranaense. Além disso, em Curitiba, em pesquisas realizadas por Souza (2003), verifica-se que a questão racial não é tratada pelos *rappers* nas letras de música. Para eles, a questão principal é o combate à pobreza, às questões sociais, visto que, na periferia, esses problemas são iguais tanto para negros como para brancos. A discriminação não é contra o negro, mas sim contra o pobre.

Portanto, o Movimento *Hip-Hop* curitibano, ao contrário dos de São Paulo e Rio de Janeiro, onde “preto é preto”, “branco é branco”, não se vê como um grupo excluído por causa da questão racial. Talvez isso seja um resquício da própria invisibilidade do discurso sobre o negro na “capital europeia”.

“Big” Ernani e o discurso da identidade curitibana

A cultura nacional pode ser considerada um discurso, “um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2006, p. 50). É a partir dessa produção de sentidos sobre a Nação – obtidos em sua história (que liga passado e presente) e na construção de sua imagem –, e da identificação do indivíduo com ela, que as identidades são construídas.

Segundo Hall (2006), as diferenças entre as nações estão na maneira como são imaginadas. Assim, a cultura nacional pode ser imaginada a partir de narrações, de estratégias representacionais utilizadas para se construir uma identidade. É nessa perspectiva que a identidade regional do Paraná, e a de Curitiba, foi criada.

Desse modo, tendo em vista esse processo de identidade, por meio do samba-enredo e do *rap* é possível verificar um discurso em que as representações associadas aos integrantes do Carnaval e do Movimento *Hip-Hop* estão em conflito com outras de grande repercussão no imaginário coletivo curitibano, o discurso criado pelo Movimento Paranista.

O que se verifica é que o discurso da cidade imaginada influenciou muitas gerações, entre elas as que vivem nas periferias e que hoje ocupam lugares de destaque no Carnaval e no *hip-hop* curitibano, como o *rapper* e compositor de samba-enredo “Big” Ernani.

No cenário musical do *rap* curitibano, Ernani atua desde 2000 e no samba esteve até 2015, na escola de samba do bairro Santa Quitéria, a *Embaixadores da Alegria*, na ala de compositores e também como ritmista da bateria, a “Locomotiva Vermelha” (recebe esse apelido pelo ritmo acelerado dos sambas enredo). Em 2016, passou a integrar a rival *Mocidade Azul*, escola do bairro Fazendinha.

Das músicas compostas por “Big” Ernani, para exemplificação da apreensão do discurso identitário de Curitiba, destacamos duas. A primeira é o samba-enredo “A paz é verde – Reverencia a sagrada terra e clama pelo fim da destruição”. Esta música foi selecionada para o desfile do carnaval da escola de samba *Embaixadores da Alegria*, de 2010. Ela é uma releitura de uma composição encomendada por um grupo da prefeitura para o projeto do “Piá ambiental”. A escola de samba havia sido convidada para fazer uma apresentação para o *Greenpeace* em 2004, mas a proposta acabou por não dar certo e o samba foi arquivado, até ser adaptado para o desfile.

Quadro 1 – Samba-enredo

<p><i>A paz é verde – Reverencia a sagrada terra e clama pelo fim da destruição</i></p> <p><i>Big Ernani – Samba-enredo</i></p> <p>“Olhos de fogo” a velha índia Da “tribo cree” Em meio à “flora” e à “fauna”... profetizou Uma terra então doente, pássaros no chão Mares escuros, os peixes mortos... “Destruição”</p> <p>Surgem os “guerreiros do arco-íris” Ensinando o branco a “reverenciar” Escutando ecos infelizes Minha gente para pra pensar (refrão)</p>	<p>Venha embarcar Com a <i>Embaixadores</i> no “navio” Que salva o mundo E também nosso Brasil...</p> <p>Hoje... na Cândido de Abreu “a paz é verde” E o guerreiro sou eu (Bis)</p> <p>É “ecológica” a “conscientização” Em busca da preservação (refrão)</p>
--	---

Fonte: VIACAVA, Vanessa M. Rodrigues. **Samba quente, asfalto frio**: uma etnografia entre as escolas de samba de Curitiba. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010 (p. 123-124).

A segunda é o rap “Pique Jardineiro”, de 2010. “Big” Ernani começou no *Hip-hop* como integrante do grupo Art. de Rua. No período de 2006 a 2009, “Big” Ernani passou a trabalhar na produção de seu primeiro CD solo, intitulado “Quem acredita sempre alcança”. A música “Pique Jardineiro” seria então a música de trabalho, que retrata o caminho para um mundo melhor, por meio de metáforas relacionadas ao meio ambiente. É também em 2010 que ele recebe, da Câmara Municipal de Curitiba, uma comenda por sua relevante atuação em prol da cultura *Hip-Hop* em Curitiba.

Quadro 2 – Rap

<p>Pique jardineiro</p> <p><i>Big Ernani – Rap</i></p> <p>Se esse mundo fosse meu, mandava plantar Amor no coração do homem pra ele não matar Aí que tá, o mundo é de todos nós Por isso eu canto, encanto e planto a minha voz Microfone é o regador, água a rima Composta por fluídos positivos que dão autoestima Cada verso, cada palavra São gotas de carinho que molham mentes aumentando a safra De pessoas preparadas pro retorno O filho irá voltar, pai verá lá do trono A glória restaurada aqui na terra O bem vencendo o mal Muita paz, menos guerra</p>	<p>Meio ambiente 100% mais florido Crianças brincando nas pracinhas, curtindo Escorregador, trepa-trepa e carrossel Aviãozinho, só se for aquele de papel Aí, tive um sonho, nele vou firmar Bens materiais não são mais fortes que o ato de amar Alegria, sentimento magnífico Vai de um gol no estádio até um palhaço no circo Que faz de nossas vidas uma festa É hora de mudar, mas pra gente o que resta Resta cultivar a semente de um futuro bom Já comecei através do meu som</p> <p>Seiva no caule sangue na veia O asfalto virou jardim As calçadas aqui são canteiros E eu sou pique jardineiro até o fim</p> <p>[...]</p>
--	---

Fonte: Transcrição da música de BIG ERNANI “Pique Jardineiro”. In: Quem acredita sempre alcança. Curitiba: Studio Kontratak, 2010. 1 CD. (Duração: 5min21s)

O *samba-enredo* e o *rap* são expressões do discurso do Carnaval e do Movimento *Hip-Hop*. O discurso dessas expressões artísticas possibilita remeter à realidade de seus integrantes por meio das marcas ideológicas (históricas e sociais) enunciadas. Portanto, podemos dizer que o Carnaval e o Movimento *Hip-Hop* curitibano são atravessados pela identidade curitibana, e isso pode ser percebido nas produções de “Big” Ernani, que parece ter incorporado o discurso da Curitiba ecológica e branca, visto que ambas as músicas têm como destaque um tema que pode ser associado ao *slogan* “Curitiba, capital ecológica”, tão disseminado nas décadas de 1990.

O que se percebe é que tanto o *samba-enredo* quanto o *rap*, manifestações populares de matriz africana, são invisibilizados na cidade, ou por meio do silenciamento, ou por serem inferiorizadas como lugar de preto e pobre, ou por já estar embutido no imaginário do povo curitibano, logo, dos integrantes dessas manifestações, o discurso construído de Curitiba cidade europeia, em que o negro não existe!

Assim, essa ausência no discurso revela muito mais do que cala, funcionando quase como uma denegação da questão.

Considerações finais

Devido à imigração, o povo paranaense/curitibano passou a ser caracterizado como heterogêneo. No entanto, a imagem que imperava, e ainda hoje impera, é de um povo com característica europeia. Além disso, para ajudar a conservar essa imagem, temos o planejamento urbano e ambiental (monumentos, praças, portais) construído para homenagear os imigrantes europeus. Nesse contexto, Curitiba passou a ser conhecida como “Cidade europeia”, “Cidade modelo”, “Capital ecológica”, “Cidade de Primeiro Mundo”, onde se tem uma harmonia social e racial e um planejamento urbano ideal.

Assim, verifica-se que o mito da ausência do negro no Paraná foi estabelecido há anos pela sociedade paranaense, principalmente a curitibana. Isso pôde ser verificado por meio da representatividade de “Big” Ernani, músico que transita tanto no Carnaval quanto no *Hip-Hop* – manifestações relacionadas à periferia, ao pobre e “preto”, mas que na capital difundem o discurso imaginário, quando retratam Curitiba como “cidade ecológica”. Ou seja, tanto o Carnaval quanto o Movimento *Hip-Hop* curitibano apresentam uma manifestação/identidade local, seja no que manifestam (discurso da identidade curitibana), seja no que calam (discurso sobre o negro e os problemas sociais da cidade).

Essa disseminação do discurso criado para a identidade curitibana, que nega o negro, bem como as manifestações populares ligadas a ele, como o Carnaval e o Movimento *Hip-Hop*, além de confirmar o mito da ausência do negro no passado, faz permanecer esse mito no futuro. Quando a sociedade curitibana nega a existência do negro e tenta invisibilizar suas manifestações populares, ela tenta negar o outro lado de Curitiba: a periferia, bem como esconder o preconceito e a ideologia da elite paranaense e curitibana, que busca valorizar o branco, em detrimento ao negro.

Portanto, verifica-se que o discurso europeizado foi incorporado pela sociedade curitibana e sobrepõe-se ao discurso sobre o negro, bem como suas manifestações populares, silenciando, assim, o discurso sobre a representatividade do negro na capital paranaense.

Referências

BAPTISTA, S. **Carnaval curitibano**: cidadania, cultura popular, etnicidade e políticas públicas de cultura. Relatório de pós-doutorado, USP. São Paulo, 2005/2007. p. 7.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna**: Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2008. p. 221.

CARVALHO, T. V. R. de. **A identidade do movimento Hip-Hop curitibano a partir da análise do discurso de letras de música de Rap**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2011.

CONTADOR, A. C. A música e o processo de identificação dos jovens: negros portugueses. **Sociologia**, n. 36, set. 2001, p. 109-120. Disponível em: <www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/spp/n36/n36a05.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2011.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

OLIVEIRA, D. de. **Curitiba e o mito da cidade modelo**. Curitiba: UFPR, 2000. (Pesquisa; n. 48).

PEREIRA, L. F. L. **Paranismo**: o Paraná inventado. Cultura e imaginário no Paraná da 1ª República. 2. ed. Curitiba, PR: Aos quatro ventos, 1998.

SOUZA, J.; FIALHO, V. M.; ARALDI, J. **Hip Hop**: da rua para a escola. Porto Alegre, RS: Sulina, 2005. (Coleção Músicas).

SOUZA, Marcilene Garcia. **Juventude negra e racismo**: o movimento hip hop em Curitiba e a apreensão da imagem de “Capital Europeia” em uma “harmonia racial”. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2003.

VIACAVA, V. M. R. **Samba quente, asfalto frio**: uma etnografia entre as escolas de samba de Curitiba. Dissertação [Mestrado] – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010.

CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS NEGROS NA ESCOLA DO TEATRO BOLSHOI NO BRASIL, DE JOINVILLE/SC: PRESENÇAS VISÍVEIS, PROJETOS E PERSPECTIVAS DE VIDA ATRAVÉS DA DANÇA

JESSE DA CRUZ¹

JERUSE ROMÃO²

Introdução

Este trabalho é uma pesquisa original, no que diz respeito à formação técnica em dança com o olhar focal para crianças, adolescentes e jovens negros(as), com características étnicas/fenotípicas negro-africanas, como cor da pele, cabelos, estruturas fisiológicas, dentro da renomada e internacional Escola do Teatro Bolshoi no Brasil (ETBB)³, com objetivo de compreender quais são, nas presenças visíveis, os projetos e perspectivas de vida através da dança para os bailarinos negros em formação.

¹ Mestrando em Educação, professor e coreógrafo convidado da ETBB, faz parte do corpo docente da Universidade de Brusque e da Universidade Regional de Blumenau.

² Pedagoga, Mestre em Educação.

³ ETBB, sigla que define o nome completo da Escola do Teatro Bolshoi no Brasil. Será utilizada durante o trabalho como forma de identificação do espaço.

Com a proposta de responder ou articular mais curiosidades para futuras pesquisas a respeito do corpo negro na formação técnica em dança, em torno do artista/atleta de alta *performance* ou alto rendimento⁴, o trabalho vem abordando questões com que nos deparamos no mundo da arte, como o embranquecimento de algumas danças negras, ou que tiveram origem em senzalas, e afro-ameríndias pela América Latina, como o Tango (Argentina), Lundu (Norte do Brasil), Cumbia (Colômbia), entre outras. Assim como aborda o pertencimento dessas crianças, adolescentes e jovens negros(as) no Balé Clássico e na Dança Contemporânea, num universo majoritariamente branco, com características estéticas padronizadas e perfis históricos, claro, europeus e excludentes.

Escola do Teatro Bolshoi no Brasil (ETBB)

A ETBB situa-se na cidade de Joinville, estado de Santa Catarina. É a única filial do famoso Teatro Bolshoi da Rússia, conhecido pela minuciosa metodologia Vaganova no ensino do Balé Clássico, atuando desde 2000 e proporcionando o conhecimento e o ensino do Balé Clássico, Dança Contemporânea e disciplinas complementares para a formação de artistas da dança.

Tem como aprendizes crianças, adolescentes e jovens vindos de diferentes estados brasileiros e do exterior, ressaltando seu compromisso social, técnico e cultural para a comunidade latino-americana na formação de artistas de grande nível técnico e artístico.

A ETBB é uma instituição com personalidade jurídica de direito privado, sem fins lucrativos, que tem apoio da Prefeitura Municipal

⁴ Definição utilizada para sujeitos que praticam no mínimo quatro horas da mesma atividade por dia, por exemplo, a dança, com o intuito de aprimoramento técnico, buscando um melhor desempenho e índices atléticos.

de Joinville. É mantida pelo Governo do Estado de Santa Catarina e pelos chamados “Amigos do Bolshoi”, empresas e pessoas físicas socialmente responsáveis que apoiam o projeto através de serviços prestados, concedendo dessa forma bolsa de 100% para todos os alunos atualmente matriculados e outros diferentes benefícios, como alimentação, uniforme, transporte (van ou passe de ônibus), recuperação, assistência-social, assistência médica, entre outros. É apoiada também através de patrocínios por leis de incentivo à cultura, municipais, estaduais e federais.

A Escola do Teatro Bolshoi tem suas atividades educacionais credenciadas junto ao Ministério da Educação (MEC), estando os cursos aprovados pelo Conselho Estadual de Educação e pela Secretaria Municipal de Educação, conforme as resoluções abaixo:

Curso Básico em Dança Clássica – autorizado pelo COMED (Conselho Municipal de Educação), resolução nº 021/07. Neste curso, nenhuma criança necessita saber alguma coisa, servindo como forma de incentivo e educação cultural, com duração de cinco anos.

Curso Técnico de Nível Médio em Dança Clássica – parecer CEDP nº 188, aprovado em 14/09/2009. Curso concomitante com o Ensino Médio regular, qualificando tecnicamente os alunos para o mercado de trabalho, com duração de três anos.

Curso Técnico de Nível Médio em Dança Contemporânea – parecer CEDP nº 349, aprovado em 29/09/2009. Tornou-se uma possibilidade para ingressos de desenvolver outros tipos de trabalho na área artística, com duração de três anos.

A seleção

Todos os anos, a ETBB realiza seleção para bolsas de estudo no Brasil e em países da América Latina, com diferentes métodos e

iniciativas inovadoras e acessíveis à comunidade brasileira. O anúncio com as informações para a seleção é feito em formato de edital, organizado e divulgado pela equipe de marketing da instituição através do site⁵ e em suas páginas sociais oficiais, com todas as informações necessárias para o processo. Todo ano, no mês de outubro, em Joinville, ocorre sua última etapa de seleção, conforme veremos em seguida, para ingresso de novos alunos para os cursos básico (a partir de nove anos) e técnico (concomitante ao Ensino Médio) em dança clássica e dança contemporânea.

O processo seletivo para ingressar na ETBB compreende três etapas:

A primeira etapa é Motivacional: é o primeiro contato de crianças e adolescentes com a ETBB e também com o universo da dança. A participação dos professores da rede pública e de arte-educadores é fundamental para estimular os futuros candidatos. Nesta etapa, o foco é voltado para alunos da rede pública e particular do município de Joinville.

A segunda etapa é a Pré-seleção: etapa que antecede à Seleção Oficial Nacional da Escola Bolshoi, que acontece no mês de outubro, na sede da instituição. Esse processo é um meio inovador para acessibilidade de crianças e adolescentes de todo o país e de países da América Latina. A pré-seleção é quando a equipe formada pelo núcleo artístico, como professor de dança e professor de música, ou a equipe do núcleo de saúde, como fisioterapeuta e preparador físico, vão até alguma cidade do país, abrangendo Norte, Nordeste, Sul, Centro-Oeste e Sudeste.

Nesta etapa (Pré-seleção ou Indicação – estadual), a equipe de seleção se desloca para a cidade em que, na ocasião, são oferecidas vagas para ambos os sexos (masculino e feminino), para candida-

⁵ Site do Bolshoi: www.escolabolshoi.com.br.

tos nascidos nos anos preestabelecidos (conforme especificado no edital). Os concorrentes passam por uma bateria de exercícios que analisam as habilidades físicas⁶ e artísticas⁷, como flexibilidade⁸, projeção cênica⁹, postura¹⁰ e biótipo¹¹. Nessa pré-seleção, já é diagnosticado quem tem possibilidade de ingressar na instituição, sempre levando em consideração as questões anatômicas, já que a metodologia Vaganova e o processo do artista/atleta de alto rendimento requer um biótipo diferenciado e pré-preparado para a compreensão metodológica.

Nesta fase da pré-seleção ou indicação o candidato aprovado é encaminhado para a Seleção Nacional, realizando dessa forma uma culminância cultural na cidade de Joinville, onde todos os pré-selecionados e indicados de todas as regiões brasileiras se encontram.

A terceira etapa é a Seleção: etapa presencial, que se divide em: Médico-fisioterápico¹². Os candidatos passam por avaliação com médicos e fisioterapeutas para atestarem as condições para a prática da dança. São analisadas musculatura, articulações, desvios posturais, habilidades físicas, motoras, sinais vitais (frequência cardíaca respiratória), percentual de massa corpórea e somatotipo¹³.

⁶ Condicionamento corporal como boa formação óssea, não ter nenhuma lesão que poderá impossibilitar a conclusão da formação técnica, entre outros.

⁷ Identificar se o candidato tem alguma habilidade além da dança, para sua complementação como um artista. Portanto, o candidato pode cantar, interpretar, jogar capoeira, outros esportes e até mesmo outra modalidade de dança.

⁸ Hiperalongamento muscular de partes do corpo, importante para a formação do bailarino, como pés, coluna, rotação do quadril, entre outros.

⁹ Termo utilizado para a disposição do corpo na cena, no palco em frente ao público, sendo trabalhado o carisma, presença, desinibição, entre outros, utilizando técnicas de teatro com essa finalidade.

¹⁰ Posição correta anatômica do corpo.

¹¹ Características necessárias para ser um artista de alto rendimento.

¹² pa que verifica as questões anatômicas e de saúde.

¹³ Técnica de estudo que consegue diagnosticar a probabilidade de crescimento do ser humano.

Além de habilidades específicas para o balé clássico, como abertura de quadril (rotação externa) e flexibilidade.

Após as medições, os jovens candidatos fazem exercícios que testam sua capacidade motora, força, musculatura e articulações, como pular o mais alto que conseguem com os dois pés juntos, encostar o corpo no chão com as pernas dobradas na posição “sapinho” e alongar a perna para cima. É dessa forma que será possível avaliar se os aspirantes a bailarinos terão capacidade física não só para aprender o Método Vaganova¹⁴, programa de estudos russo utilizado pela ETBB, mas para alcançar os padrões da instituição, que se assemelham aos de atletas de alto rendimento.

Como procedimento, os candidatos participam da parte artístico-musical¹⁵ e cognitiva¹⁶. Profissionais da escola avaliam quesitos de musicalidade, força, projeção cênica e desempenho intelectual dos candidatos, através de exercícios que utilizam ritmo e instrumentos musicais, como flauta doce.

Se o candidato apresenta conhecimento prévio em dança, realizará uma aula de balé clássico e uma avaliação física. São observados o nível técnico, equilíbrio, musicalidade, giros, saltos e elasticidade do candidato, além do uso das sapatilhas de ponta para as meninas.

A cada dia da seleção nacional, sai a lista de aprovados para a próxima etapa. A lista é fixada na porta de vidro da escola. Candidatos e familiares ficam do lado de fora, torcendo, gerando enormes emoções. Após todas as baterias de exames e testes, a lista final é disponibilizada novamente, ressaltando que todas as informações se encontram no site da escola, mostrando a veracidade da seleção.

¹⁴ Metodologia criado pela bailarina russa Agrippina Vaganova para o ensino da técnica do Ballet Clássico.

¹⁵ Análise do desempenho em relação a ritmo, harmonia, musicalização de ouvido e corporal.

¹⁶ Reflexo importante para o bailarino, conseguindo relacionar a teoria e a prática.

Outra forma de ingressar como aluno na ETBB é no mês de julho, por ocasião do Festival de Dança de Joinville, com a realização de audição, na própria sede, aproveitando o grande número de bailarinos que a cidade recebe neste período. Esses bailarinos podem ingressar de forma imediata ou ser indicados para a seleção nacional, com os indicados e os pré-selecionados durante o ano letivo.

Após a aprovação, inicia-se outra luta e angústia para os novos alunos da ETBB, em torno de sua permanência na cidade. Onde essas crianças, adolescentes e jovens irão ficar durante o estudo na ETBB? Com quem morarão? Quem custeará suas despesas? Como se manter?

A ETBB oferece toda a parte técnica de forma gratuita, como alimentação balanceada, fisioterapia, nutricionista, psicóloga, professores de dança método Vaganova, pianista, professores de música, orientação pedagógica. Porém, a moradia externa é individual, e cada família encontra formas distintas de custear a permanência do estudante.

É neste momento que surge o papel, de grande importância para completar o início da vida de bailarino em formação, das chamadas “Mãe¹⁷ Social ou Família Social”. São pessoas que abrigam e recebem esses estudantes, administrando a casa; realizando e organizando as tarefas pertinentes; atendendo, assistindo e orientando aqueles que estão sob seus cuidados. A ideia é que a atuação da mãe/família social se aproxime ao máximo do tratamento biológico, oferecendo um ambiente familiar e acolhedor, atendendo todas as necessidades daquele que está sob seus cuidados.

Após o início, este projeto, que teve como referência outros esportes de alto rendimento, onde crianças, adolescentes e jovens

¹⁷ Realizam o papel da mãe genitora para que o bailarino possa dar continuidade aos estudos.

também iniciam suas vidas profissionais ou semiprofissionais precocemente, estendeu-se a outras famílias, principalmente para mulheres que já haviam criado seus filhos, sobrando um tempo maior para a nova tarefa, e que decidiram fazer deste processo de abrigo um trabalho. A dedicação exige tempo integral: no cuidado da casa, na alimentação e na educação dos “filhos”. Assim como no balé, a disciplina e o respeito fazem parte da vida das pessoas, e é desta forma que essas mulheres tentam transformar a difícil missão de educar em amor.

A escrita deste trabalho compreende o universo dos(as) bailarinos(as) negros(as) na formação técnica de alto rendimento em dança, e aborda questões como gênero na dança, o corpo negro no ambiente da dança clássica e contemporânea, os preconceitos na trajetória de formação e pós-formação, as mudanças de fenótipos para o enquadramento nos parâmetros do balé de alto rendimento, entre outros aspectos.

Com o objetivo de identificar as relações das crianças, adolescentes e jovens negros(as), diretas e indiretas, na formação técnica em dança na ETBB, foi elaborado, neste primeiro momento do estudo, um questionário semiestruturado contendo 11 questões, sendo cinquenta por cento fechadas e cinquenta por cento semiabertas, pois o sujeito, além de assinalar uma ou mais alternativas, tinha um espaço para expor suas reflexões, se assim desejasse.

Alguns critérios foram definidos para o questionário, de maneira que pudéssemos identificar o sujeito em sua totalidade. Sendo crianças, adolescentes e jovens negros(as) da ETBB, o que os(as) leva a praticar a dança e a realizar todas as mudanças, como mudar-se para outro estado, distanciar-se de seus familiares, habitar com mãe/família social, desbravar e decolonizar um ambiente embranquecido.

A pesquisa tem caráter qualitativo, utilizando-se, como forma de análise, da metodologia estatística, ao cruzar os dados pesquisados

levando em consideração as percepções e motivações, em suas relações e interações socioculturais, de acordo com uma abordagem fenomenológica, que se torna o encontro do sujeito com o mundo (ABRAMOVAY e CASTRO, 2006). O trabalho tem o cuidado de preservar seu grupo focal. Portanto, serão utilizadas letras e idades distintas para validar algumas argumentações ou declarações dispostas na entrevista, preservando a integridade dos(as) entrevistados(as).

Trabalhar e tratar de eixos temáticos como o corpo negro, preconceito na dança, tratamento do corpo negro para a padronização do corpo técnico no balé, identidade, relações socioafetivas e desempenho escolar, entre outras, demanda a adoção de perspectivas que assegurem e proporcionem veracidade numa leitura próxima à realidade pesquisada, filtrando, através da pesquisa qualitativa, as informações obtidas pela aplicabilidade dos instrumentos – questionário testado e reformulado – possibilitando uma escrita mais eficaz, no que diz respeito à importância e qualidade das respostas e suas correlações com o sistema da formação técnica em dança.

Para a pesquisa, foi solicitada junto à secretaria da ETBB a relação dos alunos, divididos em etnia/raça, para uma abordagem focal. Para o sistema de cadastramento da instituição, os indivíduos são divididos somente em Brancos, Negros e Pardos, e não se declaram, sendo classificados a partir do olhar da secretária vigente. Assim, temos 110 alunos brancos, 90 alunos pardos e 27 pretos, totalizando 227 bailarinos em formação até o mês de junho/2017.

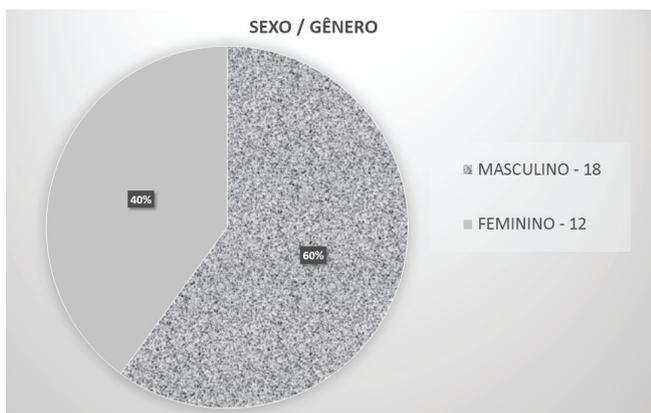
A partir deste dado disponibilizado pela equipe pedagógica foram abordados 30 bailarinos em formação, de 9 a 18 anos, sendo os 27 pretos classificados pela instituição e mais três indivíduos classificados como pardos, mas que apresentam características étnicas da cultura negra, assim completando o quadro de pesquisa.

O resultado da pesquisa foi obtido a partir das entrevistas e desenhado em gráficos, assim estruturados: Gráfico 1 – sexo/gênero;

Gráfico 2 – faixa etária; Gráfico 3 – região; Gráfico 4 – etnia/raça; Gráfico 5 – residência em Joinville; Gráfico 6 – escolaridade; e Gráfico 7 – subdivisão regional. Em outro momento, as respostas dadas durante a aplicação e registro no questionário serão utilizadas nas reflexões presentes na escrita do trabalho.

Sujeitos entrevistados: análise das entrevistas

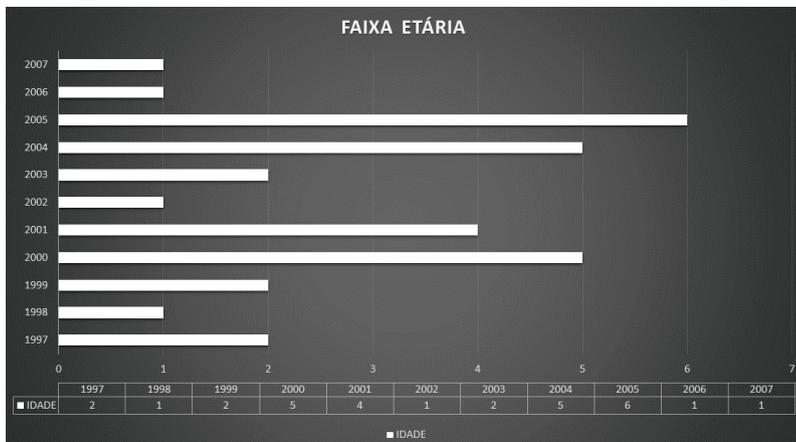
Gráfico 1 – Gênero (masculino e feminino)



Fonte: Elaborado por Jesse Cruz, 2017.

Gráfico 1 – Gênero: os alunos preencheram o questionário, que ofereceu duas possibilidades para essa questão, masculino e feminino. Dos 30 entrevistados nesta pesquisa, 40% eram do gênero feminino e o restante era composto de 60% declarados do gênero masculino. A partir deste ponto, já podemos verificar um grande percentual na quantidade de gênero masculino na ETBB. Ao longo da pesquisa, verificaremos o quanto esses ainda sofrem com o preconceito por questão de gênero na dança, sendo esta uma das causas da desistência de masculino na dança no mercado ocidental de cultura e arte.

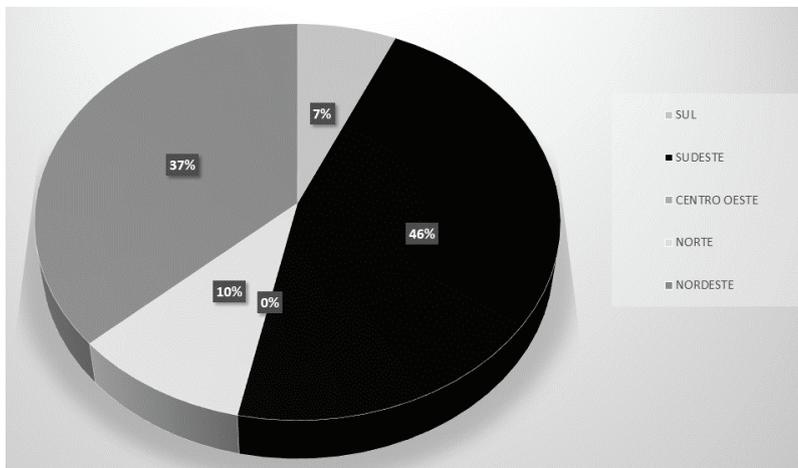
Gráfico 2 – Faixa Etária (1997 a 2007 – 9 a 20 anos completos e incompletos)



Fonte: Elaborado por Jesse Cruz, 2017.

Gráfico 2 – Faixa Etária: a pesquisa mostra as diferentes faixas etárias, significando a fomentação da cultura e arte da formação técnica em dança. Na pesquisa, as diferenças de idade por ano de nascimento ficaram tabeladas da seguinte forma: um bailarino nascido em 2007, um bailarino nascido em 2006, seis bailarinos nascidos em 2005, cinco bailarinos nascidos em 2004, dois bailarinos nascidos em 2003, um bailarino nascido em 2002, quatro bailarinos nascidos em 2001, cinco bailarinos nascidos em 2000, dois bailarinos nascidos em 1999, um bailarino nascido em 1998 e dois bailarinos nascidos em 1997, totalizando trinta entrevistas e confirmando o grupo de pesquisa entre 9 a 20 anos de idade completos ou incompletos.

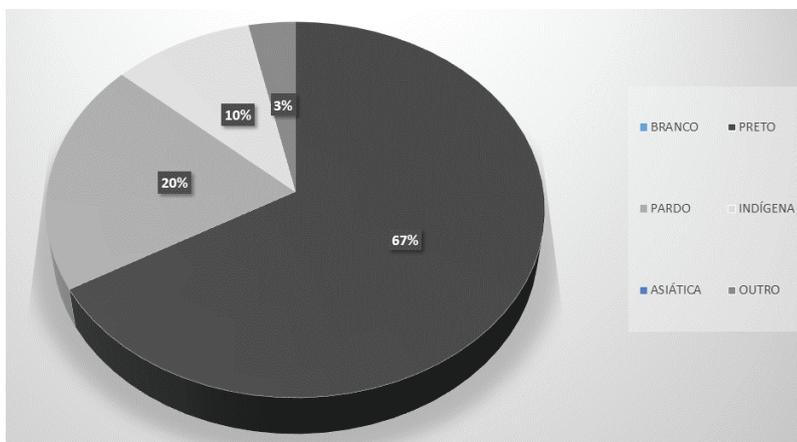
Gráfico 3 – Região (Sul, Sudeste, Centro-Oeste, Norte e Nordeste)



Fonte: Elaborado por Jesse Cruz, 2017.

Gráfico 3 – Região: para que fosse possível, dentro dos parâmetros de pesquisa científica, reconhecer a procedência desses estudantes de dança, e partir do mesmo olhar de sua identidade cultural, os entrevistados, ao se identificarem, escreviam em qual estado do Brasil ou em que país nasceram. Assim, foram divididos por estado brasileiro, pois não houve nenhum entrevistado não brasileiro, ficando assim representados: 0% Centro-Oeste, 7% Sul, 10% Norte, 37% Nordeste e 46% Sudeste.

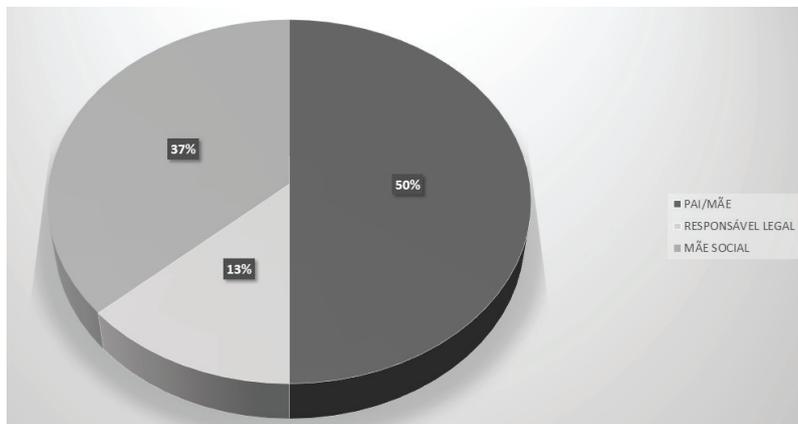
Gráfico 4 – Etnia/Raça (Branco, Preto, Pardo, Indígena, Asiático e Outros)
Classificação conforme IBGE



Fonte: Elaborado por Jesse Cruz, 2017.

Gráfico 4 – Etnia/Raça: Neste gráfico, verificou-se a questão da autoafirmação nas questões étnicas, assim como o reconhecimento como negro. Para os entrevistados, foram oferecidas no questionário as opções classificadas pelo IBGE para definição de cor e raça: Branco, Preto, Pardo, Indígena, Asiático e Outros. A classificação entre os 30 entrevistados ficou assim: 0% Branco, 67% Preto, 20% Pardo, 10% Indígenas, 0% Asiático e 3% Outros. Durante a aplicação do questionário, alguns entrevistados perguntavam para o pesquisador qual era a sua própria cor. Por questões éticas, para não influenciar o processo, o pesquisador levou um espelho e, toda vez que havia um questionamento parecido, apresentava o espelho e questionava: “O que você vê no espelho? Qual a cor predominante? Como você se enxerga?”. Dessa forma, torna-se evidente a falta de reconhecimento e entendimento étnico para as classificações.

Gráfico 5 – Residência em Joinville

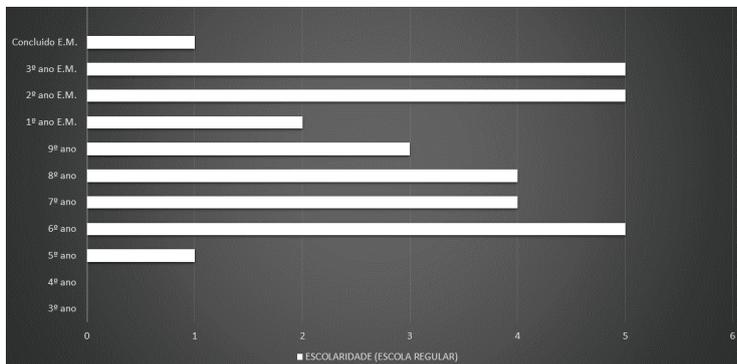


Fonte: Elaborado por Jesse Cruz, 2017.

Gráfico 5 – Residência em Joinville: Nesta questão, perguntou-se com quem esses estudantes de dança residiam em Joinville, sendo três as alternativas: mães sociais, pai ou mãe ou responsável legal, se morassem com outros membros da família ou sozinhos. Metade (50%) dos entrevistados moram com seus pais legítimos, que mudaram para Joinville e, conseqüentemente, de vida, para acompanhar seus filhos. Alguns relataram que moram somente com a mãe, outros, somente com o pai, e alguns, com a família: mãe, pai e irmãos.

Já 13% dos entrevistados moram sozinhos com a justificativa de serem maiores de idade e/ou emancipados, mas sempre acompanhados por outros estudantes (bailarinos/bailarinas) da ETBB; 37% moram com a “Mãe/Família Social”, que surgiu da necessidade de pais de alunos selecionados de outras cidades/estados e que não tinham como mudar-se para Joinville junto com o(a) filho(a), por questões profissionais e de manutenção. Optam, assim, por delegar, parcialmente e temporariamente, a uma mãe/família social, a representação junto à ETBB e em outras situações de que vierem a precisar durante o período em que estiverem residindo em Joinville.

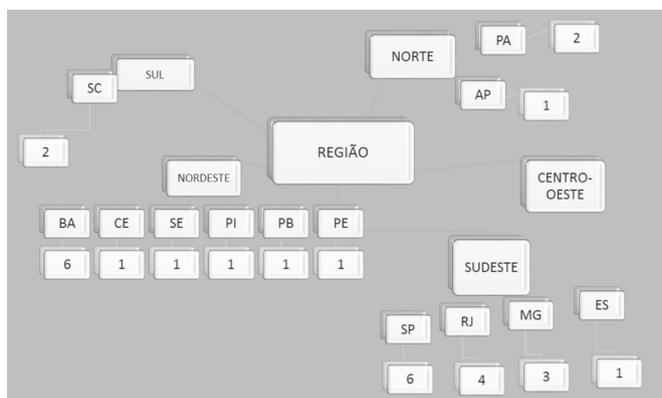
Gráfico 6 – Escolaridade (Escola Regular)



Fonte: Elaborado por Jesse Cruz, 2017.

Gráfico 6 – Escolaridade: Conforme o gráfico, foi diagnosticado que há estudantes repetentes ou com distorção idade-série na educação básica. Lembrando que, para que possam receber certificado de conclusão de Técnico em Dança, emitido pela ETBB e reconhecido pelo MEC, todos(as) os(as) bailarinos(as) em formação devem concluir o Ensino Médio regular.

Gráfico 7 – Estados



Fonte: Elaborado por Jesse Cruz, 2017.

Associado ao Gráfico 7 – Estado, os(as) estudantes foram readequados conforme seus estados de nascimento, ficando assim classificados: Centro-Oeste: não houve entrevistados; Sul: dois entrevistados de Santa Catarina; Norte: dois entrevistados do Pará e um do Amapá; Nordeste: seis entrevistados da Bahia, e um entrevistado de cada estado seguinte – Ceará, Sergipe, Piauí, Paraíba e Pernambuco; Sudeste: seis entrevistados do estado de São Paulo, quatro entrevistados do estado do Rio de Janeiro, três entrevistados de Minas Gerais e um entrevistado do Espírito Santo.

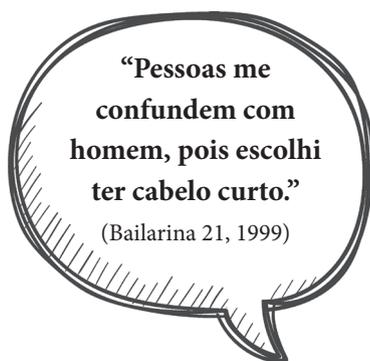
Na questão 10, relacionada à discriminação, abordamos o preconceito na dança, utilizando comentários dos entrevistados, mesmo entendendo que a dança, na visão educacional do ser, pode se configurar em espaço-tempo de compartilhamento de experiências, possibilitando a (trans)formação de subjetividades, segundo Kleinu-bing, Saraiva e Francischi (2013).



A questão visa compreender se o entrevistado sofreu algum tipo de discriminação por ser negro(a), pobre, gordo/a, de alguma religião, por ser de outra região, se sofreu outro tipo de discriminação, não apresentada no questionário, e/ou se nunca sofreu nenhum tipo de discriminação. Durante a aplicação do questionário, várias perguntas e reflexões eram feitas pelos entrevistados, a partir

das questões apresentadas. Como, por exemplo: “Aqui na questão 10 não tem discriminação por ser menino?”, “Posso colocar na discriminação por causa do meu cabelo?”. Utilizamos frases escritas no questionário e, para preservação dos(as) entrevistado(as), atribuímos números a eles e anos de nascimento.

Quando o assunto foi religião, um dos entrevistos disse claramente que foi violentado verbalmente, fora da ETBB, por sua escolha religiosa. Dentro da ETBB, foi alvo de questionamento dos colegas de sala, que buscavam entendimento sobre a religião. No diálogo, ponderou sobre o conhecimento do invisível, desmistificando e decolonizando. Neste diálogo, percebemos a necessidade e o desafio da decolonização do currículo educacional brasileiro. Segundo Gomes (2012), muito já foi denunciado sobre a rigidez das grades curriculares, o empobrecimento do caráter conteudista dos currículos, a necessidade de diálogo entre escola, currículo e realidade social, a necessidade de formar professores e professoras reflexivos e sobre as culturas negadas e silenciadas nos currículos.



No balão, deparamo-nos com o desabafo de uma bailarina negra, cuja estética não padronizada atraiu comentários maldosos que interferem nas questões de beleza e identidade. Neste sentido, segundo Silva (2014), concebe-se o cabelo como uma das partes que

compõem o corpo, considerando, dentre suas diferentes funções, aquela que dá moldura ao rosto e a que, em muitos casos, define a expressão das pessoas, além de estar em questão a fragmentação e a construção do quesito identidade do negro e da negra na sociedade.

Cerca de 90% dos entrevistados do sexo masculino comentaram que sofreram discriminação de gênero. A partir dessa abordagem, indagou-se sobre lembranças, falas ou comentários que os atingiram de forma pejorativa.



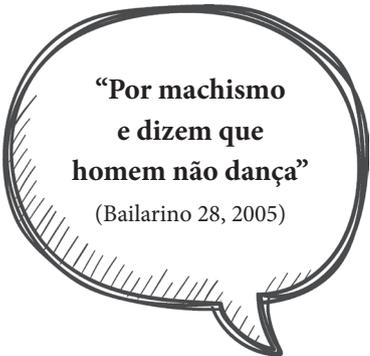
**“Por ser homem
e fazer balé.”**

(Bailarina 4, 2000)



**“Por ser menino,
dançando, falavam
que eu era gay”.**

(Bailarino 2, 2005)



**“Por machismo
e dizem que
homem não dança”**

(Bailarino 28, 2005)

Baseado no estudo de Kleinubing, Saraiva e Francischi (2013), os depoimentos citados acima, conforme escrita dos entrevistados, reproduzem o imaginário construído sobre os movimentos de dança que podem/devem ser realizados por meninos e meninas, a fim de não “perderem” suas identidades sexuais.

Trabalhar com a temática referente às presenças visíveis, projetos e perspectivas de vida, através da dança, pelo olhar de crianças, adolescentes e jovens negros(as) da renomada Escola do Teatro Bolshoi no Brasil possibilitou uma maior compreensão direta, no que diz respeito à tradição do Balé Clássico e sua interface com o mundo do corpo negro, sem a perda de suas características, mas em busca da valorização da identidade como significado da negritude e de suas características étnico-raciais.

As reflexões aqui apresentadas nos remetem, conforme Passos (2011), para a necessidade de se desenvolver pesquisas que tenham a juventude negra e sua relação com o meio e ação social, como esporte, escola, dança, como problemática. O objetivo é excluir a invisibilidade e a naturalização do ambiente clássico, que não tem sido historicamente destinado ao corpo negro, o que se manifesta também na construção de políticas públicas que os contemplem.

Diante da estética cultural afro-brasileira, destacamos a discriminação e problematizamos com grande importância o assunto em diferentes esferas, sejam elas culturais, de gênero, estético, social. Percebemos, diante do trabalho, que, mesmo os estudantes estando em uma instituição elitizada, ainda sofrem normatização a discriminação de cor e gênero de forma velada, mas tanto quanto abusiva, percebendo dessa forma a necessidade urgente da decolonização da estética no mercado do balé.

Referências

ABRAMOVAY, M.; CASTRO, M. G. **Relações raciais na escola**: reprodução de desigualdades em nome da igualdade. Brasília: UNESCO; INEP, Observatório de Violências nas Escolas, 2006.

ALEXANDRE, M. A. Formas de representação do corpo negro em performance. **Revista Repertório**: Teatro e Dança, UFBA, ano 12, n. 12, 2009.

GILBORN, D.; LADSON-BILLINGS, G. Educação e Teoria Racial Crítica. In: APPLE, M. W.; BALL, S. J.; GANDIN, L. A. (Orgs). **Sociologia da Educação: análise relacional**. Porto Alegre: Penso, 2013. p. 55-65.

GLASS, R. D. Entendendo raça e racismo: por uma educação racialmente crítica e antirracista. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, set./dez. 2012. v. 93, n. 235, p. 883-913.

GOMES, N. L. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, jan. /abr. 2012. v. 12, n. 1, p. 98-109.

_____. Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça. **Educação e Sociedade**, Campinas, jul.-set. 2012. v. 33, n. 120, p. 727-744.

KLEINUBING, N. D.; SARAIVA, M. do C.; FRANCISCHI, V. G. A dança no ensino médio: reflexões sobre estereótipos de gênero e movimento doi: 10.4025/reveducfis.v24i1.15459. **Journal of Physical Education**, 2013. v. 24, n. 1, p. 71-82.

LEONARDO, Z. Paleontologia/Pálida ontologia: o *status* da branquidade na educação. In: APPLE, M. W.; WAYNE, A.; GANDIN, L. A. (Orgs.). **Educação crítica: análise internacional**. Porto Alegre: ARTMED, 2011. p. 144-158.

MARTINS, H. H. T. de S. Metodologia qualitativa de pesquisa. **Educação e pesquisa**, 2004. v. 30, n. 2, p. 289-300.

PAIXÃO, M. de L. B. da et al. **Re-elaborações estéticas da dança negra brasileira na contemporaneidade: análise das diferenças e similitudes na concepção coreográfica do Balé Folclórico da Bahia e do Grupo Grial de Dança**. 2009.

PASSOS, J. C. dos; **Jovens negros**: trajetórias escolares, desigualdades e racismo. 29ª Reunião da ANPED. 2011. Disponível em: <<http://www.emdialogo.uff.br/sites/default/files/GT21-1846--Int.pdf>>. Acesso em: 4 março 2017.

PEREIRA, D. G. “Dança negra: Corpo, memórias e performances”. **Projeto de Pesquisa para o Programa de Mestrado Interdisciplinar em Performances Culturais** – EMAC/UFG, Goiânia, 2014

RAYOU, P. Crianças e jovens, atores sociais na escola: como os compreender? **Educ. Soc.**, Ago. 2005. vol. 26, n. 91, p. 465-484.

ROMAO, J. **Africanidades Catarinenses**. João Pessoa: Editora Grafset, 2009.

SILVA, A. L. S. da. Corporeidade e expressão da Estética Negra: o corpo negro e o cabelo crespo no cotidiano da escola. Recife: **34º ENEPE**, 2014. Eixo V – Educação, diversidade e formação humana: gênero, sexualidade, étnico-racial, justiça social, inclusão, direitos humanos e formação integral do homem.

A RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NA FRONTEIRA-OESTE DO RIO GRANDE DO SUL: IDENTIDADE E DIVERSIDADE

RAFAEL COUTINHO PAULO¹

PAULO ROBERTO CARDOSO DA SILVEIRA¹

NORMA SOARES FLORES¹

Introdução

Este artigo tem como objeto de reflexão o Batuque, complexo ritualístico¹ constituído no Rio Grande do Sul como forma de cultivar a religião de matriz africana. Assenta-se em uma investigação que surge a partir de características observadas na região da Fronteira-Oeste deste estado: a quantidade expressiva de terreiros² existentes

¹ Os(as) autores(as) são vinculados à Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Entende-se por complexo ritualístico um conjunto articulado de rituais, os quais fornecem sentido à prática religiosa, propiciando reviver e re-alimentar permanentemente a relação sagrado-profano.

² O termo terreiro faz parte da história da religião de matriz africana, referindo-se ao fato de que o culto baseado na Mitologia dos Orixás (divindades associadas a elementos da natureza) devia ser realizado em contato com a terra, pois era necessário que a energia emanada desta circulasse pelos corpos presentes nos rituais e a ela voltasse. Hoje em dia, é comum que as casas de religião muitas vezes não possuam mais este espaço, sendo os rituais realizados em recintos “cimentados”, mas mantém-se o

na cidade de Uruguaiana (a mais populosa da região), a história, a diversidade e a identidade que permeia os praticantes do Batuque nesta região.

Os autores, como membros do Grupo Interdisciplinar de Estudos e Extensão ALAMOJU (palavra que designa Sabedoria em Iorubá), criado no escopo do curso de Especialização em História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA), Campus de Uruguaiana, têm estabelecido uma aproximação com o povo de terreiro, o que permite relacionar a prática religiosa com a reflexão acadêmica. Deste convívio e das discussões sobre a bibliografia existente relativa à religião de matriz africana no Brasil surge a proposta de pesquisa que sustenta este artigo.

Metodologicamente, utiliza-se de uma pesquisa exploratória que pretendeu, através de entrevistas semiestruturadas com zeladores de santo³ (realizadas no período de julho a setembro de 2017), resgatar a história da constituição da religião de matriz africana em Uruguaiana, enfocando a formação religiosa, o histórico das casas de religião e a compreensão do Batuque como manifestação religiosa e cultural. Para a escolha dos entrevistados, considerou-se a localização do terreiro (optando-se pela periferia⁴) e sua antiguidade.

termo “terreiro” como local de culto, universo religioso. Este termo assume identidade política quando os praticantes da região de matriz africana, em suas diferentes tradições, identificam-se como Povo de Terreiro, além de assumir um significado sociocultural, como espaço de solidariedade e ajuda mútua.

³ Utilizaremos neste artigo o termo Zeladores de Santo como substituto dos popularmente conhecidos Mães de Santo e Pais de Santo, considerando a maior adequação, diante do sentido de seu papel na estrutura religiosa do Batuque, o qual pode ser definido com “zelar pelos santos” dos membros da comunidade do terreiro.

⁴ Tenta-se, desta forma, inserir a investigação no contexto da periferia de Uruguaiana, permitindo analisar as relações vivenciadas nos terreiros entre seus participantes, evitando a influência do processo de elitização que ocorre nas casas de religião localizadas no centro da cidade, as quais têm maior aceitação social e onde observa-se a presença de praticantes com maior condição de renda.

O processo de análise de dados ocorreu diante da confrontação com a literatura existente e no diálogo sistemático nas reuniões do grupo ALAMOJU.

Num primeiro momento, impressiona o número expressivo de terreiros em Uruguaiana, cidade com população estimada em 129.720⁵ habitantes, segundo dados de 2016: constam registrados mais de 700 terreiros na Sociedade Espiritualista de Umbanda de Uruguaiana – Aruanda⁶.

Percebe-se uma diferenciação entre as “casas de religião”, fato comum no Rio Grande do Sul, conforme Correa (1992, 2005), pois existem casas que trabalham somente com a Umbanda Branca, onde se cultuam “caboclos” e “pretos velhos” (espíritos de indígenas e ancestrais africanos) e alguns Orixás; outras trabalham com a chamada Linha Cruzada, as quais cultuam estes espíritos ancestrais, os Orixás do Batuque, além de Exu e Pomba-gira (entidades cultuadas na Quimbanda⁷); e o Batuque, a expressão mais africana, que cultua os orixás e cujos rituais fazem referência à África e aos costumes africanos.

No caso de Uruguaiana, a maior parte dos terreiros se dedica somente à Umbanda, sendo menor a presença do Batuque. No Rio Grande do Sul, estimava-se, em 2005, que havia de 80 a 100 mil casas dedicadas ao culto, pelo menos, de uma destas três expressões: Batuque, Umbanda e Quimbanda (CORREA, 2005).

⁵ Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/uruguaiana/panorama>>. Acesso em: 4 jul. 2017.

⁶ Apesar de ter sido criada como forma de organização dos umbandistas, esta sociedade tem buscado congregiar todos os terreiros, considerando que é comum a prática de cultuar-se a Umbanda ao mesmo tempo que o Batuque e a Quimbanda.

⁷ “De todas as formas rituais afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, a Linha Cruzada é a mais recente, tendo os primeiros templos sido fundados possivelmente nos anos 1950”. “(...)reúne aspectos tanto da Umbanda como do Batuque (...)”. “(...) pode cultuar todas as entidades dos vários panteões afro-rio-grandenses, da Umbanda pura, do Batuque puro e dela própria”, quais sejam, respectivamente, pretos velhos, caboclos e orixás da Umbanda, orixás do Batuque, exus e pombagiras na Quimbanda (ORO, 1994, p. 33-34).

Cabe ressaltar que a Umbanda não se reporta a uma tradição africana, pois se trata de um culto criado no Brasil com inspiração do espiritismo kardecista e do catolicismo, incorporando alguns elementos da tradição africana, os quais já eram presentes na cultura popular nas periferias urbanas, quando de sua criação (1907, no Rio de Janeiro). Segundo Hendrix (2014, p. 58-59), tem-se definido as diferentes formas de culto estabelecidas regionalmente com base nas raízes africanas como Tradições de Matriz Africana, pois “são formas regionais de sobrevivência das tradições africanas que guardam mais do que aspectos religiosos, guardam uma proposta civilizatória”. A Umbanda, por ser uma religião constituída pelo amálgama de outras tradições religiosas (além da africana), seria uma religião afro-brasileira propriamente dita ou, ainda, religião brasileira.

Para este artigo, tomamos como objeto de estudo o Batuque, pois consideramos que, por sua raiz africana, representa uma potencialidade de referência cultural para os afro-brasileiros. Trata-se de um tema relevante, pois são poucos os estudos sobre o Batuque, se compararmos com os estudos já realizados sobre a religião de matriz africana em outras regiões do Brasil, mas que constituem outro complexo ritualístico (como o caso mais estudado na academia brasileira, o Candomblé da Bahia⁸).

No que se refere ao estudo do Batuque na região da Fronteira-Oeste do estado do Rio Grande do Sul, até o presente momento não identificamos nenhum trabalho acadêmico a respeito. Desta forma, estamos iniciando um trabalho pioneiro, que pode servir de instrumento para batuqueiros e batuqueiras, negros e negras, brancos e

⁸ Entre tantos autores e obras, podemos citar, por exemplo, Raimundo Nina Rodrigues, com *Os Africanos no Brasil*; Roger Bastide e *O Candomblé da Bahia*; Pierre Verger e *Deuses Africanos, Culto dos Orixás e Voduns na Antiga Costa dos Escravos em África e na Bahia, a Baía de Todos os Santos do Brasil*; Ruth Landes e *A Cidade das Mulheres*; e Edison Carneiro e *Os Candomblés da Bahia*.

brancas, no combate ao preconceito e à intolerância religiosa. Ao mesmo tempo, propicia-se a produção de material relevante para a ação educacional em curso junto à Educação Básica.⁹

A constituição das religiões de matriz africana no Brasil

Ao adentrarmos no universo da religião de matriz africana em Uruguaiana (RS), percebe-se a grande diversidade das formas de cultos presentes, onde cada casa de religião assume uma tradição que tem origem na formação obtida pelo(a) seu(sua) zelador(a) de santo. Observam-se pequenas inovações que vão sendo adotadas pelos participantes de cada terreiro, podendo-se gerar uma nação¹⁰ composta, por exemplo, Cabinda-Jeje ou Jeje-Ijexá, etc., além daquelas casas que buscam afirmar sua fidelidade aos fundamentos pertencentes a sua tradição (Nação), sendo este um elemento identitário na “comunidade batuqueira” (CORREA, 1992). Face à leitura de obras a respeito da religião de matriz africana em outros contextos geográficos, também se percebe novos conhecimentos ou interpretações ritualísticas, as quais vão se incorporando na prática religiosa.

Esta diversidade é explicada nos estudos sobre a religião de matriz africana no Brasil pelo fato de seu aprendizado ser baseado na oralidade, não havendo textos sagrados, como em outras religiões monoteístas, que garantem certa uniformidade na doutrina a ser

⁹ Este trabalho dialoga com duas monografias a serem desenvolvidas no curso de especialização em História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena da UNI-PAMPA – Campus de Uruguaiana; e faz parte do esforço conjunto dos NEABIs sediados nos campus de Itaqui e Uruguaiana no apoio à Coordenadoria Regional de Educação para a implantação da Lei Federal 10.639/03.

¹⁰ Denominam-se Nações, no Batuque, a religião de matriz africana constituída no Rio Grande do Sul, as diferentes referências associadas a diferentes povos que foram trazidos escravizados ao Brasil. Assim, no Batuque sul-rio-grandense, temos casas de religião vinculadas às nações de Oió, Nagô, Cabinda, Jêje, Moçambique e Ijexá.

seguida. Deve-se acrescentar o fato de que no Brasil as formas de culto foram remontadas a partir de fragmentos de memória dos africanos escravizados, sendo que, no decorrer do tempo, vão se diferenciando, nos diversos lugares em que se praticam a religião de matriz africana (PRANDI, 2010). Estas formas de cultivar ao longo do tempo constituíram complexos ritualísticos, os quais apresentam diferenças significativas entre as regiões do país.

Torna-se fundamental, para compreender o conceito de complexos ritualísticos, buscar na tradição antropológica o significado dos rituais. Para Andrade (2015, p. 1), o ritual é “um sistema cultural e religioso de comunicação simbólica, elaborado com certas sequências ordenadas e padronizadas de silêncio, palavras e atos normalmente expressos por múltiplos meios que possuem conteúdos variados”. Para o autor, os rituais, no caso da religião, tem a função de garantir a sobrevivência e a difusão da tradição religiosa, preservação dos mitos e doutrina da tradição religiosa, além de pretender resolver os problemas atuais, cura e assim promover os vínculos de pertença. Assim, na prática religiosa, os rituais são momentos de celebração do sagrado, momentos de re-encontro dos praticantes com um universo simbólico que dá sentido a sua existência. Uma referência às origens através dos mitos e explicações ancestrais.

Segundo Andrade (Idem, p. 2), “toda a religião que cruza uma fronteira sociocultural assume novas características que refletem a cultura do grupo receptor”. Deste modo, quando a religião de matriz africana se constitui em cada região do Brasil, assume características específicas. Exemplo marcante deste processo é o caso dos alimentos utilizados nas oferendas aos Orixás no Batuque, onde os rituais incorporam pratos típicos da culinária gaúcha, portanto, criação local e não derivada da origem africana, como demonstra Correa (2005).

Da contribuição indígena, Ogum apropriou-se do churrasco (e com farinha de mandioca, tal como é servido na mesa

rio-grandense), sendo que a erva-mate é oferecida aos eguns. A “batata-inglesã”, popularizada pela colônia alemã, é uma das comidas preferidas do Bará, enquanto Oxum gosta da italiana polenta. Quanto à contribuição portuguesa, os mesmos eguns gostam de arroz (cozido com galinha). A Bará e Ossanhe se oferecem também linguíça; e certos templos acrescentam feijões pretos crus ao opete – um bolinho de batata cozida apreciado por Xangô (CORREA, 2005, p.73).

Nesta perspectiva analítica, a conformação dos rituais, como são executados e interpretados, assumem características específicas em cada região do país, resultando em complexos ritualísticos bastante diferenciados, apesar de referenciados pela mesma cosmovisão africana, constituindo uma mesma religião. Trata-se de formas de cultuar as divindades (os rituais) que vão se diferenciando, inclusive entre terreiros de um mesmo local ou região, segundo a tradição africana que forneceu suas bases de sustentação, ou segundo os ensinamentos herdados dos ancestrais de cada casa. E estes complexos ritualísticos estão em permanente transformação.

No caso do Rio Grande do Sul, o Batuque representa um complexo ritualístico bastante específico de culto aos Orixás, diferenciando-se do Candomblé cultuado na Bahia, do Tambor de Mina cultuado no Maranhão, do Xangô cultuado em Pernambuco e outras formas de culto com referência em tradições culturais africanas existentes em outras regiões do país. É importante considerar que, na conformação de um complexo ritualístico, é comum observar-se a presença de elementos advindos da cultura indígena, incorporados à tradição africana, como frequente na Amazônia e no Nordeste.

A estruturação do Batuque no Rio Grande do Sul constitui outro tema que aguarda um aprofundamento investigativo. Segundo Oro (2009, p. 126),

Tudo indica que os primeiros terreiros foram fundados justamente na região de Rio Grande e Pelotas. Para o historiador

Marco Antônio Lirio de Mello – que fez uma ampla pesquisa nos jornais de Pelotas e Rio Grande do século XIX –, a presença do Batuque é atestada nesta região desde o início do século XIX (MELLO, 1995). Também N. Correa situa o período inicial do batuque nesta região, entre os anos de 1833 e 1859 (CORREA, 1992).

A sua difusão pelo território gaúcho é acompanhada de um processo de diferenciação, onde papel de destaque assumem as referências às diferentes tradições africanas trazidas pelos negros aqui aportados, e das quais advieram características rituais presentes nos diferentes complexos ritualísticos. Assim, explica-se a existência das diferentes “nações” no Batuque, reconhecidas como tradições diversas.

Identidade e diversidade

Ao mesmo tempo em que é marcada por uma grande diversidade nas formas de culto, não se pode deixar de observar o papel da referência identitária que a religião de matriz africana representa para o povo negro.

Assume-se, neste estudo, a hipótese levantada por Prandi (2010) de que, da cultura africana, o que se conservou no decorrer dos séculos foi a religião de matriz africana como referência que mantém a ligação Brasil-África. Nos demais aspectos da cultura afro-brasileira, observam-se construções típicas do universo brasileiro, como os exemplos muito conhecidos da capoeira e do samba, além da influência sobre estilos de dança ou percussão. No entanto, apesar de um apelo a raiz africana, nestes exemplos percebe-se uma construção brasileira, sem correspondência nas manifestações existentes em África.

No caso da religião, a cosmovisão africana¹¹, ligada à mitologia dos Orixás¹², mesmo que reconstruída historicamente, e dentro de um processo cultural dinâmico associado às especificidades regionais, consiste em aspecto fundamental de uma identidade afro-brasileira. Esta identidade se expressa quando se busca a referência coletiva na denominação “povo de terreiro”, que tem possibilitado mobilizações em favor de lutas políticas no cenário social gaúcho.

Observa-se, no universo pesquisado, a presença de pessoas brancas ou pardas (ou seja, não negros) e de variadas classes sociais nos cultos de religião de matriz africana, mesmo que a predominância seja de moradores de periferia, com menor condição econômica (característica que parece ser compartilhada por outras regiões gaúchas).

Esta diversidade com a presença de não negros, no entanto, não pode ocultar a referência da cosmovisão africana que faz a prática religiosa significar um “lugar” no mundo capitalista e cristão, dos quais se sentem excluídos. E para os negros representa uma referência cultural e simbólica, uma possibilidade de uma identidade agregadora em torno de uma visão de mundo diferenciada daquela professada pelos colonizadores (cristãos) do mundo ocidental. Possibilidade esta muitas vezes fraudada pelos conflitos entre a comunidade religiosa, permeada por relações de poder e interesses político-institucionais calcados na referência da cultura dominante branca, cristã e

¹¹ Cosmovisão Africana: é uma forma de interpretação do mundo a partir de valores herdados de África, tais como, culto aos orixás, inquices ou voduns, respeito e valorização dos mais velhos, comunitarismo, que é praticado por meio de compartilhamento de riquezas, ao invés de acúmulo dessas, valorização da oralidade, que é a forma de transmissão do conhecimento através das gerações.

¹² Mitologia dos Orixás: conjunto de mitos oriundos da região sudanesa de África Ocidental, mais especificamente da cultura iorubá (que compreende vários povos de regiões das atuais Nigéria e Benin), que contam histórias de aventuras e feitos dos diversos Orixás, humanos que foram divinizadas e cultuadas em razão de grandes feitos realizados durante as suas vidas na Terra, auxiliando e orientando a vida dos africanos.

capitalista tornada hegemônica pelo processo de ocidentalização do mundo.

As religiões de matriz africana em Uruguaiana são uma expressão da identidade de negros, negras, brancos e brancas da periferia uruguaiense. Nestes espaços, eles e elas encontram uma proteção espiritual (dos Orixás) e material (da família de santo) nos momentos de dificuldade. Os terreiros são espaços de solidariedade. Como relatou um zelador de santo que trabalha com a tradição da nação Oió: “Eu acho que religião é uma comunidade. É um por todos e todos por um”.

O Batuque começou a ser cultuado abertamente em Uruguaiana na década de 60 do século XX. Relatam os “batuqueiros” que um pai de santo de outra cidade foi quem “abriu o peito”, ou seja, quem tornou pública esta prática religiosa batuqueira. Poderia haver outras pessoas que já cultuavam os Orixás, mas isso “não era divulgado”, ou “se tinha, era muito fechado, não se sabia” (Entrevistado 1¹³, 2017).

A partir de então, zeladores de santo iniciados em outras cidades começaram a abrir suas casas de Batuque nesta cidade. Os pioneiros foram iniciados em Porto Alegre, Santa Maria ou Cacequi. Como relata uma zeladora de santo: “A religião vem descendo” (Entrevistada 2¹⁴, 2017), ou seja, vem vindo da capital ou região central para a Fronteira-Oeste. Além disso, recebemos informação que zeladores de santo de Porto Alegre vieram para Uruguaiana iniciando vários filhos de santo no Batuque. Citamos, como exemplo, Ailton Ferreira de Albuquerque, conhecido como Ailton da Oxum.

Quanto à diversidade presente na “comunidade batuqueira”, encontramos em Uruguaiana representação das nações Oió, Jeje, Cabinda e Ijexá. A referência à nação Ijexá se encontra enquanto nação

¹³ Zelador de santo da nação Oió, com mais de 35 anos de religião.

¹⁴ Zelador de santo da nação Cabinda, com mais de 30 anos de religião.

composta, tais como, Jeje-Ijexá ou Cabinda-Jeje-Ijexá. Os entrevistados entendem que esta nação foi “absorvida” pelas demais ou “que veio na raiz”.

Observa-se que em Uruguaiana a *identidade batuqueira* está marcada na cosmovisão africana, na mitologia dos orixás e na ancestralidade¹⁵.

Como afirma Correa (2006, p. 65), batuqueiros são “aqueles que, ou cumpriram pelo menos iniciações rituais menores, ou frequentam mais regularmente os templos, sendo portadores do *ethos* batuqueiro”. Este “*ethos* batuqueiro” é composto pelos orixás, pelos mitos, pelos ritos que confirmam a identidade dos batuqueiros e das batuqueiras. Esta identidade que orienta o modo de viver dos batuqueiros e das batuqueiras está fundamentada na herança das tradições africanas.

Um filho de santo nos diz: “O todo é igual, a cultura ao Orixá, o corte, a galinha, o quatro pé, o cabrito, o carneiro é igual. Isso não diferencia” (Entrevistado 3¹⁶, 2017). Também percebemos que os cânticos e as danças são iguais e que pertencem à tradição Iorubá¹⁷.

Segundo Munanga (2009, p. 12),

a consciência histórica é mais forte nas comunidades de base religiosa, por exemplo, nos terreiros de candomblé, graças justamente aos mitos de origem ou de fundação conservados pela oralidade e atualizados através de ritos e outras práticas religiosas.

¹⁵ Ancestralidade: respeito e valorização das pessoas mais velhas e referência à sabedoria antiga herdada de África que veio para o Brasil, juntamente com os africanos e africanas escravizados, e foram transmitidos de geração em geração, de forma oral.

¹⁶ Zelador de santo da nação Oió, com mais de 10 anos de religião.

¹⁷ Língua africana utilizada para comunicação entre os negros trazidos para o Brasil oriundos de diferentes regiões da Iorubalândia, a qual é utilizada nas religiões de matriz africana que cultuam os orixás. Contudo, o Iorubá não compreende apenas um idioma, com vários dialetos compreensíveis entre si, mas também uma cultura na qual está inserido um processo civilizatório expressado em diversos aspectos, tendo na religião o seu aspecto mais notável.

Além disso, a ancestralidade é presente na formação do batuqueiro, pois, quando entrevistados, sempre fazem referência ao seu “pai ou mãe de santo”, “avô ou avó de santo” e, inclusive, “bisavó de santo”. Isto confere características ao Batuque no tocante a estabelecer-se uma linhagem, uma referência a uma tradição que conforma um conjunto de fundamentos e procedimentos específicos a cada casa de religião. As seguintes falas expressam um respeito e zelo com o que aprenderam e como aprenderam: “Eu tenho uma sequência que a Baba¹⁸ me deixou, que é o fundamento”; ou: “Eu faço o que eu aprendi, não faço nada diferente”.

A diversidade representada nas diversas nações, além da referência à nação da qual deriva a tradição referenciada pelos zeladores de santo, verifica-se em procedimentos ritualísticos, palavras de reza, orixás cultuados.

Um filho de santo explica:

O que diferencia são alguns detalhes, por exemplo, para nós, que somos de Oiô, nós temos algumas diferenças em termos de Batuque, da festa: é o toque do tambor, algumas rezas que nós cultuamos e outras nações não cultuam, a parte da ordem, o culto aos orixás, comidas. Por exemplo: nós não damos pipoca pra Xapanã, mas o Jeje e o Cabinda dão pipoca (Entrevistado 3, 2017).

Interessante também é o diálogo observado numa entrevista na qual estavam presentes dois zeladores de santo da nação Oiô e uma zeladora de santo da nação Cabinda-Jeje-Ijexá. Neste diálogo, a zeladora de santo da nação Cabinda perguntou ao zelador da nação Oiô se eles cultuavam Kamuká. A resposta foi que não, que aquele era

¹⁸ Referência à palavra Babalorixá (pai de santo). Assim como Ialorixá (mãe de santo), são palavras iorubás adotadas num processo de reafrikanização que os adeptos da religião de matriz africana utilizam para se referir aos líderes religiosos dos terreiros.

de outro lado e que não fazia parte da nação Oió. Neste exemplo, percebemos um pouco da diversidade existente dentro do Batuque gaúcho, pois Kamuká (Xangô Kamuká) é um orixá próprio da nação Cabinda.

Numa entrevista, um zelador de santo da nação Oió falou da ordem de culto dos orixás nas festas de Batuque, relatando que primeiro é cantado para os orixás masculinos e depois para os orixás femininos, terminando com Obatalá. Esta característica não é compartilhada por outras nações, ou “lados”, como os batuqueiros e batuqueiras chamam as diferentes tradições referenciadas. Na tradição Oió, praticada nesta casa, são chamados os Orixás nesta ordem: Bará, Ogum, Xapanã, Ossanha, Odé, Oromilá, Ibocum e Xangô, depois Iá Iemojá, Obá, Otim, Ewá, Oxum, Oiá e Oxalá.

A identidade de cada nação faz referência a um precursor ou precursora da tradição. Correa (2005) relata, por exemplo, que para a nação Jexá (Ijexá) o primeiro zelador de santo teria sido Cudjobá; que Mãe Emília de Oiá Dirã, africana, teria levado a tradição Oió para a capital gaúcha; que Gululu, também africano, teria levado a nação Cambíni (Cabinda) para Porto Alegre; além do conhecido Príncipe Custódio, na tradição Jeje, influente na política gaúcha de seu tempo.

O Batuque como referência cultural

A cultura dominante no Brasil, fortemente influenciada por valores cristãos e marcada por referência europeia (ainda mais forte no Sul, pela significativa imigração, no final do século XIX, de italianos, alemães e outras etnias em menor número), tem sido prenhe de preconceito e discriminação diante da religião de matriz africana, o que tem gerado historicamente comportamentos intolerantes, fazendo com que este universo religioso continue no “subterrâneo”

da sociedade gaúcha, conforme afirma Correa (2005) em relação ao Batuque. Deve-se também perceber que a procura cada vez maior de brancos, muitas vezes com maior formação escolar e melhor condição de renda, relaciona-se com a busca do poder dos Orixás em favor da superação de problemas de saúde, emocionais e/ou na busca de sucesso profissional (CORREA, 1992).

Esta busca não significa que o universo das religiões de matriz africana afaste-se da cosmovisão africana. Ao contrário, representa a aproximação de não negros desta cosmovisão. No entanto, o nível de implicação desta referência na cosmovisão africana no agir de cada grupo social pode variar intensamente, sendo que para uns representa apenas um socorro em momentos difíceis e, para outros, a referência para seu posicionamento social e cultural.

Considerações finais

Neste estudo, tomamos como objeto o Batuque, pois consideramos que, por sua raiz africana, representa uma possibilidade de referência cultural para os afro-brasileiros, enquanto a Umbanda e a Quimbanda incorporam outras referências culturais.

Buscou-se explorar a diversidade de culto, através de um quadro de representações sobre elementos da religião de matriz africana. Apresenta-se de forma inicial uma reflexão sobre a identidade na diversidade como fundamento de ligação entre os(as) praticantes do Batuque.

A *identidade batuqueira* ficou muito bem marcada nas entrevistas realizadas, pois o conjunto de valores, símbolos e rituais (ainda que com pequenas diferenças) faz com que as batuqueiras e batuqueiros da Fronteira-Oeste se reconheçam como tal, comungando de uma ancestralidade cuja origem remonta à África e cujo

conhecimento transmite valores, modos de ser e de viver orientados por costumes africanos.

Ainda há muito que se investigar, nossa pesquisa está no seu início, mas consideramos que se trata de um trabalho de muita relevância, considerando que irá se somar aos poucos trabalhos existentes sobre o Batuque do Rio Grande do Sul. Além de ser pioneiro, no que se refere a esta religião de matriz africana na região da Fronteira-Oeste deste estado brasileiro.

Considerando que a religião de matriz africana sofre ações preconceituosas e de intolerância religiosa em todas as regiões do nosso país nas quais é cultuada, esperamos que este trabalho contribua como material para instrumentalizar as pessoas para o combate dessa situação. Estudar e dar visibilidade à religião de matriz africana contribui para o conhecimento de sua história e dos elementos que marcam sua diversidade e sua identidade, valorizando a riqueza e a beleza desta herança cultural e religiosa trazida no processo da diáspora, na memória de africanos e africanas escravizados.

Referências

ANDRADE, J. **Importância dos rituais nas tradições religiosas**. 2015. Disponível em: <http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/simposio2011/importancia_rituais_joachim.pdf>. Acesso em: 20 maio 2018.

CORREA, N. Olhares antropológicos sobre a alimentação: a cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Org.). **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 306 p.

_____. **O Batuque do Rio Grande do Sul.** São Luís: Cultura & Arte, 2006.

MUNANGA, K. **Negritude:** Usos e Sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

ORO, A. **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

_____. **Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul:** Passado e Presente. In: Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, nº 2, 2002. p. 345-384.

_____. As religiões afro-gaúchas. In: SILVA, G. F. da; SANTOS, J. A. dos; CARNEIRO, L. C. C. **RS Negro:** Cartografias sobre a produção do conhecimento. SEDUC-RS, 2009.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. In: PEREIRA, E. de A.; DAIBERT Jr., R. **Depois, o Atlântico.** Ed. UFJF: Juiz de Fora/MG, 2010.

SILVEIRA, H. A. A. **“Não somos filhos sem pais”:** História e Teologia do Batuque do Rio Grande do Sul. São Leopoldo: Faculdades EST, 2014.

NA FRONTEIRA: MULHERES NEGRAS NAS ARTES

JADE ALCÂNTARA LOBO¹
ANGELA MARIA DE SOUZA²

Introdução

O Brasil é conhecido internacionalmente pela floresta Amazônica e pela categoria do “exótico”, que abrange desde comidas a pessoas: tapioca, açaí e frutas de todas as cores e cheiros, “índios” e “mulatas”, escolas de samba e calor. O país se projeta internacionalmente com a figura da “mulata exportação”, uma negra de pele clara, com cabelos crespos, seminua como a Globeleza e que sabe sambar. Um estereótipo hipersexualizado da mulher negra, apropriado como identidade nacional voltada ao exterior e que faz do país alvo de uma espécie de safari sexual colonial, comércio sexual de mulheres ou prostituição étnica, como cita Pinho (2004), ao analisar a fixação dos turistas europeus pela figura da “mulata” que encontram em vídeos, books e catálogos. O país também é conhecido pelos seus estilos musicais samba e funk, dois estilos negros e que hoje sofrem um

¹ Mestranda em Antropologia na UFBA.

² Doutora em Antropologia (UFSC), professora na UNILA.

processo de apropriação pela branquitude. Outrora, estes ritmos eram criminalizados. Agora, são concedidos certos espaços, se tiverem como seu símbolo precursor um corpo branco, da mesma forma que aconteceu com o rock, que, apesar de muitas pessoas não saberem, foi criado por uma mulher negra.

Funk agora é um dos estilos musicais mais ouvidos no país, movimentando várias pessoas de classe média para bailes dentro de favelas pacificados, com preços caros, que a maior parte da população preta local não pode pagar. No caso do samba, a cantora, compositora e deputada estadual do PC do B/SP, Leci Brandão, em entrevista para a revista *Época*, define apropriação cultural como uma pasteurização da cultura negra:

Um exemplo que eu sempre dou e que se aplica bem ao que falamos está nos desfiles das escolas de samba. Eu acompanho os desfiles de Carnaval desde menina. Adorava ir com minha mãe assistir às escolas na Presidente Vargas, no Rio de Janeiro. Cada família levava alguma coisa para comer e a gente fazia uma espécie de lanche comunitário. Isso era no tempo em que o samba não era visto com bons olhos. Com o passar dos anos, continuei acompanhando os desfiles e vi o protagonismo do Carnaval mudar. Fui vendo as Tias Baianas serem desconsideradas. Vi as meninas das comunidades serem preteridas por pessoas famosas ou por pessoas em busca da fama. É aí que falamos de apropriação. Ela ocorre quando aqueles que de fato fizeram o desfile são substituídos por pessoas que nada têm a ver com a produção simbólica da agremiação, por mera questão estética, midiática ou propriamente comercial. Questões essas sempre são pautadas pelo racismo. Nesse momento da discussão, normalmente ouvimos o seguinte argumento: “Ah, mas como brasileiro tenho muito da cultura negra”. A troca cultural entre grupos sociais não é e nunca foi um problema. O problema está no fato de que os elementos simbólicos da cultura negra sempre são esvaziados de sua negritude. Essa é a questão! E eu chamo isso de racismo. Nesse sentido, a apropriação cultural da identidade negra está na tentativa cruel de relativizar e diminuir, insistentemente,

aquilo que nos proporciona a noção de pertencimento e identidade (BRANDÃO, 2017).

O mito da democracia racial apontado por Leci pesa: “somos todos filhos de negros e indígenas”. A afroconveniência brasileira toma conta do discurso, privilegiando o entendimento de miscigenação, esvaziando símbolos de resistência cultural e da luta antirracista. Apesar de a cultura afro-brasileira ser apreciada e popular, e de negros e negras serem a maioria da população brasileira – de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2014a), 53,6% dos brasileiros se declararam pretos e pardos – essas pessoas ainda sofrem diariamente com o racismo do país. Esse tipo de opressão não é somente fruto de um preconceito direto, gerado pelo ódio a certas características desses corpos, ou a repetição de estereótipos historicamente inventados, que fixam um olhar de inferioridade a estes, mas também de um racismo institucional.

Segundo o IBGE (Idem), a população negra é 76% dos 10% mais pobres do país, recebe 40% menos do que os brancos, possui índice de desemprego 50% mais elevado que estes, além de possuir 1,6 menos anos de estudos e um índice de mortalidade infantil 40% maior que o dos brancos, segundo o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) (2014). Essa desigualdade vai além dos índices de vulnerabilidade socioeconômica. Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que investigou o assassinato de jovens no país, em 2016, confirma que a cada 23 minutos um jovem negro é morto. Esta construção de não espaços impede pessoas negras de assegurarem seus direitos fundamentais (segundo a Constituição Brasileira de 1988, atualmente vigente: direito à vida, liberdade, igualdade, segurança, propriedade, educação, saúde, alimentação, trabalho, etc.) e se configura como um racismo institucional, que, segundo a CPI:

(...) constitui a forma mais sofisticada e bem-acabada do preconceito, envolve o aparato jurídico-institucional, e está presente em todos os segmentos sociais. Tendo sua existência mais demarcada no plano macro, o racismo institucional é o principal responsável pela reprodução ampliada da desigualdade no Brasil. Estudos realizados nos últimos anos demonstram a perversa existência do racismo institucional, com destaque para as áreas de educação e saúde (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2016, p. 29).

Como acréscimo a esses dados, técnicos da ONU declararam, durante visita ao Brasil, em 2013, que “(...) os negros são os que mais são assassinados, os que têm menor nível de instrução, os menores salários, o menor acesso à saúde, os que morrem mais cedo e o que menos participam no Produto Interno Bruto (PIB)”.

Para além de uma análise de raça, é necessário um recorte de gênero. A violência de gênero se configura como “qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como privado” (CIDH, 1994). Assim como as mulheres negras se afastam dos homens negros, se considerada a violência de gênero, elas também não se igualam às mulheres brancas, por serem vítimas de uma tripla opressão: gênero, raça e classe (GARCIA, 2012). Segundo o Mapa da Violência de 2015, entre 2003 e 2013, a taxa de feminicídio de mulheres negras aumentou 54%, enquanto o de mulheres brancas reduziu 9,8%. Além disso, de acordo com o livro *Estatísticas de gênero: Uma Análise dos Resultados do Censo Demográfico 2010*, do IBGE (2014b), o rendimento médio de mulheres brancas corresponde a 67% do rendimento de homens brancos, enquanto o de mulheres negras representam 35% e, em comparação ao de mulheres brancas, 52%.

A partir dessa discussão, o projeto *Na Fronteira: Mulheres Negras nas Artes* nasceu em 2016, com o objetivo de compreender o processo de atuação das mulheres negras da cidade de Foz do Iguaçu

na construção de seu posicionamento na região, a partir de sua produção artístico-cultural. Vale ressaltar a importância do trabalho de resistência das mulheres negras dessa região frente aos estudos que apontam o Paraná como o estado mais negro do sul (GOMES; SILVA; COSTA, 2008, p. 15), possuindo 24,5% de sua população negra. A cidade de Foz do Iguaçu supera estes índices e apresenta em torno de 36% de sua população que se autodeclara negra (preta e parda), conforme tabela abaixo:

Tabela 1 – Dados Populacionais de Foz do Iguaçu – 2010

Raça ou cor	Número total	Homens	Mulheres	Com renda menor que 1 salário-mínimo	Alfabetizados
Branca	162.593	77.630	84.963	24.498	141.478
Preta	9.170	4.094	4.266	2.196	7.866
Amarela	3.550	1.726	1.824	512	3.209
Parda	80.366	39.746	40.620	16.524	68.482
Indígena	406	210	196	115	339
Não declarado	3	2	1	-	3
Total	256.088	124.218	131.870	43.845	221.377

Fonte: SOUZA, Angela; MADERI, Vinicius, a partir dos dados do IBGE de 2010.

Foz do Iguaçu, uma das maiores cidades turísticas do Brasil, localiza-se a oeste do estado do Paraná e faz fronteira com Paraguai e Argentina, a partir de Ciudad del Este e Puerto Yguazu, respectivamente. Comparadas com Foz do Iguaçu, estas cidades possuem uma população negra pequena. Porém, é importante lembrar que esta região estava envolvida na Guerra do Paraguai, na qual batalhões inteiros eram formados por pessoas negras, além das guerras de

independência³. Para analisar este espaço, a metodologia escolhida foi o trabalho de campo, fundamentado na observação participante (GEERTZ, 1989) dos espaços artístico-culturais da região de Foz do Iguaçu onde essas mulheres se encontram e atuam, no contexto de fronteira. Baseamo-nos na prática da observação etnográfica dos espaços de ações dessas mulheres negras na cidade de Foz do Iguaçu, a partir da interação conjunta nos eventos e nas atividades culturais. Neste sentido, o agir e o vivenciar em conjunto tornou-se fundamental como escolha metodológica para a compreensão das “ações daqueles que ocupam e produzem culturas, apreender seus aspectos simbólicos, que incluem costumes e linguagem” (PROENÇA, 2007, p. 9). Além do diálogo, convivência, observação participante de trabalhos e eventos organizados e frequentados por essas mulheres, foram realizadas entrevistas com seis delas, as quais atuam em manifestações artístico-culturais consideradas fundamentais no cenário cultural de Foz do Iguaçu. Trabalha-se na perspectiva de uma *antropologia simétrica* (LATOUR, 1994) e *antropologia reversa* (WAGNER, 2010), percebendo que a categoria “outro” também antropologiza e elabora sua própria teoria sobre a interação do campo, devendo assim ser tratado em uma relação de equidade.

Aproximação

A primeira parte da pesquisa foi dedicada à aproximação com o tema, através de um levantamento bibliográfico sobre negritude,

³ Para saber mais sobre população negra na Argentina, ver: A história dos negros argentinos: por que eles quase “sumiram” do mapa por lá? Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/historia-dos-negros-argentinos-por-que-eles-quase-sumiram-do-mapa-por-la/#gs.iIPS5=Y>> Acesso em: 10 jun. 2017; sobre população Negra no Paraguai: A participação dos negros escravos na guerra do Paraguai. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000200015>. Acessado em: 10 jun. 2017.

gênero, mulheres negras, arte e educação. As discussões puderam ser realizadas, coletivamente, em eventos como o I Congresso Internacional Epistemologias do Sul, o Seminário da Saúde da População Negra Teresa de Bengala, na 6ª Semana de Consciência Negra, da Universidade Federal da Integração Latino Americana (UNILA), e no debate “Angela Davis e a revolução da mulher negra”, de Djamila Ribeiro, pesquisadora na área de Filosofia Política e feminista, ex-secretária-adjunta da Secretaria de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo, com Rosane Borges, jornalista, professora doutora na Universidade Estadual de Londrina (UEL), sobre o livro *Mulher, Raça e Classe*, de Angela Davis, no Centro Cultural da Juventude, na Vila Nova Cachoeirinha, em São Paulo.

O primeiro contato com mulheres negras que promovem artes na região foi com um dos grupos artísticos de suma importância na cidade de Foz do Iguaçu, o Afoxé Ogún Fúnmilaiyó. O encontro se deu através da participação no Seminário da Saúde da População Negra Teresa de Bengala, em agosto de 2016, promovido pela Secretaria da Saúde do estado e pela Rede de Mulheres Negras do Paraná, que teve uma caravana organizada pelo Afoxé para levar pessoas interessadas na temática ao evento, em Curitiba. O grupo é um dos principais na luta antirracista na cidade e procura trabalhar através não somente de suas apresentações artístico-culturais, mas de palestras em escolas e da participação em diversos eventos, entre eles, o Carnaval.

O Afoxé tem como presidente a Yalorisá Marina Tunirê e vice-presidente sua filha Iyá Egbé Crica de Oiyá, que veio com a mãe da cidade de São Paulo para fundarem o Ilê Asé Oju Ogun Fúnmilaiyó, em 1994. O Afoxé foi criado por elas com ajuda inicial de um patrocínio da Itaipu Binacional⁴, saindo pela primeira vez nas ruas de Foz

⁴ A Itaipu Binacional é a entidade pertencente ao Brasil e ao Paraguai que é responsável por administrar a Usina Hidrelétrica de Itaipu, localizada no Rio Paraná, na fronteira entre os dois países. A usina é a maior hidrelétrica do mundo e se considera

do Iguaçu no carnaval de 2012, com aproximadamente 300 pessoas. O grupo da organização do Afoxé conta em média 10 pessoas e obtêm seus recursos financeiros com a realização de eventos como bingó, pagodes, Festa Preta (2016), além de apoio esporádico da Fundação Cultural da cidade, através de projetos. Como disse Iyá Egbé Crica de Oiyá em uma das entrevistas concedida a nossa equipe: “O Afoxé nasce para desconstruir preconceitos da comunidade e aproximar as pessoas do candomblé, quebrando estereótipos e mostrando o que temos de mais lindo para a cidade”. Desde a vinda para Foz, a família tem se dedicado à luta antirracista, são membros da Rede de Mulheres Negras no Paraná e promovem eventos ligados à Rede.

Quando chegaram à cidade, as pessoas não respeitavam o Ilê, nem o Afoxé, nem os seus corpos. Os integrantes do grupo chegaram a ouvir que estavam “abrindo a casa do demônio” e presenciaram casos como, durante uma apresentação em uma escola da cidade, os estudantes se levantarem, pois “não iriam ouvir falar de macumba”. A Iyá Egbé Crica de Oiyá também disse que, durante a infância, quando frequentava a escola, chegou a ser chamada de “neguinha da macumba”. Apesar da necessidade de resistir e lutar cotidianamente, atua na comunidade permanentemente. Suas apresentações, na maioria das vezes, são gratuitas, sendo um dos mais requisitados pelas escolas para se apresentar e também conversar sobre o candomblé e as funções do Afoxé, como a de abrir o Carnaval, pedindo energias positivas. Em 2016, foi marcante a participação do grupo na Marcha pela Diversidade, no dia 20 de maio, manifestando solidariedade ao estudante haitiano Getho Mondesir, que sofreu agressão física e ofensa racista⁵.

a maior produtora de energia limpa e renovável, sendo responsável por não somente abastecer o Brasil e o Paraguai, mas por movimentar a economia das cidades que fazem parte do Reservatório de Itaipu (ITAIPIU, 2017).

⁵ Getho Mondesir é haitiano e estudante de Administração Pública e Políticas Públicas da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Ele foi

Durante os trabalhos de campo e vivências com as mulheres negras artistas da região, percebeu-se que a arte funciona como mecanismo de resistência e expressão de seus sentimentos de vivência do ser mulher negra, em uma fronteira permeada por conflitos sociais. A professora, formada em Artes e Educação, artesã e artista plástica Roseli Rodrigues, é um desses exemplos. Possui uma história de luta e superação de dificuldades, como racismo e pobreza, e hoje utiliza de sua arte como mecanismo de denúncia das desigualdades sociais, através de suas telas. Nascida em Guaíra (PR), vivia uma dupla jornada entre trabalho e estudos. Começou a trabalhar cedo como empregada doméstica e ajudando sua família na colheita de algodão em grandes fazendas de famílias ricas. Sua família foi deslocada da Ilha Guaíra, durante a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, o que ocasionou a destruição do Salto de Sete Quedas⁶. Podemos perceber o significado político da expressão artística para Roseli a partir da seguinte colocação, durante uma das entrevistas:

A arte para mim é mais do que pintar ou desenhar. É um refúgio onde posso expressar sentimentos, sem medo de errar. É como eu vivesse cada momento, a cada emoção. Por isso gosto de pintar sobre questões sociais e políticas, porque a arte está presente na vida do ser humano em todas as dimensões. Então, é uma forma de representar um pouquinho da cultura política e social do Brasil. Acredito que a arte é muito importante na

agredido no centro de Foz do Iguaçu quando estava indo à rodoviária para pegar um ônibus para a cidade de Cascavel passar o final de semana com seu filho. Foi agredido verbalmente, chamado de “macaco”. Os agressores diziam que ele estaria na cidade “por causa de Dilma” e agora deveria voltar ao seu país. Ele também foi agredido fisicamente com golpes de garrafa de vidro que lhe causaram sérios ferimentos (FRONTEIRA URGENTE, 2017).

⁶ O Salto de Sete Quedas, também chamado Sete Quedas do Rio Paraná, era composto por 19 cachoeiras, as maiores do mundo em volume de água, com 13.300 m³/segundo. As quedas atraíam bastantes turistas para Guaíra, que chegou a ser uma das cidades mais visitadas do Brasil até seu alagamento, causado pela formação do lago da Usina Hidrelétrica de Itaipu.

política. É possível ver claramente sua relação no cotidiano da sociedade. Nas letras das músicas, nos movimentos sociais, na literatura, teatro, cinema, enfim em qualquer ato do ser humano (ROSELI, 2017).

Outro grupo importante na cidade é a família de Mirá Rocha, que contribui para Foz do Iguaçu desde a época que seus pais movimentavam o cenário artístico de seu bairro, recebendo pessoas da comunidade para fazerem refeições em sua casa, ensinando vários a ler e escrever, organizando campeonatos de futebol, que culminaram na criação do estádio Pedro Basso, situado no bairro Porto Meira. Hoje, Mirá e suas duas irmãs, Arinha Rocha e Rosângela Rocha, três mulheres negras de luta que se consideram artistas políticos, ocupam há mais de 20 anos o Teatro Municipal Otília Schimmelpfeng, apelidado de Teatro Barracão, e atuam nele de forma permanente.

No teatro, diariamente são oferecidas várias oficinas de balé, jazz, sapateado, hip-hop, canto, violão, fotografia, teatro, entre outras; além do evento mensal *Café com Teatro*, que reúne manifestações culturais dos três países da fronteira: Brasil, Argentina e Paraguai, comidas de diversas regiões, artesanato, música e artes em geral. A família arrecada dinheiro para manter o Teatro Barracão através de projetos, parcerias com instituições como a Itaipu Binacional e com a promoção de eventos. O Teatro Barracão é um espaço que fortaleceu várias das entrevistadas que hoje atuam com arte na cidade, como a cantora Panambi, estudante de música da UNILA, e Juliana Zacarias, formada em Letras – Artes e Mediação Cultural e atualmente professora de dança afro. Para elas, o teatro foi fundamental para o aprendizado e aperfeiçoamento de técnicas, assim como contato inicial com o que atualmente trabalham.

Uma das maiores dificuldades relatadas pelas participantes da pesquisa é a falta de acolhimento da cidade. Segundo elas, viver de arte em Foz do Iguaçu não gera muitas recompensas financeiras.

Para todas que participaram, é costume terem de tirar dinheiro do próprio bolso para poder manter um projeto ou realizar um trabalho artístico, que muitas vezes não é acolhido pela comunidade da região. Uma das entrevistadas, Tati Bafo, formada em Artes Cênicas e que trabalha com brechó, entende o artista como ser político e transformador. Para ela, “uma cidade sem arte é uma cidade atrasada, porque a arte modifica o ser, é uma potência de empoderamento, o artista é um ser político e tem obrigação de mudar o lugar em que vive”. Assim, para Tati, a arte é entendida como ferramenta possível de criar sensibilidade pelo outro.

O grande problema, na opinião das entrevistadas, é que essas manifestações culturais são pouco valorizadas na região, não só por poucos incentivos financeiros, mas por falta de interesse da comunidade de participar de eventos de cultura negra, em oposição a eventos tradicionais da cultura hegemônica branca do Sul do país. Outro ponto de vista levantado por essas moças é que as variadas etnias não se encontram e dialogam com frequência. Uma hipótese é a falta de centros de convivência além do Teatro Barracão, e a própria disposição geográfica da cidade, que possui bairros extremamente afastados, cada um possuindo seu pequeno centro comercial, o que dificulta a convivência.

Existem também outras manifestações de cultura afro-brasileira e indígena, não necessariamente lideradas por corpos negros e indígenas, que são criticadas pelas entrevistadas, por fazerem essa separação do cultural com o ativismo, o que causa uma descontextualização e esvaziamento do significado de muitas dessas expressões carregadas de resistência, simbolismo e que ocupam um lugar central na vida destas pessoas. Percebe-se que essa descontextualização começa com a falta de conhecimento sobre cultura afro-brasileira e indígena. Juliana Zacarias ressalta que toda comunidade possui o que chama de “ouro”, algo a ser oferecido ao mundo, sendo essas

manifestações artísticas parte desse acumulado. Na sua visão, o racismo se instaura como sistema que ainda opera muito bem e se reinventa justamente pela falta de contato da população brasileira com as origens da cultura que vive impedindo o intercâmbio dos “ouros” de cada comunidade. Esse movimento ocorre através do distanciamento do conhecimento, que era passado de geração em geração, com a atual educação normatizadora, que conta somente uma versão embranquecida da história do país. Ela reforça que é preciso mostrar para as pessoas o que está além da *performance*, a contextualização e o significado de cada manifestação artística, na tentativa de recuperar parte da história afro-brasileira e lutar contra o racismo.

Considerações finais

Ao final deste projeto, foi perceptível que, no Paraná, o estado mais negro do Sul do país, a população negra se encontra invisibilizada, principalmente pelo racismo institucional, que funciona como um grande entrave para que as produções culturais/artísticas dessa população sejam reconhecidas devidamente e, conseqüentemente, possam ser remuneradas justamente pelo seu trabalho. Neste cenário, o papel artístico transgressor das mulheres negras na fronteira é de suma importância, como ferramenta política, sendo o ser artista não necessariamente separado do ser político. Para essas mulheres, o resistir é cotidiano, a luta pela resistência feminina e antirracista é diária e parte essencial de suas vivências. Notoriamente, essas moças utilizam de sua criatividade e expressão artística como maneira de ensinar para a comunidade de Foz do Iguaçu um pouco de suas ações artístico-culturais, tornando cada vez mais real suas vontades e anseios por uma sociedade onde haja equidade em suas relações, através da sua participação e ocupação de espaços.

Referências

BRANDÃO, L. “Apropriação cultural é uma pasteurização da cultura negra”, diz Leci Brandão. *Época*. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<http://epoca.globo.com/cultura/noticia/2017/03/apropriacao-cultural-e-uma-pasteurizacao-da-cultura-negra-diz-leci-brandao.html>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **CPI Assassinato de Jovens**. Disponível em: <<http://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2016/06/08/veja-a-integra-do-relatorio-da-cpi-do-assassinato-de-jovens>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

CIDH. Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher. (1994). Disponível em: <<http://www.cidh.org/Basicos/Portugues/m.Belem.do.Para.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

COLMÁN, E. A. **Identidades em confronto**: imagens do Brasil e do Paraguai nos jornais O Estado de São Paulo e La Tribuna durante o caso dos Saltos Sete Quedas/Guaíra (1963-1966). Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

COSTA, A. A. **Donas no poder**: mulher e política na Bahia. Salvador: Col. Bahianas, 1998.

COSTA, P. A. B.; JÚNIOR, J. G.; SILVA, G. L. da. (Org). **Paraná Negro**. 1ª ed. Curitiba: FUNPAR, 2008. Disponível em: <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Parana_negro_atual.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2017.

FRONTEIRA URGENTE. **Estudante haitiano é agredido em Foz do Iguaçu por questões políticas**. Disponível em: <<http://fronteiraurgente.com.br/estudante-haitiano-e-agredido-em-foz-do-iguacu-por-questoes-politicas/>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

GARCIA, A. do S. Mulher Negra e o direito à Cidade: relações raciais e de gênero. In: SANTOS, R. E. dos. **Questões Urbanas e Racismo**. BRASIL, 2012, p. 134-163.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

hooks, b. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GOMES Jr., J.; SILVA, G. L. da; COSTA, P. A. B. **Paraná negro**. Fotografia e pesquisa histórica. Grupo de Trabalho Clóvis Moura. Curitiba: UFPR/PROEC, 2008.

IBGE. **Censo 2010**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/>> Acesso em: 10 jun. 2017.

_____. **Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios**. Rio de Janeiro, 2014a. Disponível em:<<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv94935.pdf>> Acesso em: 10 jun. 2017.

_____. **Estatísticas de Gênero**: Uma Análise dos Resultados do Censo Demográfico de 2010. Rio de Janeiro, 2014b. Disponível em:<<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv88941.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

ITAIPU BINACIONAL. Disponível em <<https://www.itaipu.gov.br/nossahistoria>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

LATOURE, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

PINHO, O. de A. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. **Cad. Pagu**, 2004. n. 23, p. 89-119.

PROENÇA, W. de L. O Método da Observação Participante: Contribuições e aplicabilidade para pesquisas no campo religioso brasileiro. **Revista Aulas**, 2007. v. 4, p. 1-24.

UNICEF. **Infância e Adolescência no Brasil**. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/pt/activities.html>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAISELIZ, J. J. **Mapa da violência: mortes matadas por arma de fogo**. Brasília: DF, 2015. Disponível em: <<http://www.mapada-violencia.org.br/pdf2015/mapaViolencia2015.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

O LUGAR SOCIAL DAS MULHERES NAS MANIFESTAÇÕES DO CACUMBI

ROSELETE FAGUNDES DE AVIZ¹

*Foi lindo o encontro, as almas
ficaram alegres.*²

Introdução

As reflexões às quais este texto convida têm origem no desdobramento e aprofundamento de uma investigação sobre a voz/escuta como devir: movimento que no processo de pesquisa se mostra em presença, som, silêncio, música, testemunho, transmissão e memória. O resultado constitui uma reflexão sobre a *viagem* como um significativo elemento de *formação*. O trabalho teve como *corpus* os fragmentos de um diário de campo que denominei *Cadernos de Viagem*, que se concretizam pela escrita tornada voz no rastro traçado durante todo o trajeto da pesquisa. O recorte selecionado para este trabalho tem como foco a relação entre gênero e religião, a partir do viver e da vivência com Malangatana Ngwenya, Obelino Magaia,

¹ Pós-doutoranda em Educação na Universidade Federal de Santa Catarina.

² NGWENYA, M. (2010).

José Ntila, Ezra Chambal, Nilza Maesso e tantos outros homens e mulheres *rongas* ou *changanas*³ em alguns quintais de Moçambique. Foi vivendo com eles, partilhando seu cotidiano, ouvindo e aprendendo a sentir o seu modo de estar no mundo que construí uma tri- lha possível para melhor refletir, neste texto, sobre as relações entre gêneros: papel de mulheres e papel de homens a desempenhar fora e dentro da prática religiosa afro-brasileira Cacumbi/Catumbi em Santa Catarina. Fazer esta reflexão a partir da sabedoria coletiva, fora do estar que a todos é comum, já que parte do contexto moçambicano, é observar a realidade sob outra ótica, deslocada dos limites dos modelos e conceitos próprios da cultura europeia.

Assim, tomo como ponto de partida as negras vozes dos quin- tais no contexto moçambicano. Especialmente, no desenrolar de uma cerimônia em homenagem aos mortos e o *kenguelekezê*⁴, re- produzindo em alguns fragmentos a complexidade do contexto em que acontecem, para compor uma imagem da maneira de estar e do modo como os *rongas* e *changanas* integram o mundo dos vivos com o mundo dos mortos. E, ainda, para poder fazer outras perguntas sobre práticas afro-brasileiras como o Cacumbi/Catumbi, e assim pensá-las para além do embate entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, ou ainda registro folclórico, conforme aparece em alguns documentos que temos sobre essa prática no referido estado.

³ A língua changana pertence ao grupo tshwa-ronga. Esse grupo é designado pelo termo tsonga. As três línguas são mutuamente inteligíveis. O changana é falado em Moçambique, nas províncias de Maputo, Gaza e parte de Inhambane, Manica e So- fala. É ainda falado na África do Sul e no Zimbábue. Cf. BENTO SITOIE, Dicionário changana-português, Maputo: Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educa- ção, 1996.

⁴ Kenguelekezê é uma expressão proferida (na verdade, gritada) nesse tipo de ce- rimônia enquanto alguém que segura o bebê o balança e lhe mostra a Lua. Na re- alidade, é uma dupla apresentação: apresenta-se o bebê à Lua e, ao mesmo tempo, a Lua ao bebê. Nas tradições bantu, acredita-se que muitas doenças que atacam os recém-nascidos têm a ver com esse astro. Durante a cerimônia de dar nome ou de “tirar o bebê” (que geralmente coincidem), tirar bebê significa: apresentação do bebê, geralmente um mês após o nascimento – kenguelekezê.

À medida que um caminho se traça, percebo que, apesar de pouco perceptível, o papel da mulher vem para primeiro plano neste trabalho, uma vez que, nas “práticas dos quintais”, família, proteção, tradição, memória e ancestralidade são elementos significativos na estruturação de sua permanência. Neste contexto, sendo as mulheres as principais responsáveis pela transmissão dos valores e práticas socioculturais às novas gerações, mesmo não ficando evidente, é por meio delas que todo o ritual acontece. O convite, então, é para alargar a percepção a partir de algumas cenas dos quintais de Moçambique-Brasil, a partir de alguns pontos que serviram para a análise, dentre eles: religiosidade, pertencimento, conduta, existência, memória, identidade e gênero. Neste sentido, peço licença para trazer essas cenas construídas a partir de alguns fragmentos dos meus *Cadernos de Viagem*, na expectativa de que a narrativa desenhe uma imagem que sirva de abertura para discussão sobre o tema aqui proposto e, a partir dessas problematizações, abrir o debate para outras pesquisas que possam pensar sobre o lugar social da mulher nessa manifestação.

Cena 1: O quintal foi organizado para receber parentes e amigos íntimos da falecida. Os homens acomodam-se em um dos lados, sentados nas cadeiras. As mulheres nas esteiras. Enquanto as panelas espalham-se pelo quintal, com a melhor comida. Depois, todos juntos, em círculo, são servidos. Nesse dia, no quintal imenso, os velhos recordam a falecida. As mulheres velhas, ora em seu silêncio, ora em seu canto, ora em sua dança, também falam dela. Quase parecem mundos distantes; homens e mulheres caminham separadamente, após ultrapassarem o marco da diferenciação de gênero. Sentados no mesmo quintal, a demarcação é visível, mesmo que em alguns casos todos os presentes estejam em um único círculo. É nesses momentos que os homens e as mulheres exercem tarefas definidas e específicas, e cada qual obedece a uma socialização que cumpre estritamente os conhecimentos que as histórias de vida, contadas e recontadas nas grandes conversas do dia a dia, lhes ensinaram.

Malangatana Ngwenya⁵, o mais velho e respeitado na família, fala pausadamente, cumprindo o ritmo do tempo, sem angústia. Na roda, mesmo estando entre os homens, mulheres chegam e, sentadas aos pés do artista, ouvem e contam as notícias dos últimos tempos. Os panos com que se vestem são as capulanas⁶, vestimenta obrigatória às mulheres nessas ocasiões. De resto, muita comida: o amendoim pilado, misturado ao caril de frango, a *matapa*, feita do milho branco produzido e debulhado na própria comunidade, fazem parte daquela presente manifestação. A comida fora cuidadosamente preparada, atentando, principalmente, às preferências alimentares da falecida, uma vez que pela tradição este momento é caracterizado por uma refeição coletiva. Em dia de homenagem aos mortos, é no cardápio que se vivencia o “lembrar-te”. Referências pessoais, musicais, reverberam em sensações, ora em gesto de cor, através das capulanas ou sons e movimentos e, especialmente, no cheiro de grãos, ou sabores de molho que regam o que sai do som do pilão [...].

Cena 2: Agora, o cenário é outro quintal. É dia de domingo. Dia de celebração. Dia de *kenguelekezê* – cerimônia para dar nome ao bebê, dia de dar nome a uma linda menina, filha de Safi, que nasceu há um mês e meio. Dessa vez, a canção está presente:

Hitlangela xin'wanana xingapsaliwa namuntlha (repetem três vezes)

[Agradecemos/felicitemos o bebê que hoje nasceu]

Ambuwetela ambuwetela, ambuwetela

[Anina, anina, anina o bebê]

Mamani wa kona ambuwetela ambuwetela, ambuwetela

[A mãe do bebê anina, anina, anina o bebê]

⁵ Considerado o maior artista plástico do continente africano. Sua projeção na África e fora dela se fez notável. Além de pintor, foi poeta, músico, ator, escultor, enfim, um homem de várias qualidades e virtudes. Malangatana faleceu em 5 de janeiro de 2011, em Portugal. Nos murais da vida, sua voz ecoará sempre.

⁶ Vestuário tradicional das mulheres moçambicanas.

Papayi wa kona ambuwetela ambuwetela, ambuwetela
[O pai do bebê anina, anina, anina o bebê]
Titiya wa kona ambuwetela ambuwetela, ambuwetela
[A tia do bebê anina, anina, anina o bebê]
Vovote wa kona ambuwetela ambuwetela, xingapsaliwa namuntlha
[A avó do bebê anina, anina, anina o bebê]⁷

Homens e mulheres cantam acompanhados de palmas, pés e jogos com o corpo, além dos sonoros *uncunlunguanu*⁸ das mulheres. Depois, volta o silêncio. Mulheres nas esteiras e homens nas cadeiras confidenciam histórias. As mulheres em volta de Safi ouvem-na contar que o parto da filha não foi difícil. Dessa vez, não foi pelas mãos de sua tia, a maior especialista em partos e doenças de crianças, que a filha veio ao mundo. Além de a tia já ser falecida, Safi mora na cidade, por isso o parto não foi em casa. E, não fosse essa tia, muitos dos presentes certamente não teriam o privilégio de crescer. A avó de Safi, ao tomar a palavra, fala ainda com maior segurança sobre a filha parteira. Ela conta dos vários amuletos que preveniam contra os males, em especial os próprios para recém-nascidos, os mais indefesos. A avó conta que ninguém se arriscava a deixar seu bebê sem determinada imunidade, feita muitas vezes de planta ou do animal que tinha a força que se pretende transmitir, como forma de vaciná-lo. E é assim que, nesse dia, as mulheres velhas, no seu canto, também falam dela. É assim que o segundo nome da bebê a unirá para sempre à falecida representada. Desse modo, mais do que uma homenagem, isso representa a encarnação desse parente falecido. Ao encerrar a fala, a avó vai devagarinho pondo-se em movimento e começa a entoar outra canção. Não demora muito e todas as mulheres a acompanham:

⁷ Esta canção, “Xin’wanani”, é específica para a ocasião de partos tradicionais, ou seja, que não são realizados na maternidade, mas pelas anciãs da comunidade, com experiência no assunto.

⁸ Uma espécie de som vocal emitido pelas mulheres, especialmente com a língua.

Vanavela va kuchava kuveleka vanavela!
[Os que têm medo de ter filhos cobiçam!]
Va kuchava kuveleka! (repete-se o verso várias vezes)
Ampfilwa lowu hi lowu wopsala sviyukuku
[Esta *mpfilwa*⁹ é aquela que dá bons frutos]
Aloko anini male anitophindha kambe!
[Se tivesse dinheiro repetia de novo!]
Phindha kambe!
[Repetia de novo!]¹⁰

No contexto dos quintais, o canto não é instrumento musical simples. Cantar é também comunicar-se, é religar-se à ancestralidade.

Cena 3: Lá pelos anos 1940, na localidade de Cachoeira, Biguaçu (SC)¹¹, onde meu pai nasceu, a família se reunia sempre no quintal para celebrar. Meu tio Francisco assim me contou:

Eram treze homens: nosso avô, o papai, nossos primos e nós. Seis de um lado e seis do outro, e o vovô Domingos¹², que era o capitão. O papai, eu e o teu pai tocávamos tambor, mas era pra ter mais, só que quase não tinha mais família. A minha avó sempre dizia que era pra coroar, pra coroar alguém, agora eu já não me lembro mais, mas lembro que ela falava isso¹³.

⁹ Árvore frutífera cujos frutos são *mapfilwa*. Em português poderia corresponder à figueira.

¹⁰ “*Vanavela va kuchava kuveleka*”, canção tradicional “cantada geralmente nas cerimônias de *kuhumesa n’wana* – tirar a criança – apresentação do bebê, *kenguelequeze*, *lobolo*, casamento ou em qualquer cerimônia em que os pais sentem-se felizes e orgulhosos por algo de positivo que os filhos tenham feito”.

¹¹ Há referência a um grupo de *cacumbi* registrado pelo pesquisador Walter Piazza, no interior de Biguaçu, na localidade de Cachoeira, onde havia um reduto de negros. Segundo o pesquisador, a discriminação racial se manifestava pela existência de bailes de negros e bailes de brancos, o que incentivaria o “*quicumbi*” nessa localidade. Cf. ALVES et al. (Orgs.), 1990.

¹² Domingos Generosa foi um dos importantes mestres de *Cacumbi* na região de Cachoeira, Biguaçu, no final do século XIX e início do XX (SILVA, 2015).

¹³ Caderno de viagem 3. Depoimento de Francisco Agostinho de Aviz, o “tio Chico”, 13 jan. 2011.

O Cacumbi, para a família, além de fazer parte da sua crença, era uma luta. Luta ao som dos instrumentos musicais. Sons que dominavam o jogo. E o jogo era ter a posse do próprio corpo. Luta porque só uma pessoa em estado de adoração podia brincar durante dias e dias com os pés, as mãos e todo o corpo em completa harmonia com as vozes das pessoas, dos tempos, de outros, e de tudo o que estava à volta: “O vovô Domingos era muito bom no Cacumbi, ele desafiava os mais novo, sabe? Ele era tão rápido! Ficava com a espada, e a pessoa tinha que se defender tocando o pandeiro”¹⁴. A brincadeira exigia atenção aos gestos, a notação dos passos a serem reexecutados. “E a espada era grande e toda de prata mesmo, menina! Até hoje não sei onde ela foi parar”¹⁵. Meu pai, quando me contou, soltou faísca dos olhos.

Catumbi

Na língua tupi, *caá* + *tumbi* significa folha (ou mato) azul. No dicionário Houaiss, temos ainda outras interpretações para esse termo indígena: “ao pé do monte” ou “à beira da mata”. Nei Lopes (2004), estudioso e militante da causa negra no Brasil, traz significativas contribuições no sentido de tornar visível a herança africana na sociedade brasileira. É ele quem fica atento à semelhança do termo com o vocábulo *bantu* “cucumbi”. Na etimologia da palavra “cucumbi”, está *kikumbi*: “puberdade”, “festa da puberdade”, além de ligar-se a um rito propiciatório de bom parto, todas práticas muito comuns na maioria dos países africanos, até mesmo em Moçambique. O mesmo autor, ao citar a obra de Mello Moraes Filho (1946), *Festas*

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

e tradições populares do Brasil, dá atenção aos cucumbis realizados no Rio de Janeiro imperial e afirma que essa era a denominação dada na Bahia às “hordas dos negros de várias tribos”, que se organizavam em “ranchos” ou “quintais” de canto e dança na ocasião do Carnaval e do Natal. Nas demais províncias, eles recebiam o nome de “congos”.

Breve apresentação do Quicumbi/Cacumbi/Catumbi¹⁶ em Santa Catarina

O Cacumbi é uma manifestação que esteve presente nas festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário em muitas regiões do Brasil, desde o século XVIII. Tal manifestação está estritamente relacionada à história da escravidão no Brasil. Segundo Silva (2015), essas celebrações não existiam ao acaso, remetem ao fenômeno mais complexo ao qual necessitamos prestar atenção: a devoção e coroações de reis negros, do contexto da diáspora Africana para as Américas.

Em Santa Catarina, a prática era realizada desde a época da escravidão por africanos e afrodescendentes e aconteciam junto à festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Embora já tivéssemos registros sobre essa prática por alguns folcloristas e estudiosos da cultura popular em Santa Catarina, alguns trabalhos recentes se constituem como fundamentais referências para compreender tal prática, para além dessas caracterizações, e colocá-la como uma manifestação desenvolvida em determinado contexto histórico, cultural e social. Os trabalhos dos historiadores Jaime José Santos da Silva (2015) e de José Bento Rosa da Silva (1994) são dois dos quais considero muito importantes para os estudos e conhecimento sobre

¹⁶ Essas são as diferentes denominações encontradas para a prática em Santa Catarina.

o Cacumbi/Catumbi e a devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. No Cacumbi/Catumbi de Santa Catarina, uma das representações sacras mais importantes é a figura de Nossa Senhora do Rosário. Segundo Marina de Mello e Souza (2012), a consagração à santa teve origem na Europa, mas entre os negros escravizados no Brasil ela teria recebido novas significações. Segundo o mestre Maia – Catumbi, Itapocu – entre os negros e praticantes do Catumbi, reconta-se a história da imagem da santa que teria surgido no meio das águas do mar. Dois escravos fugitivos lhe teriam pedido proteção: “Eles tinham fugido porque queriam chegar até um refúgio de negros e foi assim que ela apareceu e ajudou eles”¹⁷. A *performance* do Cacumbi/Catumbi¹⁸ procura, de certa forma, reproduzir um ritual mítico, por meio de cânticos e diferentes instrumentos musicais, com celebração à santa na igreja católica, além da coroação do rei e da rainha. No cortejo, os praticantes normalmente estão relacionados a famílias inteiras, ligadas ao catolicismo¹⁹.

Cacumbi: *vontade de saber*²⁰ em torno da história da mulher

A epígrafe que abre este texto sintetiza a questão em pauta, remetendo-nos à problemática da compreensão da religiosidade

¹⁷ Caderno de Viagem 4: Depoimento de Sr. Maia, mestre do Catumbi – Itapocu. Joinville, janeiro de 2012.

¹⁸ Em Santa Catarina, a única prática de Cacumbi/Catumbi que ainda atua é a de Itapocu, bastante diferente de algumas práticas, como a de Cachoeira, por exemplo, cujos registros escritos e orais apontam diferenças bem específicas.

¹⁹ Pelos registros históricos e história oral, há diferentes versões do Quicumbi/Cacumbi/Catumbi em Santa Catarina. O único que ainda está ativo é o Catumbi de Itapocu. Este, por sua vez, pode-se dizer que está integrado ao catolicismo.

²⁰ “Vontade de saber”, categoria referência de Michel Foucault, filósofo e historiador francês (1922-1984). Seu nome exerceu grande influência sobre as gerações pós-68. Suas reflexões de maior importância são sobre o saber, o poder e o sujeito.

implícita em práticas afro-brasileiras como o Cacumbi. Os versos de Malangatana Ngwenya nos remetem a algumas especificidades implícitas nas práticas dos quintais moçambicanos, que anunciam, em alguns aspectos, semelhanças com práticas dos quintais afro-brasileiros como o Catumbi. Malangatana Ngwenya sempre dizia: “Somos comandados a distância. E essas vozes que se manifestam, se apresentam na intimidade do contexto de cada família”²¹. Tal aspecto pode ser melhor observado naquele contexto quando percebemos que se inicia com uma representação significativa da celebração do nascimento de uma criança, momento sagrado naqueles quintais. Esta, a meu ver, é uma questão fundamental, quando falamos sobre as práticas afro-brasileiras, em especial a prática do Cacumbi em Santa Catarina. Antes de qualquer folclorização ou embate com a devoção católica, é importante observar a relação que essa prática tinha com especificidades do continente africano, especialmente o significado do nascimento de uma criança, bem como a veneração aos antepassados. Relembremos o que subjaz à palavra Cacumbi/Quicumbi: “rito propiciatório de bom parto”. A batida do tambor se constitui como instrumento essencial para este momento, por promover a (re)ligação entre o mundo dos vivos e o dos ancestrais.

Considerando que nas últimas décadas, no Brasil, tem-se despertado para os estudos de práticas tornadas invisíveis pela construção da história oficial do país, pode ser relevante pensar em aproximações entre quintais de lá e de cá, para podermos ver melhor a constituição de nossa história e cultura. Tais estudos não podem ser analisados ao acaso. Verificar práticas como o Cacumbi é como espiar por *gretas* para o estudo de uma sociedade, de modo que se descubram múltiplos significados para aqueles que participavam dela e

²¹ Cadernos de Viagem 3. Relatos de Malangatana Ngwenya. Maputo, Moçambique, 2010.

também para aqueles que a observavam. Práticas afro-brasileiras como o Cacumbi e as demais congadas são exemplos necessários para pensarmos em termos de embate entre o catolicismo e as religiões de matriz africana, mas também para além desse aspecto específico.

Neste sentido, faz-se necessário reconhecer os homens e mulheres que realizavam essas celebrações como indivíduos conscientes, portadores de histórias e identidades próprias, que deixaram seu legado à formação de uma consciência afro-brasileira, sem rejeitar as tradições africanas em favor das europeias. Assim sendo, neste texto, defendo o Cacumbi como religião e, em assim sendo, peço um silêncio para analisar para além do que é praticado em público, percebendo as intimidades dos quintais. É neste contexto que a mulher aparece como protagonista, embora muitas vezes não compreendida como tal, porque quase sempre a olhamos sob a perspectiva ocidental, especialmente por ser uma manifestação predominantemente masculina. Por essa razão, este texto não somente fala por si só como também respalda as aproximações entre Brasil e Moçambique, no que tange a algumas especificidades das relações de gênero que as colocam em determinados papéis na família e comunidade e os significados religiosos que não foram possíveis apagar, mesmo no contexto da não aceitação do outro como protagonista, procedimento próprio das colonizações²².

É necessário ressaltar aqui que, embora compreenda que há uma forte relação entre quintais africanos e os quintais afro-brasileiros,

²² O intelectual português Boaventura de Sousa Santos tem produzido uma rigorosa reflexão sobre as relações sociais, culturais e econômicas que se estabeleceram em torno dos mecanismos de colonização que se constituíram com o advento das globalizações levadas a efeito pelo o que ele alcunha como “Projeto da Modernidade”. Aqui, neste texto, interessa-nos em particular os conceitos de “Pensamento Abissal”, “Ecologia de Saberes” e a proposta de ampliação do cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade (SANTOS, 2003, 2009).

considero também que existem diferenças produzidas pela trajetória histórica desses dois espaços culturais. Nos quintais brasileiros, a diferença fundamental se relaciona à presença da escravidão, que impõe a tensão entre a cultura dos colonizadores e as culturas africanas, quando afetados pela diáspora imposta pelos senhores brancos na partilha de escravos chegados ao Brasil, ao espalhar famílias e grupos étnicos com o intuito de evitar qualquer fortalecimento entre aquelas culturas. São essas características presentes nos quintais afro-brasileiros que produziram diferenças que não podem ser ignoradas. No entanto, para uma reflexão de práticas como o Cacumbi/Catumbi no contexto catarinense que vá além do embate entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras, ou ainda do reducionismo à folclorização, neste texto, tento aproximar características que considero semelhantes entre esses “quintais”. A intenção é ressaltar seu aspecto de religiosidade preservado pela representação feminina, em especial, na prática do Cacumbi/Catumbi em Santa Catarina, aspecto que muitas vezes se esconde nas falas de quem a vivenciou em seu próprio corpo, e que são fundamentais para os debates da história social e da cultura.

Generosa da Assunção: Quicumbi/Cacumbi de Cachoeira

Este é um relato quase imaginado. Isto porque em poucos registros sobre o Cacumbi/Catumbi em Santa Catarina aparece o nome de Generosa Assunção. Tal aspecto não é novidade, se pensarmos no déficit documental que marca a história do negro e das mulheres negras neste país. Mesmo as que tiveram certa visibilidade intelectual quase não figuram em registros. Sendo assim, era de se imaginar que mulheres como Generosa não aparecessem. Reconheço que meu esforço de trazer à superfície o nome dessa mulher é também entrar

em certa disputa discursiva para mostrar que nomes como esse merecem lugar especial. Principalmente, quando falamos do Cacumbi/Catumbi em Santa Catarina. Particularmente, naquilo que Borges (2009) enuncia ao falar que, no que concerne às mulheres negras, quatro categorias – a negação, o recalçamento, a estigmatização e a indiferença – foram as que marcaram os modos de *relatar* e *silenciar*.

Generosa da Assunção era mãe de um dos mais famosos mestres de Quicumbi/Cacumbi da localidade de Cachoeira (Biguaçu), em Santa Catarina: Domingos Generosa. Foi a última rainha coroada e morreu com mais de 110 anos²³. Ao colocar o depoimento de Francisco (CENA 3 deste texto) ao lado dos relatos acima, é importante considerar que, embora na época em que Francisco fazia parte do Cacumbi não houvesse mais a coroação e o cortejo fosse predominantemente masculino, há, em seus relatos, em alguns momentos, referência à avó: “A *minha avó* sempre dizia”. Em um dos depoimentos, explica que era de Generosa da Assunção, mãe de seu avô, que ele escutara tais conselhos e que, embora a seu avô tenha sido designada tal tarefa, eram as mulheres que, na intimidade, cuidavam para que manifestações como o Cacumbi não morressem. Exerciam o papel de conselheiras, guardiãs e protetoras. Generosa se referia ao Cacumbi como ação de brincar: “É brincar de Quicumbi/Cacumbi²⁴” ao contrário da maioria dos registros que se referem à prática como dançar Quicumbi/Cacumbi. Em seu depoimento, Francisco, cada vez que nos referimos ao Cacumbi como dança, corrige-nos: “Dançar não, brincar de Cacumbi”, relembrando dos ensinamentos dos avós.

²³ Conforme SILVA, 2015. Nesta obra, o autor descreve também, com detalhes, o número de participantes no folguedo, os trajes dos personagens, as cores, as figuras que carregavam nos estandartes e os instrumentos musicais (tambores e pandeiros) que utilizavam na localidade de Cachoeira (SC).

²⁴ Caderno de Viagem 3. Relato de Francisco Agostinho de Aviz: tio Chico, em 13 de janeiro de 2011, Joinville.

Lupi²⁵ ao saber de tal referência ao Cacumbi, explica:

Há uma diferença que quem não conhece não entende. Na religião, o africano é capaz de brincar a sério porque encara a brincadeira como uma coisa séria. Enquanto que os Ocidentais encaram a brincadeira como uma coisa de criança, não é sério, não é de adulto. Agora o africano, não, para o africano o brincar é uma coisa séria. Tanto que o famoso Exu que os missionários identificaram como Demônio, Diabo, não é de jeito nenhum, é um Deus que brinca, só que na mente ocidental cristã, um Deus que brinca é inconcebível!

A importância de escutar os silêncios sobre mulheres significativas na história do Catumbi, como Generosa, provoca-nos a pensar sobre a simbologia e a memória africana e afro-brasileira. Os quintais funcionam como espaço de memória porque remetem a brincantes de outros tempos.

Outro aspecto silencioso, mas que se faz necessário escutar, diz respeito aos indícios nos relatos de família de práticas religiosas afro-brasileiras remanescentes da Umbanda e/ou Candomblé integradas ao Cacumbi. Além de que, há, no Cacumbi, forte hierarquia, sendo o capitão o responsável por entoar os cânticos e guardar conhecimentos, toadas e os procedimentos ritualísticos. Tais considerações mostram que, dentro do ritual do Cacumbi, canto e batuque são elementos fundamentais aos aspectos primordiais das religiões africanas: a reverência e invocação aos ancestrais: “Muitas pessoas recebiam os espíritos dos antepassados no meio da brincadeira, sabe? Um dia, veio meu avô, vovô Domingos, eu sabia que era ele, já havia morrido, mas eu reconheci sua voz no meio da roda”²⁶. Quantas

²⁵ Caderno de Viagem 3. Entrevista com o professor e pesquisador João Lupi, em 15/06/2011, Florianópolis.

²⁶ Caderno de Viagem 3. Relato de Francisco Agostinho de Aviz: tio Chico, em 13 de janeiro de 2011, Joinville. Caderno de Viagem 3. Relato de Francisco Agostinho de Aviz: tio Chico, em 13 de janeiro de 2011, Joinville.

perguntas depoimentos como este pode nos provocar? Em que momento tais manifestações aconteciam, seria nas noites de pagamento de promessa?²⁷

Embora os registros sobre o Cacumbi em Santa Catarina façam referências a mulheres que participaram como rainhas, juízas, bandeiras, ou ainda como responsáveis pelos enfeites e pela comida servida nas festas, relegando esses papéis como de menor visibilidade pública, pode-se pensar o que representam alguns dos tais papéis na intimidade das famílias, quando se concebe um contexto mais amplo. No que se refere ao preparo da refeição coletiva, prática habitual em manifestações como essas, há que se olhar por outra perspectiva, não aquela afetada pelas lentes ocidentais.

No contexto moçambicano, país do continente no qual participei por certo período, por exemplo, a cozinha é um lugar de orgulho, é lugar “sagrado”, espaço de destaque no contexto familiar. Por essa razão, não é lugar de “todo mundo”. Cozinhar para as mulheres daquele contexto é uma forma de empoderamento, principalmente por estar nas mãos dela a responsabilidade pela vida das pessoas. Por mais liderança que tenha um homem em uma casa, o espaço da cozinha é aquele em que ele sequer entra para mexer em qualquer utensílio, se a “dona da cozinha” não permitir. Há, inclusive, certas proibições relacionadas aos empréstimos dos utensílios, quando a responsável não está em casa.

Se observarmos as práticas dos quintais, conforme já descrevemos acima, a tarefa de cozinhar não é designada a qualquer pessoa. Tais atividades envolvem segredos fundamentalmente culturais,

²⁷ O pagamento de promessa também está ligado à prática do Cacumbi em Santa Catarina. Sobre esse aspecto, Luciana Prass apresenta um importante estudo, em sua obra *Maçambiques, Quicumbis e Ensaio de Promessa: musicalidade quilombolas do sul do Brasil*. Porto Alegre: Sulina, 2013. Embora seus estudos não sejam referentes a Santa Catarina, suas pesquisas também foram realizadas no sul do Brasil.

que não são publicizados por fazerem parte de cosmogonias que não conhecemos, nem nos serão dadas a conhecer. Tais considerações são significativas na conversa sobre as práticas afro-brasileiras, especialmente pelo deslocamento de visões perpetuadas pela perspectiva ocidental. Nesse sentido, as palavras de Silva (2015, p. 125) provocam muitos sentimentos: “A folia era religião, não significava folclore”. Assim, chamo a atenção para o que Malangatana Ngwenya dizia, ao se preocupar com a tendência à folclorização de algumas práticas em Moçambique: “O que os festivais estão a fazer, retalham, sem cerimônias, sem tabus, sem segredo, sem proibição, aquilo que era a vida das pessoas numa vida tradicional”²⁸, e coloco sua fala ao lado do que disse o capitão Amaro: “Cacumbi? Cacumbi é cheio de mistérios”²⁹.

Considerações: imaginando outras conversas

Neste texto, lanço mão de depoimentos orais que me permitiram escutar as vozes de pessoas que vivenciaram em seus corpos a prática do Cacumbi em Santa Catarina para, a partir dessas vozes, problematizar a (in)visibilidade feminina que, dentro dessa prática, ainda parece quase imperceptível. A oportunidade de conversar com pessoas que fazem referências às mulheres, para além de permitir observar o Cacumbi apenas como manifestações de rua, contribuiu para entender melhor os significados diferenciados que podem ser atribuídos ao Cacumbi por seus ex-participantes: como religiosidade, pertencimento, conduta, existência, memória, identidade.

Ao ressignificar papéis das mulheres, não os compreendendo como secundários, podemos observar um conjunto de condutas

²⁸ Fragmento retirado da minha tese de doutorado, op. cit.

²⁹ Depoimento de Capitão Amaro. In: SILVA, 2015.

que permeiam as relações de gênero, a partir de preceitos religiosos (designação, privilégio, bênçãos e chamados), mas também de visibilidade do feminino sobre espaços e práticas entendidas até então como exclusividades masculinas. Tal (des)velamento problematiza o papel social da mulher no Catumbi.

Aconselhamento, cuidado, proteção, alimentação dos agrupamentos de pessoas não se tratava, para mulheres como Generosa da Assunção, de mera tarefa complementar, mas de uma função importante para a qual certamente se preparava. Certas narrativas nos relatos dos depoentes lembram a valorização que os próprios homens davam às palavras de suas mães e avós. A tradição e a memória sobre as atividades realizadas por suas avós e mães, em outros tempos, marcam uma forte identidade feminina, principalmente para as mulheres mais velhas, como Generosa. São muitos os atributos que as qualificam e, certamente, eram esses que a chamavam para o Cacumbi.

Referências

ALVES, J. M.; LIMA, R. M. de; ALBUQUERQUE, C. (Org.). **Cacumbi: um aspecto da cultura negra em Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC/Secretaria da Cultura e do Esporte de Santa Catarina, 1990.

AVIZ, R. F. As negras vozes dos quintais: acordes da canção Moçambique – Brasil. In: MEDEIROS, F. H. N.; MORAES, T. M. R. de. **Contaçon de Histórias: tradição, poéticas e interfaces**. São Paulo: SESC, 2016.

BORGES, R. da S. **Sueli Carneiro**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

LOPES, N. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MORAIS FILHO, J. A. M. **Festas e tradições populares do Brasil**. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia., 1946.

PRASS, L. **Maçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa**: musicalidade quilombolas do Sul do Brasil. Porto Alegre: Sulina, 2013.

SILVA, J. B. R. da. **Festa de preto em terra de branco**: História oral, memória e identidade em Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). São Paulo, 1994.

SILVA, J. J. dos S. **Memórias do Cacumbi**: Cultura afro-brasileira em Santa Catarina, século XIX e XX. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, 2015.

SOUZA, R. F. de A. **Khilá**: (des)encontros da voz na travessia Brasil-Moçambique. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Florianópolis, 2012.

SANTOS, B. de S. (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do Cosmopolitismo Multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Portugal: Edições Almedina, 2009.

SITOE, B. **Dicionário changana-português**. Maputo: Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação, 1996.

A VIDA COMUNITÁRIA DA BENZEDEIRA NEGRA DONA SANTA: REDES DE SOLIDARIEDADE NA REGIÃO DA CAMPANHA DO RS

DULCE MARI DA SILVA VOSS¹
LUIS CÉSAR RODRIGUES JACINTO²

Introdução

O Curso de Especialização em Educação e Diversidade Cultural da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA, Campus Bagé) permitiu aprofundar estudos sobre o tema cultura africana e afro-brasileira. Ao conhecer as vertentes teóricas dos Estudos Culturais e Pós-estruturalistas³, muitas inquietações surgiram nas formas de

¹ Doutora em Educação (2012) pela Universidade Federal de Pelotas. Professora Adjunta da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA/Campus Bagé – RS).

² Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (2013); Especialização em Educação e Diversidade Cultural pela Universidade Federal do Pampa (2015); Mestrando em Ensino pelo Programa de Pós-graduação Mestrado Acadêmico em Ensino (PPGMAE) pela Universidade Federal do Pampa.

³ Para o Pós-estruturalismo, ao contrário do Estruturalismo, não há fixidez na linguagem, os significados são incertos, inconstantes, fluídos. Foucault contribuiu sobremaneira nos estudos pós-estruturalistas com sua análise de poder que, em oposição ao marxismo, passa a ser não algo que pertence a alguém ou a alguma

entender e construir práticas de pesquisadores, educadores e militantes negros.

Com as leituras e análises de teóricos como Foucault (1996, 2008), Hall (1997, 2003) e Silva (2007, 2014), entende-se que a modernidade sustenta-se na concepção iluminista de existência de um sujeito centrado, autônomo, revolucionário, e que essa fundamenta a atuação da militância social numa perspectiva marxista. Esta concepção universalista da existência da humanidade da modernidade é problematizada pelos Estudos Culturais e Pós-estruturalistas, percebendo-se que cada sujeito é complexo, contraditório e múltiplo, pois as identidades culturais são produzidas historicamente nas relações sociais, ou seja, são contingentes e provisórias.

Com base nessas teorias, foi realizado um estudo de caso sobre a vida comunitária de Dona Santa, Alexandrina Penha da Conceição, nascida em 25 de junho de 1910 e falecida em 9 de junho de 1994. Dona Santa residiu em dois bairros da cidade de Bagé (RS). Primeiramente, na Vila Gaúcha, e depois, no Passo do Príncipe. Casou-se com 13 anos e teve 10 filhos, 41 netos, mais de 112 bisnetos e dezenas de tataranetos. Era chamada de Dona Santa pelas pessoas dessas comunidades por suas práticas de benzedura que, segundo testemunhas vivas, eram capazes de curar muitos enfermos. Ficou viúva jovem e, com a ajuda dos filhos mais velhos, criou ainda quatro netos de uma das suas filhas que faleceu ainda muito jovem. Era devota de São Cosme e São Damião que, segundo o catolicismo, são santos protetores das crianças. Daí o envolvimento de Dona Santa

entidade universal, como o estado burguês, mas aquilo que transita entre os sujeitos e as instituições, como móvel e fluído, produzido nas relações sociais e que produz também certos discursos, saberes legítimos, que passam a funcionar como regimes de verdade. As relações de poder e saber definem quem é o sujeito (o louco, o prisioneiro, o homossexual, etc.). As identidades são, portanto, produzidas, a partir dos aparatos discursivos e dos dispositivos de poder postos em funcionamento nas relações sociais (SILVA, 2007).

por cerca de 60 anos na realização da festa popular que homenageia essas divindades, realizadas anualmente no dia 27 de setembro.

Nesse artigo, analisa-se a vida comunitária de Dona Santa com base numa pesquisa oral⁴ e documental⁵, cujos instrumentos de coleta de dados foram entrevistas com três mulheres que conviveram com Dona Santa e registros escritos da sua atuação comunitária como benzedeira. O objetivo central da pesquisa foi analisar a vida comunitária de uma mulher negra e suas práticas cotidianas de rezas e benzeduras e como estes saberes e fazeres produziram a hibridização de elementos culturais diversos na constituição de uma cultura afro-brasileira local.

Conclui-se que os saberes e fazeres de Dona Santa produziram uma cultura afro-brasileira híbrida⁶, que marca a vida comunitária local. Considera-se que o estudo feito contribui para conhecer a atuação de mulheres negras na vida comunitária da região da Campanha gaúcha, ampliando as possibilidades de promover relações e práticas de convivência social sem preconceitos ou discriminações,

⁴ A História Oral estabelece a compreensão sobre fatos referentes a vidas comuns e que propiciaram um aprendizado, mas que não estão presentes nem na formalidade e nem na escrita. É feita a partir de narrativas, num entrelaçamento entre sujeito entrevistador e sujeito entrevistado, onde a aproximação entre estes dois pode gerar um material de excelente qualidade, com depoimentos que podem trazer à tona preciosas informações acerca de trajetórias de vidas individuais ou comunitárias. O testemunho oral é tão original que a mesma fonte não consegue repetir a mesma entrevista em outras ocasiões. Em cada momento, contará fatos de forma diferenciada ou lembrará novas situações não informadas em outras oportunidades (PORTELLI, 1997).

⁵ Na pesquisa, foram analisados os seguintes documentos: certificado e anais de sessão solene realizada pela Câmara Municipal em 24 de junho de 2010, textos de encartes e a sinopse do enredo do bloco carnavalesco Unidos da Stangucha, que apresentou o título “Uma Saga de Fé e Devoção, a história de Alexandrina Penha da Conceição, Dona Santa”, no Carnaval de 2007, na cidade de Bagé (RS).

⁶ Segundo Canclini (1997), na América Latina há uma longa história de construção de uma cultura híbrida na qual a modernidade é sinônimo de pluralidade, mesclando relações entre hegemônico e subalterno, tradicional e moderno, culto, popular e massivo.

numa perspectiva de reconhecimento dos processos multiculturais pelos quais se produzem relações sociais e humanas.

Rezas e benzeduras de Dona Santa: medicina popular e religiosidade afro-brasileira

Lançando mão de técnicas da História Oral, foram realizadas entrevistas com três mulheres que conviveram com Dona Santa: a professora Tânia Maria Gonçalves Silva, que morou com a pesquisada e, depois de adulta, continuou levando seus filhos e netos para serem benzidos por ela; Heloísa Conceição Freitas, filha de Dona Santa e que viveu com ela até a sua morte; e a neta, Estela Mara Machado Pereira, que seguiu o legado da avó nas benzeduras e na organização da Festa de São Cosme e Damião.

Entende-se que as rezas e benzeduras feitas por Dona Santa fortalecem a religiosidade afro-brasileira como práticas culturais de origem africana. Estela, neta de Dona Santa, relatou como iniciaram as práticas de benzedura da avó:

A Dona Santa, minha avó, ela trabalhava desde a idade dos 11 anos. Ela tava sentada numa mesa e de repente se manifestou esse líder espiritual dela que foi João de Oliveira. Desde os 11 anos ela já começou a fazer cura, ela começou a benzer de sapo, quebranto, e aí começou todas essas benzeduras.

Segundo a professora Tânia, Dona Santa acolhia a todos que necessitavam de sua ajuda, atendendo aos enfermos com suas rezas e benzeduras:

Ela benzia para qualquer dor que sentíamos. Ela quebrava empate. Ela dizia: “Tá empachado”, já saía com chá na mão, eram três dias de benzedura e a gente ficava bem. Benzia do empate, do quebrante, cobreiro, sapinho, todas essas doenças eram benzidas.

Ela tinha vários dons, ela dizia que eles surgiram quando era muito nova, próximo dos 15 anos. Ela casou com 12 anos. Ela benzia passando os braços na gente, no corpo da gente, mandando virar as costas. Utilizava bastante a tesoura. Não tinha o que ela não benzia, ela nunca cobrou um centavo, ela benzia de ramo verde e o quebrante com brasa, copo com água e tesoura. Ela também benzia rendidura, chegando lá pedia um paninho novo às vezes ela tinha, mas pedia um terço de linha e uma agulha. Várias vezes eu fui lá benzer rendidura, a citação era esta: “O que costura?” ela perguntava, E a gente respondia: “Nervo rendido”. “O que costuro?”. “Carne quebrada”. Era benzida durante três dias, mas, se fossem mais graves, eram nove dias.

A professora Tânia destacou ainda que o reconhecimento do trabalho de rezas e benzeduras de Dona Santa alcançou pessoas de outras localidades:

As pessoas vinham de outros lugares, de Montevideo, por exemplo, em excursões. As pessoas tinham fé, nada ela cobrava. Se quisessem fazer uma doação. Ela aceitava pessoas de vários lugares, cedo já estavam na frente esperando e ela não tinha dia, nem hora; cedo ela já estava atendendo as pessoas. Ela tinha uma casinha ao lado da dela, uma entrada para sala, tipo sala de espera, e depois outra sala, onde ficava o altar dela, esta parte era fechadinha, somente ela entrava ali. As pessoas eram chamadas por ordem de chegada, nós que éramos vizinhos era indiferente, sempre que chegávamos ela atendia. Ela foi e continua sendo um exemplo pra todos nós, foi uma mulher de fibra, não fazia distinção com ninguém e o que ela tinha dividia com a gente.

A filha de Dona Santa, Heloísa, afirmou que sua mãe não frequentou e não possuía terreiro, apenas o dom de receber este guia espiritual, que se apresentava como João de Oliveira, uma entidade da falange dos Pretos Velhos que confortava as pessoas com o passe:

A minha mãe não tinha terreira e também nunca foi a uma, ela simplesmente começou a trabalhar, aquilo veio para fazer a cura,

tudo ela benzia e dava passe também. Foi assim e aquilo veio para ela para fazer a cura, aquele milagre. O protetor que ela trabalhava era o Preto Velho João de Oliveira, incorporava, sabe.

Embora os relatos das entrevistadas não tenham indicado uma presença de Dona Santa nos terreiros, suas práticas de rezas e benzeduras, com a incorporação da entidade espiritual do Preto Velho João de Oliveira, constituem uma atuação religiosa híbrida, que mescla elementos culturais provenientes do catolicismo, dos rituais indígenas, africanos e do espiritismo. Essa religiosidade se manifesta de forma híbrida também em razão de Dona Santa realizar as práticas de benzedura e rezas concomitantemente ao culto aos santos católicos São Cosme e Damião.

Segundo Oro (2002), a religiosidade afro-brasileira constitui-se da hibridização de diferentes culturas étnico-raciais e, na contemporaneidade, tem sido praticada tanto por negros quanto por brancos, favorecendo inúmeras trocas culturais entre sujeitos de camadas sociais distintas. Essas interações aumentaram a partir das primeiras décadas do século XX e se consolidaram a partir da segunda metade do mesmo século, quando há notícias de brancos que ocupam a condição de Pais e Mães de Santo. Contudo, essas relações interculturais nem sempre são harmônicas, havendo disputas identitárias e discordâncias quanto à presença de diferentes etnias, raças e classes sociais nos terreiros e nas práticas religiosas afro-brasileiras. O que, para algumas lideranças religiosas e membros de terreiros, é um fator de sustentação financeira necessário, já que os brancos de classe média e alta geralmente recompensam monetariamente os serviços espirituais prestados.

Considera-se que as rezas e benzeduras populares, assim como outros rituais religiosos de origem africana, criam formas de resistência ao discurso instituído pela medicina moderna. Com isso, as disputas interculturais também refletem as relações de poder e a

resistência entre discursos e práticas que disputam legitimidade nas sociedades contemporâneas.

As práticas de benzeduras de Dona Santa eram “aceitas” no contexto das práticas medicinais científicas, já que, conforme Heloísa, sua mãe tinha acesso livre aos hospitais para benzer os pacientes. Heloísa contou ainda sobre a cura que ocorreu com uma prima, o que demonstra a confiança depositada pelas pessoas nas rezas e benzeduras de Dona Santa:

A Terezinha era uma prima dela e estava desenganada pelos médicos e ela foi para Porto Alegre no hospital e lá os médicos ninguém achava a doença dela. O que menina tinha era nos intestinos, mas ela não aparecia, sabe com que ela curou? O Senhor não imagina como ela curou! Com uma cebola picada colocada no sereno, e este caldo que saía dali ela dava para pessoa tomar, o suco, com aquilo ela curou uma pessoa que estava desenganada. Taí, elas estão vivas e estão aí para contar, a Terezinha pode até o senhor falar com ela, que vai lhe contar a história.

Portanto, as práticas de rezas e benzeduras de Dona Santa recorriam a uma medicina de cunho popular. Conforme Camargo (2012), a medicina popular fundamenta seus conhecimentos no saber empírico, articulando ideias contidas no inconsciente coletivo e no contexto sociocultural, e produzindo significados que mantêm vínculo com doutrinas e manifestações de cunho religioso de distintas origens.

Assim, a medicina popular articula o sagrado e o conhecimento científico, especialmente o fármaco-botânico, à medida que envolve o uso de ervas medicinais num universo mágico religioso, o qual é transmitido, preferencialmente, pela oralidade. A medicina sacralizada toma o sujeito na sua totalidade, não dissociando corpo, mente e espírito para a cura dos seus males, e vem sendo praticada no contexto brasileiro desde o século XVI, graças às tradições herdadas

das culturas portuguesa, indígena e africana, mantendo-se presentes nas culturas populares contemporâneas, que preservam certos traços tradicionais.

É a espiritualidade, todavia, que confere à medicina popular seu caráter sacral, condição que faz alimentar no homem e no grupo social ao qual pertence a crença nos poderes sobrenaturais dos curadores de diagnosticar doenças, determinar etiologias e de indicar terapias, às quais se admite de eficácia garantida (CAMARGO, 2012, p. 2).

A autora explica que toda prática terapêutica é geralmente sintomática e constitui-se de elementos imateriais como: passes, bênçãos, rezas, transe, música, canto, etc., e de materiais como: terços, cabaças, plantas medicinais, bebidas rituais, instrumentos musicais, entre outros objetos de culto para a solução de problemas que envolvem a totalidade do sujeito: mente, corpo e espírito (CAMARGO, 2012).

Redes de Solidariedade: espaços/tempos públicos e privados que entrelaçam o sagrado e o profano

A vida comunitária de Dona Santa é reconhecida por distintos segmentos da comunidade bageense. Já na primeira entrevista, realizada com a professora Tânia, ficaram evidentes os fortes laços afetivos com Dona Santa, quando relatou:

Sempre ouvia falar da Dona Santa, a Vó Santa. Meu pai ficou órfão muito cedo, ele e seus doze irmãos. Ela cuidava deles. Ele tinha muito respeito e dizia que era ela era uma mãe para ele e os irmãos, trocava até as nossas fraldas e a gente se sentia como se fosse nossa vó.

Outro dado da vida comunitária de Dona Santa surgiu na pesquisa, quando a professora Tânia relatou o seu envolvimento com os torneios de futebol amador do seu bairro:

Lá no Passo do Príncipe, quando a gente era criança, existiam dois times de futebol, que eram o Gaúcho e o Brasília. Jogavam no campo do tiro. A dona Santa ia os domingos com toda a família dela para o jogo e mais a vizinhança. Ela levava balaios de quitutes, era tipo uma malinha fechada de vime, ali tinha tudo que era coisa boa. Pastel, linguiça com farinha, galinha enfarofada, aquela merenda. Ela era a madrinha do time. Naquela época, o refresco era um luxo. A gente passava todo o dia no jogo. Quando terminava aquele lanche, ela mandava buscar mais em casa. Pastel. A gente passava o dia todo comendo e bebendo na volta da Dona Santa. O dia 1º de maio era o aniversário do Brasília e o meu pai jogava no Brasília e a Dona Santa tinha os filhos que jogavam no Gaúcho e outros no Brasília. Esse dia costumava se repetir, já não era mais próximo da escola Tupy Silveira. A festa começava de manhã, tinha churrasco e era regada a refresco todo dia, comendo carne assada, salada, a gente não levava nada. Ela que levava tudo e faziam aquele churrasco no chão. Tudo que era coisa boa até terminar o jogo, arrumavam umas barracas por causa do sol e ficávamos embaixo.

A filha Heloísa confirmou os relatos da professora Tânia quanto à vida comunitária de Dona Santa, na qual se entrelaçam o público e o privado, a ponto de se confundirem esses espaços/tempos que mesclam práticas cotidianas, sociais e culturais:

Sempre acompanhei a minha mãe, a pessoa que sempre morou junto com ela, até ela falecer. Só separamos quando ela faleceu. A gente ia pra campanha naqueles carretões de boi, essas partes todas a gente andava, que tinha antigamente, abatíamos bois, ovelhas, peru, se fazia linguiça, muito pão feito em casa, bolos, essas coisas todas, quando tinha festa de aniversário dela durava dois, três dias, ela gostava muito de festa. E a minha mãe, não por ser minha mãe, era uma pessoa assim, que todo mundo queria muito bem ela, porque ela servia todo mundo bem.

Todas as entrevistadas afirmam que Dona Santa era cordial e solidária com todos que a procuravam, transformando sua casa num espaço aberto e acolhedor. Conforme texto produzido pelos familiares, no centenário de vida de Dona Santa, no ano de 2008 foi criado um espaço cultural batizado com seu nome, localizado na Rua do Acampamento e mantido pela neta Estela Mara Machado Pereira. Esse espaço oferece acesso à leitura e à rede mundial de computadores, o que mostra o desejo de manter viva sua memória e continuar suas ações comunitárias.

A vida comunitária de Dona Santa foi também reconhecida pela Câmara Municipal, mediante uma sessão solene em 2010, quando foi entregue aos familiares um certificado que descreve Dona Santa como “[...] uma mulher que se tornou, ao longo de sua existência, uma referência de esperança, consolo e solução para problemas que a força da sua fé e do seu espírito conseguiam resolver” (CÂMARA MUNICIPAL DE BAGÉ, 2010).

Também no discurso proferido pela vereadora proponente da homenagem, Dona Santa é identificada como “[...] Uma mulher que fez muita caridade, centenas de curas através de benzeduras e medicina caseira”. Em outro fragmento desse discurso, afirma-se: “[...] Dona Santa, embora sendo de outra religião, respeitava muito a religião católica” (Idem).

Desse modo, percebe-se que no espaço público do Poder Legislativo Municipal, onde se estabelece o discurso político institucionalizado, Dona Santa é reconhecida enquanto mulher, líder comunitária e praticante de benzeduras de cunho popular. No entanto, nesses discursos, a relação étnico-racial é negada/ocultada, revelando certo branqueamento nesta prática de reconhecimento social. Essa interdição do discurso revela o não dito como elemento que confirma a influência que o discurso sofre, dependendo do lugar onde é proferido, pois:

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente o mais familiar é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala (FOUCAULT, 1996, p. 9).

No discurso do Bloco Carnavalesco Unidos da Stangucha, também se constitui uma identidade de Dona Santa enquanto mulher, líder comunitária e benzedeira, mas, na sinopse de organização do desfile, acrescenta-se: “Tributo aos Orixás através das suas cores” (caracterização atribuída à Comissão de Frente) e à “Ala dos Pretos Velhos”. No samba-enredo, aparecem trechos da benzedura: “É sapo sapão, é sapo carvão que morra esse bichinho de toda geração”, associado a outro verso que referencia uma reza de terreiro de Umbanda: “São Cosme e Damião a tua casa cheira, cheira a cravo e rosa, cheira a flor de laranjeira” (Bloco Carnavalesco Unidos da Stangucha, 2007).

O carnaval teve origem no sagrado (religião católica), mas tornou-se profano ao ser popularizado e, embora tenha sido transformado em atração turística que movimenta capital econômico, ainda hoje muitos blocos carnavalescos de pequenas cidades preservam marcas de uma festa popular.

No discurso do Bloco Carnavalesco Unidos da Stangucha, reconhece-se o pertencimento de Dona Santa à cultura afro-brasileira e sua negritude. Com isso, confirma-se que na produção discursiva o sujeito é atravessado pelo lugar que ocupa e as identidades e diferenças constituem-se a partir de quem narra o outro (SILVA, 2014).

Quanto à Festa Popular de São Cosme e Damião, conforme o encarte produzido pela família sobre Dona Santa, em 2010, a devoção aos santos gêmeos católicos começou com a promessa de homenagear essas divindades como reconhecimento pela ajuda em criar os filhos e os netos.

Nas palavras da professora Tânia, ficou evidente a importância social e comunitária da Festa Popular de São Cosme e Damião realizada por Dona Santa naquela localidade de moradores pobres, sendo que, muitas vezes, era a única festa para as crianças que lá viviam:

Na época, a maioria das crianças eram pobres e não tinham bolo no seu aniversário, pois as famílias eram muito numerosas. Então, aquela era a festa de todos, com bolo à vontade, tomavam sucos, salgados e depois vinha o que mais gostávamos, que era a distribuição de balas. Então, a gente corria para pegá-las e voltava para casa com as mãos cheias de balas. Isso era para todo mundo, sempre foi assim. [...] a Festa de São Cosme e Damião, neste dia eu não ia para escola dar aula, porque os meus filhos não admitiam que eu não estivesse na festa, eu continuava sentindo prazer. No tempo da Dona Santa, a festa durava bastante tempo, tinha sábado e domingo. Era muita fartura e o que sobrava era dividido com as pessoas presentes na festa, que levavam para a casa.

A filha de Dona Santa também fala sobre a Festa de São Cosme e Damião, que continua sendo realizada anualmente:

Até agora nós continuamos fazendo as festas de São Cosme e Damião, que sempre foi uma festa maravilhosa, pois ela gostava de tudo. Nunca deixamos de fazer, já fazem 20 anos que ela faleceu e continuamos fazer a mesma coisa. Aquelas pessoas antigas, que estão vivas, sempre estão trazendo uma coisa ou outra para a festa, muito difícil quem não a conheça.

Assim, a realização da Festa de São Cosme e Damião surge como uma ação cultural solidária nessas comunidades locais e produz um sentido híbrido do conceito popular. Nele, o popular constituiu-se tanto pela tradição religiosa cristã como pela complexidade da vida social contemporânea, tornando-se um elemento híbrido que dá vida ao novo. Nesse processo de produção de uma cultura popular hibridizada, a convivência comunitária e solidária representa

uma força de oposição à homogeneização cultural da modernidade, que busca capturar identidades e diferenças para ajustá-las a um padrão de conduta social homogeneizador e excludente, que isola os sujeitos e busca posicioná-los individualmente, como consumidores de uma cultura contemporânea marcada pela força individualista e de performances midiáticas.

Todas essas ações permitem perceber que, através de Dona Santa, há um entrelaçamento entre espaços públicos e privados na vida comunitária que produz identidades diferentes e contraditórias de Dona Santa. Contudo, o reconhecimento e a preservação da história da vida desta mulher negra permitem a manutenção de uma rede de solidariedade e convivência social fundamental para o fortalecimento e a preservação da vida comunitária, como uma importante via de resistência às relações de exclusão presentes na sociedade contemporânea.

Os estudos acerca da formação de redes, de acordo com Latour (1994, 2000), vêm crescendo nas pesquisas sociais e culturais. A noção de rede é relacionada à imagem de fios, malhas, teias que compõem um tecido comum. O termo rede indica também fluxo, movimento, dinâmica. Por isso, é aplicado, em termos teóricos ou metodológicos, em vários campos do conhecimento, entre eles: a Educação, Comunicação, Geografia, Economia, Administração e nas Ciências Sociais.

A rede de solidariedade e convivência comunitária protagonizada por Dona Santa também está presente na realização anual da Festa de São Cosme e Damião que, em seu tempo de vida, ocorreu por mais de 60 anos, reunindo crianças de diversas localidades e que se mantêm na atualidade pela atuação da neta Estela Mara.

A vida comunitária de Dona Santa constitui uma rede de laços de fraternidade, solidariedade e fé. Nessa rede, criam-se práticas híbridas, as rezas e benzeduras e a Festa de São Cosme e Damião, à medida que articulam traços tradicionais de culturas diversas na

constituição de uma cultura popular e cotidiana marcada pela ajuda mútua e pela fé na cura não só das dores do corpo, mas também da alma humana e das desigualdades sociais, o que constitui uma estética da existência (FOUCAULT, 2014).

Segundo Rago (In: RAGO; NETO, 2009), a perda da tradição e o apagamento da história favorecem a quebra dos vínculos espontâneos entre indivíduos e grupos sociais. Assim como o esvaziamento da experiência coletiva, tão necessária à preservação da vida comunitária. Na ordem biopolítica⁷ contemporânea, que preza pelo individualismo, o consumismo e a homogeneização cultural, as redes de solidariedade e ações políticas empreendidas por sindicatos, associações e comunidades tornam-se foco de violência repressiva e de silenciamento das vozes ameaçadoras e indesejáveis. São práticas de governo e autogoverno que destroem a vida coletiva, são os chamados fascismos contemporâneos.

Por sua vez, a estética da existência permite ao sujeito atingir uma verdade de si e uma firmeza de orientação que constitui de forma livre um padrão de valores e o move a um trabalho paciente no mundo em que vive em direção a um código ético e estético da vida.

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo para ter direito a [...] o acesso à verdade... Essa conversão pode ser feita sob a forma de um

⁷ Segundo Foucault (2008), na ordem biopolítica se estabelecem dispositivos de governamento das condutas dos sujeitos e grupos que visam manter certo equilíbrio nas disputas pelos bens culturais.

movimento que arranca o sujeito de seu *status* e da sua condição atual (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual, ao contrário, a verdade vem até ele e o ilumina). Chamemos esse movimento, também muito convencionalmente, em qualquer que seja o seu sentido, de movimento *do eros* (amor) (FOUCAULT, 2014, p. 16).

Assim, entende-se que Dona Santa, através de sua trajetória de vida, de suas rezas e benzeduras, e da sua atuação na Festa Popular de São Cosme e Damião, constituiu-se nesse sujeito dotado de espiritualidade que não se apartou da vida social e comunitária, mas intensificou suas práticas e relações sociais, posicionando-se no mundo e na relação com os outros, primando pela fraternidade, solidariedade e amor ao próximo.

Conclusão

A vida comunitária de Dona Santa há muito tempo encanta, pelas histórias que as pessoas que conviveram com ela contam, quando falam da sua profunda bondade e respeito pelo próximo. Sempre se escuta com atenção essas manifestações de amor, carinho e gratidão. Este estudo aponta que a vida comunitária de Dona Santa, marcada pelas suas práticas de rezas e benzeduras, e sua atuação na Festa Popular de São Cosme e Damião, constituiu essa mulher negra e benzedeira como um sujeito dotado de uma grande espiritualidade e dedicação ao próximo. Dona Santa atuou intensamente em suas comunidades, protagonizando redes de fraternidade, solidariedade e fé.

Nesta rede, as práticas das rezas e benzeduras e a Festa de São Cosme e Damião constituem uma cultura popular hibridizada, na qual se mesclam traços tradicionais de culturas diversas com elementos de resistência da vida cotidiana e comunitária, pautadas na

ajuda mútua e na crença da cura das dores do corpo, da alma e das desigualdades sociais, o que subverte a ordem biopolítica contemporânea. Dona Santa constitui-se num sujeito cuja história de vida comunitária sinaliza para uma estética da existência pautada no bem comum.

Referências

CÂMARA MUNICIPAL DE BAGÉ. **Anais da Sessão Solene de Homenagem à Alexandrina Penha da Conceição, Dona Santa**, 24 de junho de 2010.

_____. Bloco Carnavalesco Unidos da Stangucha. **Uma Saga de Fé e Devoção: a história de Alexandrina Penha da Conceição, Dona Santa**. Carnaval de 2007.

CAMARGO, M. T. L. A. Contribuição ao Estudo Etnofarmacobotânico das plantas em seu papel na eficácia das Terapêuticas Mágico-religiosas na Medicina Popular. **13º SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA**. São Paulo, 3 a 6 de setembro de 2012. Disponível em: <http://www.sbh.org.br/resources/anais/10/1344432822_ARQUIVO_mariatherezatrabalho-completo.pdf>. Acesso em: 15 set. 2015.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 283-350.

FOUCAULT, M. **A Ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France (02/12/1970). 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1996. p. 5-70.

_____. **Nascimento da Biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A hermenêutica do sujeito:** Curso em Collège de France (1981-1982). Tradução: Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HALL, S. A Centralidade da cultura: notas sobre as revoluções do nosso tempo. **Educação & Realidade.** Porto Alegre: UFRGS/FA-CED, n. 2, v. 22, jul./dez. 1997, p. 15-46.

_____. **Da Diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Ciência em ação:** como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: UNESP, 2000.

ORO, A. P. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.

_____. As religiões afro-gaúchas. In: CARNEIRO, L. C. C.; SANTOS, J. A. **RS negro:** cartografias sobre a produção do conhecimento. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 123-133.

PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. **Proj. História.** São Paulo, n. 14, 1997, p. 25-39.

RAGO, M. Dizer sim à existência. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. **Para uma vida não fascista.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 253-268 (Coleção Estudos Foucaultianos).

SILVA, T. T. da. **Documentos de identidade:** uma introdução às teorias do currículo. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. 14ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FESTA E MÚSICA: VETORES DE RESISTÊNCIA E PERTENCIMENTO PARA OS MEMBROS DO QUILOMBO SÃO ROQUE (SC/RS)

SÍLVIA REGINA TEIXEIRA CHRISTÓVÃO¹

Introdução

A comunidade quilombola de São Roque, localizada entre os municípios de Praia Grande, no extremo sul catarinense, e Mampituba, litoral norte sul-rio-grandense, é um espaço marcado por acidentes naturais de grande amplitude, nos limites da Serra Geral. A comunidade reivindica o direito étnico baseado na história de seus ancestrais, marcada principalmente pela condição de escravos das fazendas pecuárias dos Campos de Cima da Serra, em São Francisco de Paula, atual estado do Rio Grande do Sul.

A música e a festa de São Roque são destacadas como elementos singulares, um fio condutor para narrar a história dessa comunidade. A problemática que norteia essa pesquisa menciona a festa e a música, como um componente que os diferencia, que contribui de

¹ Mestre em História (UFPel), Coordenadora do Polo de Apoio Presencial Praia Grande, da Universidade Aberta do Brasil (UAB).

forma positiva para o fomento da sua identidade étnica e de pertencimento ao território da Pedra Branca, em um contexto tensionado de manutenção de direitos. Enfatizamos neste trabalho a década de 1970-1980, em função dos acontecimentos que marcaram os espaços (geográficos, sociais e econômicos) da comunidade. Metodologicamente, o estudo baseia-se na História Oral, pesquisa qualitativa, revisão bibliográfica, trabalho de campo na comunidade, com entrevistas abertas, e pesquisas em locais relevantes: Instituto Chico Mendes da Biodiversidade (ICMBio), Arquivo Público do Rio Grande do Sul (APERS), Arquivo Histórico do Rio Grande de Sul (AHRS).

O elemento novo nessa pesquisa está nas entrevistas e na confrontação com fontes. Por meio dessas, evidenciamos a festa e a música como elementos que fomentam a reivindicação de sua identidade quilombola, construção identitária, que também está atrelada à terra e ao trabalho. A música reverbera no corpo. O fenômeno de cantar determinada canção desencadeia efeitos emocionais em alguns dos moradores da comunidade.

O quilombo de São Roque: música e festas como elementos de pertença

Gostaríamos de pontuar festa e música como elementos que contribuem para a resistência e o pertencimento de um grupo étnico. Realizada anualmente no mês de agosto, a festa de São Roque é aceita e partilhada pelos poderes locais, com a participação de grande parte de seus membros, mesmo os que já não vivem mais na comunidade. Festividade que é representada enquanto espaço-tempo intrinsecamente relacionado à rotina diária e enquanto lugar de produção identitária, ligada à terra. Segundo Guarinello (2001), a consolidação realmente de fato de uma identidade é dada pelo compartilhar do símbolo que é comemorado. No caso, a dos mesmos

no dia da festa, assim como a constante mobilização dos membros da comunidade em função do elemento festa.

Destacamos a festa e a música no presente trabalho, para analisar os fios que ligam a festa à insubmissão, pensados, em primeiro lugar, a partir da história de festa de São Roque. Embora seja um evento anual, não é estanque, é uma produção social do cotidiano, está em constante movimento. As narrativas de nossos entrevistados corroboram o que estamos mencionando. “Hoje ela modificou, foi modificando muito, [...] foi mudando, porque antes nos fazia bem grossera com o nosso ‘tiro’ do lugar” (Entrevista com PEDRO OLIVEIRA, 29/10/2016). A festa pode ser:

(...) Parte de um jogo, é um espaço aberto no viver social para reiteração, produção e negociação das identidades sociais. Traçam fronteiras espontâneas ou impostas, entre os aptos a dela participar e os que são estranhos a ela. Coincide com a linha de identidade que produz em seu interior. Identidade não homogênea. Identidade criada que é uma unidade diferenciada e conflituosa; de cooperação e competição; uma estrutura de produção e consumo e, portanto, uma estrutura de poder (GUARNELLO, 2000, p. 973).

O questionamento do autor é pertinente com relação às festas na comunidade São Roque, pois esta se transforma nos dias que antecedem a comemoração. Transforma-se num local de encontro entre sujeitos dispersos no espaço, mas cuja noção de pertencimento não se esvaiu com o tempo. O louvor a São Roque é uma forma de realimentar os laços de parentesco, de amizade e pertencimento, dirigindo os sujeitos de forma a garantir, no campo simbólico, a existência de uma comunidade muito mais abrangente do que a que existe concretamente na área.

O trabalho de Abreu (1999) elucida nossa pesquisa. A autora esclarece que no início do século XIX a cidade do Rio de Janeiro

abrigava grandes encontros festivos das populações negras. A partir da década de 1820, porém, tais manifestações tornaram-se matéria de regulamentação das autoridades municipais, iniciando um processo de criminalização das mesmas. A autora aponta com o estudo do jongo a herança de seus antepassados, as memórias do cativo, as histórias da abolição e das lutas do pós-abolição, por meio de versos, desafios, danças, músicas e orações para os santos reis.

Segundo as narrativas dos moradores, a festa de São Roque não foi motivo de impasse com as autoridades municipais. O que afirmam é que em ano de eleições municipais ocorre um fenômeno distinto. Por ser no final de agosto, antecede em um mês e meio as eleições, recebendo uma quantidade significativa de pessoas que não costumam estar presentes nos anos “ditos normais”. Esses visitantes utilizam a festa como forma, como meio de fomentar e promover suas campanhas, estabelecendo uma relação de força e poder no ambiente festivo da comunidade.

Entretanto, os remanescentes de São Roque sabem que, ao passar as eleições, permanecerão mais quatro anos invisíveis perante aqueles que tão próximos estiveram naqueles dias festivos. A festa tornou-se o efetivo exercício de um direito e a bandeira de luta dos remanescentes do quilombo de São Roque. Leva-nos a pensar em DaMatta (1990), quando menciona as ambiguidades do mundo cotidiano e salienta que a festa é um deles. “A festa que reconstrói o mundo, quando nós podemos dizer diferentes, mas juntos” (DAMATTA, 1990, p. 16).

Burke (1995) discute o significado da festa a partir de outro fator, diferente dos que acabamos de listar. O autor dá a entender ser a festa um elemento de “equilíbrio social”, aceitando que nelas existe purificação dos ressentimentos e compensação das frustrações dos grupos dependentes:

(...) a festa como um fenômeno cultural bem demarcado, um tempo coletivo em que explosões vêm à tona como uma catarse, com estatuto de categoria histórica bastante bem circunscrita. (...) As festas são partes constitutivas da sociedade colonial. Teriam elas conotação de “controle social” ou “protesto social”? Suas funções se limitariam à diversão, pausa das tarefas cotidianas, tempo de compartilhamento entre pessoas dos diversos estratos sociais, “ocasião de êxtase e liberação”, “válvula de escape”? (BURKE, 1995, p. 223).

As trocas culturais que ocorrem nas festas, com inúmeras peculiaridades, sucedem-se em sentidos distintos. Por surgirem em diversos campos culturais, como na arte, na estética, na música, na religião, facilitarão as afinidades pelo contato na festa, em que os aspectos mais fortes das culturas parecem surgir de modo mais denso.

Abreu (2003) argumenta que, sem dúvida, as festas, sejam religiosas, sociais ou carnavalescas, ocupam um lugar especial na nossa sociedade e nas diversas formulações sobre a identidade dos brasileiros. Desde o século XIX é comum ouvirmos afirmações sobre o caráter festivo do povo brasileiro. O povo do quilombo São Roque não foge a regra. Nas narrativas da professora Diná da Silva, podemos identificar que o elemento festivo da comunidade está além da festa de São Roque. A professora esteve na comunidade pela primeira vez em 1953. Ela relata que, ao chegar à comunidade, a cavalo, encontrou uma recepção calorosa. “A recepção para nós, àquelas pessoas com gaita, por que eles gostam muito de música, o povo da pedra branca, até hoje! Gaita, sanfona, violão, foi uma festa!”² Muitos são os motivos para a festa nessa comunidade, seja a chegada de uma professora, seja o início de plantação ou o final de uma colheita, ou mesmo no pixuru³.

² Entrevista com a professora Diná da Silva, 16/05/2016.

³ O “pixuru” é uma espécie de mutirão. Trata-se de uma prática em que se troca força de trabalho e sociabilidade. Para saber mais, ver BARCELLOS et al., 2004, p. 338-339.

A festa desempenha um papel fundamental na conservação do sentido identitário e na ligação com a terra das famílias do quilombo. Como se pode ver, a festa de São Roque, principalmente, é um evento que auxilia no cultivo da identidade no território da Pedra Branca e apresenta um papel fundamental no processo de retorno ao quilombo. E não só nos períodos festivos, Segundo Pedro, morador do quilombo: “[...] No tempo das festas, os que saíram retornam para a festa, e muita gente quer voltar para cá, só não volta porque não tem mais onde morar [...]. Porque sente que este é seu lugar de pertencimento” (Entrevista com PEDRO OLIVEIRA, 29/10/2016).

Segundo Águas (2012, p. 82) “o conceito de comunidade afetiva é útil para a discussão deste fenômeno, na medida em que exige um processo de negociação entre as memórias coletivas e individuais”. A autora apoia-se em Maurice Halbwachs, o qual advoga que:

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (HALBWACHS, 1990, p. 34).

O quilombo São Roque realiza a festa desde 1945. Enfatizamos que este trabalho faz o recorte da década de 1970 a 1980, por haver uma série de acontecimentos que marcam os espaços dessa comunidade. É coerente mencionar que a festa de São Roque oportuniza o retorno, mesmo que simbólico, ou por alguns dias, a uma terra que outrora foi sua ou dos seus antepassados, agora perdida. “Porque tu sabes, estamos sem terra hoje”.⁴ Independentemente do cenário em

⁴ Pedro Oliveira, morador do quilombo, em entrevista no dia 30/10/2016. Esta fala de Pedro refere-se ao impasse vivenciado pela comunidade devido à sobreposição aos Parques Nacionais dos Aparados da Serra e da Serra Geral.

que eram situadas, sentem-se acolhidos pelos que permaneceram. A festa movimentada a comunidade, é o momento em que parte da comunidade tem o ensejo de reunir-se, rememorando experiências passadas e emoções presentes.

A festa de São Roque é mais que lazer, é solidariedade, é memória viva, é a forma específica de mostrar e apropriar-se deste espaço. A importância de manter o sentimento de pertencimento leva os que saem a voltarem na época da festa. É, assim, a necessidade de valorização da própria cultura. E, portanto, da afirmação da sua visão de mundo, de entrada na busca do sobrenatural e do tempo mítico da festa, que os impulsiona.

Ainda é oportuno salientar que a festa de São Roque envolve dimensões entre o sagrado e o profano, como a presença simultânea de rezas coletivas, que mobilizam um repertório específico de hinos e orações, e a realização de bailes, com muita música, danças, alimentação com churrasco de carne de porco, pão de milho, café e bebidas com álcool.

De acordo com Eliade (1999), existem dois tempos para o homem religioso: o profano, que se inscreve na duração temporal ordinária; e o sagrado, que é representado por intervalos que são, em sua maioria, festas periódicas. Quando se cumprem as celebrações, configura-se um momento em que os sujeitos tomam consciência da manifestação do sagrado.

Fernandes (2004), que trabalhou com a comunidade negra de Morro Alto (RS), menciona que as festas divulgam preceitos de entendimento, não só representações sobre o mundo, a partir das relações internas e externas entre os diversos grupos observados.

Nas entrevistas realizadas, não evidenciamos vestígios de rebeldia no contexto da festa, como os abordados por Águas (2014). Abreu (1999) argumenta que o poder público empenhou-se em direcionar a população para determinado padrão de entretenimento.

Ou seja, tinha o intuito de padronizar essas festividades. Também era uma forma de estabelecer e manter determinados grupos ou comunidades sob o jugo de um poder maior.

É latente o desejo dos quilombolas de reconstituir e preservar sua identidade. Os festejos, as formas que as pessoas encontram para manter-se no espaço, geram uma territorialidade. E essa territorialidade é constituída também pelo aspecto simbólico que a festa representa.

Assim, a festa se caracteriza muito mais pela busca de reconhecimento, como um elemento de legitimidade e de pertencimento do grupo enquanto remanescentes de quilombo. Nesse ponto de vista, a organização da comunidade quilombola, com suas músicas e sua festa, bem como, seu autorreconhecimento, são fatores que contribuem para a provocação da demanda por direitos. A festa de São Roque se configura como mais do que uma atração religiosa, ela reorganiza sua representatividade coletiva, busca a manutenção de seus valores, de suas crenças, seus costumes e de sua identidade humana e territorial.

Além da festa de São Roque, que elencamos aqui para pontuar e narrar a história dessa comunidade, destacamos a música, que exerce um papel expressivo na reprodução de cultura, assim como dos remanescentes de quilombos, igualmente no atrelamento entre as diferentes comunidades tradicionais.

A música no quilombo São Roque

Na pluralidade atual, a música e a festa são consideradas referências de identidade e pertencimento de um determinado grupo. A música tem desempenhado um papel significativo na reprodução da cultura dos remanescentes de quilombos, assim como na vinculação entre as diferentes comunidades tradicionais.

Eu fiz uma música, tinha um fazendeiro da Serra, uma professora conhece? Tal de Êrcio Bora, pediu pra mim fazer uma música que falasse da Pedra Branca. Daí eu fiz uma música por nome Bugio da Pedra Branca, né? Só que eu me esqueci faz muito tempo. Daí parei, né de fazer música. (silêncio). Me lembro alguma parte. Daí, uma parte diz assim⁵

O bugio veio do mato passando pelas barrancas a procura de um fandango pra arrastar as tamanca/ Ele diz que é gaúcho e toma canha na guampa sempre dizendo pro povo que é o bugio da Pedra Branca/Bugio é um bicho pequeno que apavora quando ronca sempre sai bem no bofete quando acha quem lhe afronta. Bugio gosta de bagunça pouca coisa não lhe espanta ele faz de tudo um pouco porque ele é da Pedra Branca.⁶

Figura 1 – Irmãos Oliveira: Paulo de Oliveira, ao centro da foto, tocando acordeon, compôs e interpreta *O Bugio da Pedra Branca*



Fonte: Imagem cedida à pesquisadora para expor no trabalho. Acervo pessoal Paulo de Oliveira (2012).

⁵ Entrevista com Paulo de Oliveira em 30/10/2016.

⁶ Paulo Oliveira compôs essa música para atender a um pedido de Êlcio Boher, fazendeiro de São Francisco de Paula, que adquiriu uma grande extensão de terras pós-enchente de 1974. Este relato também pode ser encontrado no trabalho de STEUERNAGEL (2010). Esta música faz parte do repertório dos irmãos Oliveira Paulo, Gabriel e Pedro.

A música, composta e cantada com o acompanhamento do acordeon, é um marco para Paulo de Oliveira. Retrata a “Pedra Branca”, faz parte das suas terras, que estão entre os rios Mampituba e Josafaz. A extensão de suas terras está na fronteira entre os estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Não considera os moradores de São Roque como remanescentes de quilombos. Na verdade, argumenta que foi uma criação dos mesmos: “Gavo a professora acreditar nessa história de quilombo”⁷.

Desse modo, precisamos refletir sobre a relação que existe entre alguns membros da comunidade e Élcio, pois, ao ser questionado sobre a música, Paulo não soube nos dizer se estava querendo agradá-lo ou se ainda reverberam resquícios do período escravista vivenciado por seus antepassados. Ou seja, de fazer porque o senhor branco determinou. Que sentimentos alimentam pelo rico fazendeiro: respeito, consideração, receio?

Para Merriam (1964), a música é um produto do comportamento humano. Possui estrutura, mas sua estrutura não pode ter existência própria, separada do comportamento de quem a produz. Partindo desse pressuposto, entender o significado das músicas que os remanescentes do quilombo São Roque criam, cantam e tocam é compreender por que se faz o que se faz musicalmente. Esses são pontos essenciais nesta pesquisa.

Segundo Merriam (1964 apud FREIRE, 2010), a música constitui um ponto de união em torno do qual os membros da sociedade se reúnem para se dedicar a atividades que requerem cooperação e

⁷ Élcio Boher, em entrevista concedida no dia 14/07/2015. Hoje, não reside na comunidade, devido a sua saúde debilitada. Mas, em tempos idos, a comunidade era movimentada com as grandes festas promovidas e patrocinadas por este fazendeiro, segundo relata a professora Zaida Carvalho: “Seu Élcio fazia festa de três dias”. A professora Zaida trabalhou e morou na comunidade entre 1974 e 1997 e tem contribuído muito com a pesquisa.

coordenação do grupo e que, embora nem toda música seja executada assim, há, em toda sociedade, ocasiões marcadas pela reunião das pessoas, lembrando-lhes de seu sentimento de pertença. Hummes (2004) argumenta: “A música está presente no cotidiano das sociedades e exerce várias funções, dependendo da situação em que estiver inserida” (HUMMES, 2004, p. 8).

Gilroy (2001) aborda inovações nas “geografias” culturais e sugere que a música da “diáspora negra” deve ser vista como um “elemento central e fundamental” para a compreensão dos conflitos históricos da cultura ocidental pós-escravidão. Para esse autor:

O “contexto” música adquire uma relevância ainda maior quando se pensa nas experiências vividas pelos escravos africanos e seus descendentes no Novo Mundo. Como meio de expressão (e ação), a música assumiu, para essas pessoas, um lugar ainda mais importante, já que constituía um dos poucos espaços que elas tinham para esse fim (GILROY, 1993, p. 74).

Embora as novas tecnologias tenham influenciado a música e muitas mídias optem pela monopolização do mercado fonográfico, a música étnica tem sido determinante para a constituição das culturas afrodescendentes. Entretanto, não podemos esquecer, é preciso entender que não existe música longe do corpo, até porque o corpo é o veículo de sua execução e recepção. A música reverbera no corpo. O fenômeno de cantar ou escutar determinada canção pode desencadear efeitos emocionais em uma pessoa. Alegria, tristeza, lembranças de alguém, melancolia, até mesmo raiva, muitos são os sentimentos que vêm aos ouvintes da música. Estes sentimentos, quando contidos em uma comunidade onde vários sujeitos encontram-se para tocar e cantar, podem suscitar sentimentos de pertença.

Como exemplo, os cantadores e tocadores do quilombo São Roque, por meio da música, movimentam-se, reivindicam sua identidade quilombola, expressam situações de conflitos vivenciados

dentro da sua comunidade. Como na música composta por Gabriel de Oliveira, *Direito dos Colonos*, que reivindicavam o direito de permanecer na terra. Esta canção é analisada no Capítulo 1 da dissertação.

Para Merriam, “A música é uma atividade de expressão de valores, um caminho por onde o coração de uma cultura é exposto [...]” (MERRIAM, 1964, p. 225). Como condutora da história, mito e lenda, ela indica a continuidade da cultura.

A música e a festa são pensadas, aqui, como espaço de ligação que aproxima a comunidade nos festejos ao santo de devoção, reivindicando também a identidade étnica de remanescentes de quilombo na comunidade. Não está somente associada à diversão, está ligada a uma dimensão maior. Nas palavras de Cambria (2006), trata-se da dimensão repetidamente associada às ideias de prazer, de festa, enfim, do lúdico. “Ao mesmo tempo, porém, graças à ambiguidade criada por essas associações, a música sempre foi um poderoso instrumento de contestação e resistência” (CAMBRIA, 2006, p. 90). Partindo desse pressuposto, entender o significado das músicas que os remanescentes do quilombo São Roque criam, cantam e tocam é compreender por que se faz o que se faz musicalmente, pontos essenciais.

Determinados autores⁸ pontuam a questão da música como instrumento de oportunidade, de continuidade e estabilidade de determinada cultura. Para Merriam, a música é:

[...] uma expressão da liberação dos sentimentos, liberação das ideias reveladas ou não reveladas na fala das pessoas. É como se fosse uma forma de desabafo de emoções através da música. Uma importante função da música, então, é a oportunidade que

8 Merriam (1964), Freire (1992, 1999), Souza (1992, 2000), Gilroy (2001), Bastos (2006) e Blacking (1973).

ela dá para uma variedade de expressões emocionais – o descarrego de pensamentos e ideias, a oportunidade de alívio e, talvez, a resolução de conflitos, bem como a manifestação da criatividade e a expressão das hostilidades (MERRIAM, 1964, p. 219).

Para Theodor Adorno (1970), a música já não parece desempenhar um papel predeterminado, em situações sociais específicas:

[...] a música existe com função de divertimento. [...] ela presta-se particularmente a isso, em virtude de a sua não conceptualização permitir em larga medida aos auditores sentirem-se seres sensíveis na sua companhia, fazer associações de ideias, imaginar o que no momento desejam. Ela assegura funções de realização de desejo e satisfação. (ADORNO, 1970, p. 7-8).

O assunto não é, pois, tranquilo. Ainda que se reconheça que a música possui elevado potencial de expressividade, que age sobre nós e que é possível verbalizar os efeitos que produz e o que evoca, está longe de ser consensual.

Focalizam-se nesta pesquisa elementos culturais, a música e a festa, mas, para desenvolvê-la, precisamos contextualizá-la na comunidade quilombola de São Roque. De acordo com a historiografia, a construção dos quilombos foi fundamental para que houvesse a determinação política pela abolição da escravidão e, por conta das fugas e da resistência, os escravos puderam tornar-se sujeitos de sua história.

Conclusão

A festa de São Roque é pensada aqui como espaço de ligação que aproxima a comunidade nos festejos ao santo de devoção (São Roque), reivindicando também a identidade étnica de remanescentes de quilombo na comunidade. Não está somente associada à diversão,

está ligada a uma dimensão maior. Acredita-se que o elemento novo nessa pesquisa, ou as inovações, estão nas entrevistas que destacam a festa e a música como elementos que fomentam a reivindicação de sua identidade quilombola, enquanto espaço-tempo intrinsecamente relacionado à rotina diária. Um lugar de produção identitária ligada a terra e ao trabalho. São sujeitos produtores e receptores de cultura, elencando os próprios traços culturais, que são significativos na construção da identidade do grupo.

Nesse sentido, talvez ela contribua nem mais nem menos do que qualquer outro aspecto cultural. Nem sempre outros elementos da cultura proporcionam a oportunidade de expressão emocional, diversão e comunicação, na extensão encontrada na música.

Desse modo, a música e a festa fomentam a luta dos remanescentes do quilombo São Roque, ressaltam um sentimento de pertença àquela terra, terra que eles habitam e que é deles por direito. Mas não é só deles por conta de um documento de posse de propriedade. É deles enquanto espaço de vida, de cultura, de identidade. Ou seja, de sentimento de pertencimento.

Referências

ABREU, M. **Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900**. Rio de Janeiro e São Paulo: Nova Fronteira/Fapesp, 1999.

_____. Cultura popular, um conceito e várias histórias. In: ABREU, M. e SOIHET, R., **Ensino de História, Conceitos, Temáticas e Metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

ADORNO, T. **Teoria Estética**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.

ÁGUAS, C. L. P. Celebrações rebeldes: festa e resistência em contexto quilombola. In: **Teoria e Sociedade**. nº 20/2. julho-dezembro de 2012.

BARCELLOS, D. M. de; CHAGAS, M. de F.; FERNANDES, M. B. et al. **Comunidade Negra de Morro Alto**: historicidade, identidade e territorialidade. Porto Alegre: EdUFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

BRUSANTIN, B. M. **Capitães e Mateus**: relações sociais e culturas festivas e de luta dos trabalhadores dos engenhos da mata norte de Pernambuco (Comarca de Nazareth -1870- 1888). Tese [Doutorado em História Social] – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, CECULT/IFCH-UNICAMP. Campinas (SP), 2011.

BRUSTOLIN, C. **Reconhecimento e discriminação**: a regulamentação fundiária do território sob suspeita. Tese [Doutorado em Sociologia], Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAMBRIA, V. Novas estratégias na pesquisa musical: pesquisa participativa e etnomusicologia. In: **Música em Debate**: perspectivas interdisciplinares. ARAÚJO, S.; PAZ, G.; CAMBRIA, V. (Orgs.). Rio de Janeiro: FAPERJ/MAUAD X, 2008.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense 1994.

DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ENGERS, M. E. A. (Coord.). **Paradigmas e Metodologias de Pesquisa em Educação** – notas para reflexão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

FERNANDES, M. B. **Ritual do Moçambique**: religiosidade e atualização da identidade étnica na Comunidade Negra de Morro Alto/RS. [Dissertação de Mestrado]. Porto Alegre, 2004.

FREIRE, V. L. B. **Música e sociedade**: uma perspectiva histórica e uma reflexão aplicada ao ensino superior de música. Porto Alegre: ABEM, 1992. (Série Teses 1).

_____. Música, globalização e currículos. In: **Encontro Anual da ABEM**, 8, 1999, Curitiba. Anais... Curitiba: ABEM, 1999.

GILROY, P. **The Black Atlantic**: modernity and double consciousness. London/ New York: Verso, 1993.

_____. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUARINELLO, N. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Orgs.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial/Hucitec/Fapesp, 2001. v. II.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11^a ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HUMMES, J. M. **Por que é importante o ensino de música?** Considerações sobre as funções da música na sociedade e na escola. Porto Alegre: Revista da ABEM, set. 2004. v. 11, 17-25.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Editora Unicamp, 2003. vol. II.

LOBO, J. C. **Entre gingas e cantigas**: etnografia da *performance* do Ensaio de Promessa de Quicumbi entre os morenos de Tavares, Rio Grande do Sul. [Dissertação de mestrado]. Porto Alegre, 2010.

LOPES, M. de S. Das origens da festa à brasileira. In: **Revista Científica**. Curitiba: FAP, jan./dez., 2006. v.1.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MERRIAM, A. P. **The anthropology of music**. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

POLLAK, M. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro: FGV, 1992. vol. 5, n. 10, p. 200-212.

STEUERNAGEL, M. S. **Entre margens e morros**: a geografia narrativa dos filhos da Pedra Branca. [Dissertação] Mestrado em Antropologia – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010.

CLUBES SOCIAIS NEGROS E AFROEMPREENDEDORISMO EM SANTA CATARINA: TRÊS CASOS

LUCAS MACIEL FERREIRA¹

JACQUES MICK²

Introdução

Os clubes sociais negros são patrimônios culturais imateriais brasileiros. Trajano Filho (2012) explica que a patrimonialização ou a objetificação do patrimônio implica constantemente em um processo de escolha, seleção e redução de sentido. Do ponto de vista dos Estados Nacionais, esse processo “opera no sentido de reconfigurar as tradições e é parte da dinâmica da cultura política das sociedades nacionais” (TRAJANO FILHO, 2012, p. 36-7).

O patrimônio imaterial estabelece uma relação da identidade do povo para com a Nação. No caso brasileiro, a identidade negra participou ativamente na construção da identidade nacional, ao mesmo tempo em que convive com a exclusão social – simbolizada

¹ Mestre em Sociologia Política (UFSC).

² Professor dos programas de Pós-graduação em Sociologia Política e Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina.

pelo silenciamento e a não preservação dessa mesma identidade (SILVA, 2012). Absorvida no mito da democracia racial e da teoria da mestiçagem, a afirmação da identidade negra (cultural ou material) esbarra no preconceito social explicitado na reflexão de Livio Sansone:

Nas classes mais baixas, esse mito popular coexiste com a minimização da diferença de cor nas práticas sociais, com momentos de intimidade extrarracial e com a criação de estratégias individuais destinadas a reduzir a desvantagem racial. Isso fica particularmente óbvio em certas áreas, como a vida familiar e o lazer. Infelizmente, em algumas situações, essas estratégias individuais associam-se a tentativas problemáticas de manipular a aparência física negra no cotidiano (a exemplo de alisar o cabelo) que se baseiam no pressuposto de que existe, na sociedade brasileira, uma incompatibilidade básica entre ser negro e ter prestígio social (SANSONE, 2003, p. 11).

Nessa perspectiva, os clubes negros despontam como locais de resistência identitária e cultural, como mantenedores de identidades aparentemente *subalternas* no interior da sociedade. Contudo, essa marginalidade é apenas aparente. Caricate (2017) argumenta sobre como as organizações sociais negras participaram historicamente da construção da nação brasileira sem, ao menos, terem sido reconhecidas pelas perspectivas oficiais:

Existe também a necessidade de uma matéria em que a cultura do povo africano e afro-brasileiro, além da nossa contribuição para formação da sociedade brasileira, seja o assunto central no curso do Serviço Social. Falamos das damas de caridade da Europa, mas não falamos das Damas de Ébano³, nos clubes negros

³ Félix (2014) também é dessa opinião, ao analisar catalogação, conhecimento e estudos a respeito dos Clubes Sociais Negros – ou Afro Clubes – que surgiram a partir da segunda metade do século XIX, em várias regiões do Brasil, onde houvesse a presença de ex-escravizados e seus descendentes. Seu trabalho enfatiza a participação

ou das mães de santo que sempre se preocuparam com a situação dos seus filhos no velho e novo sistema brasileiro; falamos da castidade e benevolência da Igreja Católica, mas não falamos das praticas das irmandades africanas que já se preocupavam com o direito ainda não existente à saúde, educação e liberdade da classe trabalhadora escravizada (CARIACATE, 2017, p. 128-9).

Dessa forma, os clubes negros se encaixam em uma luta mais ampla por preservação e reconhecimento identitário da população afro-brasileira. Motta (2014, p.384) anuncia a tendência que se observa no campo dos museus, por romperem com a ideia da constituição de acervos a partir da coleta acumulativa de artefatos materiais (patrimônios materiais), geralmente reunidos sob a forma de coleções, sendo reservada a guarda e a conservação a espaços fechados e destinados à exposição. Ao contrário, o que se observa atualmente é a concepção de museu como lócus para novas formas de produção de memória, de recomposição de identidades coletivas, de demandas por reconhecimento e desejo de integrar processos sociais dinâmicos.

Outro aspecto é apontado sobre o processo de patrimonialização dos clubes negros: a mobilização comunitária como fator-chave para o início do processo. Dada sua natureza peculiar, a patrimonialização imaterial requer organização e proposição do interesse por parte da comunidade. Mas um dos aspectos que evidenciam a luta do povo negro é o de que

Há, ainda, no Brasil, uma distinção lapidar entre as políticas para o patrimônio material e imaterial. O primeiro é alvo do interesse público sobre o privado, em que os processos de tombamento, embora possam ser contestados pelos proprietários

da mulher negra nos clubes. A autora aponta a relevância dessas organizações não somente como mais uma modalidade de sobrevivência cultural, mas também como resposta à sociedade racista e discriminadora, como lugares de lazer e diversão, socialização, manutenção das tradições e afirmação de identidades.

dos espaços ou edificações, são iniciados mesmo sem o consentimento ou participação destes. **Já para o patrimônio imaterial não é possível o início do processo de registro sem que haja a mobilização ou o manifesto interesse da comunidade signatária deste processo** (MOTTA, 2014, p. 388, grifo nosso).

Os clubes sociais negros são, ao lado da imprensa negra, estratégias étnicas para obter prestígio social (SANTOS, 2013). Estratégias ligadas também às condições de mobilidade social propiciadas pelo trabalho livre. O presente artigo lida com a relação entre o afroempreendedorismo e os clubes sociais negros. A análise do perfil dos donos de negócio no Brasil por raça-cor, realizada pelo Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), em 2013, com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), revela uma presença muito expressiva de afroempreendedores no mundo brasileiro dos negócios do século 21. Havia, em 2013, 23,5 milhões de donos de negócio no país; a maior parte deles era de negros: 11,8 milhões de pequenos empresários pretos e pardos, 2,3 milhões a mais do que em 2003. A mobilidade social na década anterior produzira 2,3 milhões de novos empreendedores negros até 2013. Parte desse crescimento significativo, de 24%, explica-se pelo aumento na autodeclaração de pretos e pardos. A maior parcela se deve a outro fator: atividades que faziam parte da economia informal foram formalizadas, graças aos estímulos relacionados à categoria de Microempreendedor Individual (MEI), adotada a partir de 2008. Dos empreendimentos brasileiros, 99% são de micro e pequeno porte. Incluem-se aí tanto empreendedores por conta própria, 85% do total, quanto os 15% de empregadores. Entre os negros, contudo, a parcela de empregadores é de apenas 9%, e 91% são conta própria (BEDÊ, 2015).

A divulgação dos dados do IBGE sobre o afroempreendedorismo jogou luz sobre a necessidade de políticas públicas específicas

para o segmento. Considerando que a economia brasileira tem um histórico de exclusão da ampla maioria dos negros dos meios produtivos, e diante da necessidade de medidas para aumentar a participação efetiva de negros e negras na economia, revelou-se necessária e relevante a promoção da igualdade racial através de políticas nacionais de incentivo ao afroempreendedorismo. Tal demanda contribuiu para um novo esforço de associação e organização dos empreendedores negros, resultando na criação, em dezembro de 2015, da Rede Brasil Afroempreendedor (Reafro).

A visibilidade do tema chamou a atenção de pesquisadores, que retomaram as investigações pioneiras de Monteiro (2001) e já produziram estudos de caso e análises em profundidade sobre aspectos relacionados ao tema (DAVIES, 2010; NOGUEIRA, 2013). Nogueira e Mick (2013) observaram a existência de uma lacuna importante na história da população negra no Brasil, relacionada à gênese do afroempreendedorismo hoje constatado:

Uma vez escravos, os negros foram, até pouco tempo atrás, vistos unicamente como trabalhadores – nunca, como empresários. Dito de outro modo: a imaginação mais generosa sobre a participação dos negros no capitalismo brasileiro sempre os localizou, na melhor das hipóteses, como trabalhadores remunerados, jamais como potenciais empreendedores, nem no setor privado, nem no público. Desde o imediato pós-escravidão, estabeleceram-se as barreiras de acesso ao crédito que ainda perduram na atualidade e a tese da meritocracia que ancora na prática os valores sociais e políticos que legitimam hierarquias e relações de poder no Brasil. O capitalismo brasileiro é um “negócio de brancos” também na visão dos intelectuais (NOGUEIRA; MICK, 2013, p. 86).

Os autores sugerem que as raízes do empreendedorismo afro-brasileiro podem ser encontradas na lenta erosão do sistema escravista, marcada já pela existência de 400 mil negros trabalhando

como homens livres no início do século 19, quando da chegada da família imperial. “É impossível que nenhum dos 400 mil negros livres fosse dono de seu próprio negócio, dadas as competências singulares encontradas nessa população” (NOGUEIRA; MICK, 2013, p. 88). Os autores relembram que as habilidades e os conhecimentos da população negra distribuíam-se por praticamente todos os ramos produtivos, da agricultura à indústria nascente, dos serviços ao trabalho artesanal – em sua maior parte, constituindo o que mais tarde iria se denominar economia informal.

A formalização dessas atividades, após a criação da figura do MEI, aguçava a curiosidade dos pesquisadores sobre a longa história dos empreendimentos liderados por negras e negros no Brasil. Para contribuir com a compreensão do tema, a partir da história dos afroempreendedores em Santa Catarina, este artigo apresenta as sínteses iniciais de uma investigação em andamento sobre a presença de empreendedores na fundação de três clubes sociais negros no estado. O objetivo do projeto é colaborar para aprofundar o conhecimento sobre as características, as práticas e as necessidades dos empreendedores negros no Brasil. Com base na recuperação histórica da participação dos empreendedores negros nos clubes sociais selecionados, pretendemos, mais adiante, identificar a presença atual desses empreendedores nas agremiações, estimular sua auto-organização no âmbito da Reafro, planejar uma agenda de iniciativas voltadas a esse público em cada clube e promover feiras para aumentar a visibilidade da produção dos afroempreendedores nos três municípios.

Neste texto, por meio de revisão bibliográfica, vamos observar a participação de afroempreendedores na história de constituição de três clubes sociais negros em Santa Catarina: União Operária (Laguna), Cruz e Sousa (Lages) e União Operária (Criciúma). Desde a fundação, cada clube mobilizou grupos singulares da população negra,

representativos tanto da diversidade, quanto das especializações dos vínculos produtivos que mantinham, além de promover expansão e fortalecimento das redes sociais entre os afroempreendedores. O artigo identifica o perfil e a escala dos empreendedores negros envolvidos com cada clube, comparados com as características das cadeias produtivas com participação de afroempreendedores nas respectivas cidades.

Todos os clubes permanecem ativos, com iniciativas regulares que movimentam seus associados ou participantes, nas respectivas comunidades. Em Lages, por exemplo, o clube logrou reunir no primeiro ano de existência 60 associados pagantes de mensalidades. Em Laguna, as profissões constantes no Livro de Registro de Matrícula dos Sócios do Clube União Operária e na ata de fundação de outro clube local, o Cruz e Sousa, são as seguintes, de acordo com Rosa (2016, p. 282): “funcionários públicos, alfaiates, tipógrafos, carpinteiros, telegrafistas, professores, além de comerciantes” e ainda “ajustador, pedreiro, professor, militar, negociante, escriturário, marceneiro, carpinteiro, operários, ourives, chofer entre outras”. Havia, assim, tanto trabalhadores assalariados quanto prestadores de serviço e donos de pequenos negócios.

O quadro de profissões da Sociedade Recreativa União Operária expõe que, mesmo trabalhando em profissões como pedreiros, carpinteiros, sapateiros entre outras de maior importância social, seus associados conseguiram, em poucos anos, recursos financeiros para se projetarem como uma “elite negra” em Laguna (Id., *ib.*, p. 283).

A seguir, descrevemos a história de constituição dos três clubes sociais negros objetos desse artigo (antecedida por breve história dos clubes negros no Brasil), e em seguida alinhamos conclusões preliminares do estudo.

Os clubes sociais negros

Os clubes sociais negros espalhados por todo o país cumpriram importantes funções ao longo da história e são hoje reconhecidos como patrimônio cultural brasileiro⁴. Grêmios, clubes ou associações começaram a ser criados antes mesmo da Abolição, com o objetivo de reverter o quadro de marginalização imposto à população negra na alvorada da República (DOMINGUES, 2007, p. 103, *passim*). O mais antigo dos clubes ainda em atividade no país foi fundado em 1872, a Sociedade Floresta Aurora, em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul – e há também organizações criadas recentemente, retomando a experiência histórica dessas iniciativas.

Em geral, os clubes pioneiros não agregavam pobres, miseráveis ou excluídos, mas negros que haviam ascendido socialmente, como assalariados (em funções públicas ou privadas, às vezes de um mesmo segmento ou profissão) ou como donos de pequenos empreendimentos. A escala dessas organizações é notável: Domingues (2007) reuniu estudos que contaram 248 iniciativas até 1937 em apenas dois estados (São Paulo e Rio Grande do Sul). Elas somaram-se à atuação da expressiva *imprensa negra* do período na denúncia e no combate ao racismo:

As páginas da imprensa negra paulista trouxeram à tona uma história de luta, de perseverança e de defesa de um ideal, e *O combate* colaborou para traçar um esboço da sociedade paulistana dos primórdios do século XX. Cada gênero textual

⁴ Em 14 de março de 2014, o Diário Oficial da União (DOU) publicou portaria autorizando um acordo de cooperação técnica entre o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e Fundação Cultural Palmares (FCP), visando à implementação de ações de identificação, documentação, reconhecimento e preservação dos Clubes Sociais Negros como patrimônio cultural.

publicado nesses jornais colaborou, por sua vez, para anunciar o imaginário e os anseios desses sujeitos da história brasileira (BALSALOBRE, 2010, p. 144).

O imaginário e os anseios sociais reunidos nos clubes estão ligados ao *pertencimento* por serem

um local de sociabilidade e de lazer para a população negra, que era impedida de frequentar os tradicionais “clubes sociais brancos”. Além disso, tinham como objetivo angariar fundos para o pagamento da liberdade dos trabalhadores negros escravizados, auxiliar nas despesas com funeral, defesa de direitos e na educação de seus associados, atuando de forma incisiva na luta contra a escravidão e a discriminação racial (ESCOBAR, 2010, p. 57-8).

Para a autora, os clubes substituíam o Estado em funções em que este não atendia à população negra. “O trabalho livre e a organização desses profissionais negros [integrantes dos clubes] viabilizaram a formação de uma verdadeira ‘elite negra’ empoderada” (Idem, *ibid.*, p. 71).

Em Santa Catarina, os clubes foram criados após a abolição, mas muitos desapareceram, ao terem suas atividades descontinuadas – caso do Clube 14 de Agosto, da Sociedade Casa da Amizade e do Clube Bairro de Fátima, de Florianópolis; do Clube Cruz e Sousa, de Blumenau; da Sociedade Recreativa Álvaro Catão, de Imbituba; do Clube 13 de Maio, de Santo Amaro da Imperatriz; e do Clube Salão do Deca, de São Joaquim, exemplos citados por Pereira (2013, p. 27). Os clubes objeto deste artigo foram criados entre 1903 e 1946, como veremos a seguir.

Sociedade Recreativa União Operária (Laguna – 1903)

A criação de um espaço autônomo de sociabilidade negra em Laguna (SC) é um dos sentidos do Clube União Operária apontados

por Rosa (2016). Com a intenção de contribuir para a desconstrução de uma visão equivocada e eurocêntrica sobre a Região Sul do país, o autor evidencia presenças, movimentos e criações geridas por afrodescendentes. Entre essas sociabilidades, seu texto destaca que a presença negra em Laguna remete à fundação da cidade e à atuação ininterrupta de afro-brasileiros na vida cotidiana do município, em diferentes ofícios e profissões.

Assim, o empreendedorismo na cidade de Laguna é descortinado como participante também do mundo negro, dada “a existência de dois clubes construídos e frequentados por homens e mulheres descendentes de africanos e que se localizavam no centro da cidade” (ROSA, 2016, p. 284).

Quinze anos depois da Abolição era fundada uma sociedade recreativa em Laguna, que possuía em seu quadro, funcionários públicos, alfaiates, tipógrafos, carpinteiros, telegrafistas, professores, além de comerciantes – a União Operária (Id., *ibid.*, p. 282).

O *habitus negro* dos membros era controlado por um conjunto de regras e normas sobre conduta social, vestimenta, instrução, etc. Os clubes, apesar de atenderem aos anseios de lazer de seus membros, também foram locais de produção de novas identidades negras em um contexto pós-Abolição, além de dar testemunho da capacidade inovadora desses sujeitos negligenciados pela historiografia convencional, como aponta Rosa (2016).

Centro Cívico Cruz e Sousa (Lages – 1918)

Pereira (2013) afirma que o desejo dos afro-lageanos de obter respeito por parte da elite impulsionou a formação de um centro social e cívico cujo destaque figurava nas páginas da imprensa local. A fundação do Centro Cívico Cruz e Sousa foi um ato estratégico da inserção negra na sociedade lageana.

Assim como no caso de Laguna, a distinção da civilidade era o objetivo buscado pelos membros do grupo, sendo proibida a figura do “baderneiro” e do “imoral” nas festas do clube. Pode-se entender esses comportamentos principalmente pela valorização do corpo como lugar privilegiado de inscrição da identidade, como estratégia de um grupo que quer afirmar, de modo conspícuo, que detém determinados atributos de classe raramente associados aos negros da sociedade brasileira (PEREIRA, 2013). Esses atributos eram o bem vestir e o bem comportar-se.

As sociabilidades negras praticadas no Cruz e Sousa, como os bailes de debutantes, irradiam o mesmo sentido até aqui apontado: a reprodução social afro-brasileira para além da “inserção no mundo do branco”, na qual ritos que não pertenciam à história negra tornam-se os sinais da modernidade afro-brasileira, através dos clubes negros.

Sociedade Recreativa União Operária (Criciúma – 1946)

A afirmação da identidade negra pós-Abolição é um objetivo que está na base de muitas associações. Bernardes (2005) enfatiza a busca de cidadania dos fundadores do clube negro União Operária, em Criciúma (SC), através de um “reconhecimento respeitoso”, nos dizeres do autor. Isto ocorre na busca de um local para a sociabilidade urbana no contexto de uma cidade em crescimento, como no caso da Criciúma do entreguerras. O clube recreativo atende então a este duplo princípio: 1) gerar a socialização do número crescente de negros na cidade; e 2) conferir o *status* de igualdade entre pares.

Para tanto, assim como bailes de debutantes, havia concursos de beleza, nos quais se compunha uma noção nativa de “beleza negra”, diferenciando-a daquilo que era chamado, por assim dizer, de “padrão de beleza”, nos meios de comunicação e nos concursos

de misses. Ainda em Bernardes (Ibidem), o autor enfatiza a noção de territorialidade negra no fato de os clubes se tornarem espaços de resistência identitária, cultural e política.

Anotações finais

O projeto do qual este artigo faz parte se junta aos esforços em andamento para mapear e compreender o lugar social dos clubes negros no país deflagrados em 2006, quando do primeiro encontro nacional dessas organizações, em Santa Maria (RS). Desde 2014, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPPIR) e a Fundação Cultural Palmares (FCP), realiza o Mapeamento dos Clubes Sociais Negros no Brasil. A iniciativa, de caráter pioneiro, visa ao reconhecimento de todos os clubes negros existentes no país como Patrimônio Cultural Brasileiro, sugerindo sua inscrição no Livro de Registro dos Lugares. O mapeamento, ainda em andamento, atende a solicitação da Comissão Nacional de Clubes Sociais Negros, criada no encontro de 2006.

O projeto também se integra ao conjunto de iniciativas do Observatório da Rede Brasil Afroempreendedor(Reafro), projeto de pesquisa em andamento na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), cujo objetivo é desenvolver investigações para aprofundar o conhecimento sobre as características, as práticas e as necessidades dos empreendedores negros no Brasil, potencializando as estratégias de expansão e fortalecimento da rede que os organiza.

Além das motivações associadas ao trabalho interinstitucional envolvendo Reafro e UFSC, a relevância do projeto se assenta na valorização dos clubes sociais negros como agentes de empode-

ramento local dos afroempreendedores, em particular pela conexão com a Reafro. A notar que, se bem sucedida a experiência de Santa Catarina, ela pode converter-se em modelo para ações das Reafros em cada estado em que existam outros clubes negros – ao menos, em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraná e Rio Grande do Sul.

Para Escobar (2010, p. 91),

é preciso também preservar e reinventar os Clubes Sociais Negros, pois aí estão para reforçar uma determinada história-memória que já não existe mais, mas que ao mesmo tempo é uma contradição, pois está viva nos resíduos, materializada em edificações, em “documentos monumentos” e na memória dos remanescentes que reivindicam seu direito de registrá-la e guardá-la para o presente e para o futuro.

A valorização da memória negra é uma estratégia identitária, pois ela mesma é produtora e ressignificadora da identidade negra. Os clubes sociais criam ambientes nos quais os negros celebram suas formas de enegrecimento, tornando-se, assim, produtores de suas identidades e de reconhecimento social.

Referências

BALSALOBRE, S. **Língua e sociedade nas páginas da imprensa paulista: um olhar sobre as formas de tratamento**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

BATISTA, R. de C. S. F. **Damas de Ébano nos Clubes Sociais Negros: trancinhas e batom. Comunicações**, Piracicaba, Ano 21, n. 1, p. 39-53, jan.-jun., 2014.

BEDÊ, M. A. (Coord.). **Os donos de negócio no Brasil: análise por raça/cor (2003-2013)**. Brasília: SEBRAE, 2015.

BERNARDES, P. P. **Sociedade Recreativa União Operária**: um espaço de luta, lazer, identidade e resistência da comunidade negra criciumense (1950-1970). Monografia (Especialização em História Social e História Cultural). Universidade do Extremo Sul Catarinense. Criciúma, 2005.

CARICATE, M. Expressões da questão racial no Brasil: a importância do debate para o serviço social. **Diálogos Acadêmicos**, Fortaleza, v. 6, n. 2, jul./dez. 2017.

DAVIES, F. **Negros empresários, empresários negros**: reflexões sobre identidades e racionalidade no Brasil. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo** [online]. 2007, vol.12, n.23, p.100-22. ISSN 1413-7704. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>>. Acesso em: maio 2017.

ESCOBAR, G. V. **Clubes sociais negros**: lugares de memória, resistência negra, patrimônio e potencial. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, 2010.

FÉLIX, R. de C. S. Damas de Ébano nos Clubes Sociais Negros: tranças e batom. **Comunicações**. Piracicaba. Ano 21, n.1, jan-jun, 2014, p. 39-53.

MONTEIRO, J. A. **O empresário negro**. Histórias de vida e trajetórias de sucesso em busca da afirmação social. Rio de Janeiro: OR Produtor Editorial Independente, 2001.

MOTTA, A. Patrimônio. In: SANSONE, L.; FURTADO, C. (Org.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. 1. ed. Salvador: EDUFBA/ABA Publicações, 2014. v. 1, p. 379-91.

NOGUEIRA, J. C.; MICK, J. Desenvolvimento, empreendedorismo e promoção da igualdade racial. In: NOGUEIRA, João Carlos (Org.). **Desenvolvimento e empreendedorismo afro-brasileiro: desafios históricos e perspectivas para o século 21**. Florianópolis: Atilênde, 2013. p. 85-104.

_____. (Org.). **Desenvolvimento e empreendedorismo afro-brasileiro: desafios históricos e perspectivas para o século 21**. Florianópolis: Atilênde, 2013. p. 85-104.

PEREIRA, E. **Centro Cívico Cruz e Sousa: Memória, resistência e sociabilidade negra em Lages – Santa Catarina (1918-2012)**. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, 2013.

ROSA, J. C. Negros em Laguna: (in)visibilidade das populações afro-descendentes em Laguna na primeira metade do século XX. **Clio: Revista de Pesquisa Histórica**. Nº34. v. 1 (2016), p. 266-87.

SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil/Livio Sansone**; tradução: Vera Ribeiro. Salvador: EDUFBA; Pallas, 2003.

SANTOS, J. A. Estratégias étnicas e trajetórias de intelectuais negros. In: **VI Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Florianópolis- SC. UFSC, 2013. v. 1. p. 1-14

SANTOS, P. V. B. O silêncio como estratégia ideológica no discurso racista brasileiro. **Currículo sem Fronteiras**, v. 12, p. 110-29, 2012.

TRAJANO FILHO, W. Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In: SANSONE, L. (Org.). **Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades**. 1 ed. Salvador: EDUFBA, 2012, v. , p. 11-40.

MEMÓRIA, ASSOCIATIVISMO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA: OS CLUBES “NEGROS” DE LAGUNA (SC) NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX (1930-1950)

JÚLIO CESAR DA ROSA¹

Introdução

A proposta desta pesquisa é analisar a trajetória de um grupo de homens e mulheres afrodescendentes em Laguna, personagens que faziam parte das sociedades recreativas Clube União Operária e Clube Literário Cruz e Souza², na cidade de Laguna, na primeira metade do século XX. Com base nos registros produzidos em documentos das duas agremiações, nas memórias de alguns depoentes e nos jornais elaborados no período, procuramos evidenciar a construção desses dois espaços de sociabilidades e suas redes de relações.

¹ Doutorando em História na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS/RS). Mestre em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC, 2011). Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC, 2006).

² Optamos em utilizar Souza com “z” devido ao clube publicar seus publicos seus anúncios pois é assim no periódico local, O Albor da cidade de Laguna. Sendo que o nome do poeta catarinense se escreve Sousa com “s”, (João da Cruz e Sousa).

Refletimos também acerca de conflitos, tensões, contradições, disputas, alianças e afastamentos entre os diferentes atores sociais protagonistas desses espaços de atuação. A partir do cruzamento de fontes, foi possível perceber que a população afrodescendente de Laguna, em sua maioria, não fazia parte da elite cidadina, nem era detentora de bens materiais e dos meios de produção. Mas isso não significa a inexistência desses afrodescendentes, que exerciam influência na cidade e nas atividades desenvolvidas em seus clubes, locais de trabalho e relações familiares, seja política ou econômica, naquela região.

Cruz e Souza: a identidade dos pretos de Laguna

Em 29 de junho de 1906, foi inaugurado o clube Cruz e Souza, fato noticiado pelo jornal *O Albor* em 5 de agosto de 1906. No dia 19 de agosto de 1906, Pedro Victorino dos Santos, “vulgo Pedro Corvo”, comerciante e residente na cidade, desliga-se da Sociedade Recreativa União Operária (SRUO), sem pagar a mensalidade e as despesas do bazar, como foi anunciado no jornal (O ALBOR, 1906a).

Aos 24 de agosto de 1906, Pedro Victorino dos Santos responde à União Operária e à sociedade lagunense, explicando os motivos que o levaram a se retirar daquela sociedade e o porquê da fundação de outra associação recreativa. Tudo teria começado quando o antigo associado anunciou desligamento do clube e foi quitar seu débito, no valor de 13 mil réis, e lhe estavam cobrando 17 mil réis, quantia que se negou a pagar.

Deparando nas 3 página do conceituado órgão, denominado Albor que se publica nessa cidade, com um artiguete, que mais se assemelhava a um anúncio e ao decorrer dessas linhas deparei que se tratava, da minha individualidade; [...] eis a razão que

venho, por estas humildes linhas, explicar, aos numerosos leitores d'este conceituado órgão, o ocorrido; de fato sim fui sócio contribuinte (infelizmente d'esta sociedade que desgraçadamente se denomina – União Operária – o que posso afirmar – melhor seria que se denomina Desunião Operária; porque o público saberá bem patente, bem claro a razão da fundação da Sociedade Cruz e Souza e com o artiguete que fui alvo das suas paixões. Desunião ou União Operária. Logo fiz o que qualquer cidadão faria, este e aquele que ganha honradamente [seu dinheiro], aquele que não faz parte de sociedades de encantos como público bem deve estar ciente que estas sociedades, memdram só no calor do entusiasmo, para fenecer, nas mãos de proprietário que ocupam; logo neguei a pagar semelhante quantia [...] mandei que podiam colocar meu nome no quadro negro; que equivalia dizer-lhe que gravasse meu nome nas suas consciências negras e pútridas, no farejar do álcool na esperança dos meus magros cobres. Eis meus caros leitores tudo o quanto houve (sic) (O ALBOR, 1906b).

No fragmento acima, Pedro Victorino exterioriza toda sua mágoa e ressentimento, afirmando que aqueles que não se identificavam ou sentiam-se excluídos do União Operária encontrariam lugar no Cruz e Souza. Conjecturamos que esta briga originou uma nova sociedade recreativa, o que acabou por refletir essas tensões na divisão e identificação do grupo como *pretos*.

Além de uma cobrança supostamente indevida, o sócio estava percebendo a utilização dos recursos financeiros da agremiação para fins pessoais de alguns membros. A interpretação hipotética de apropriação indevida pode ter gerado o descontentamento de alguns membros, o que originou a fundação de outra sociedade recreativa em Laguna, também formada por afrodescendentes: o Clube Literário Cruz e Souza, conhecido na cidade como o clube de *pretos*, enquanto o União Operária se destinava aos *mulatos*.

Analisando o livro de registro de sócios e as atas de fundação das duas sociedades, encontramos pessoas autoidentificadas como

mulatas que frequentavam tanto o União Operária quanto o Cruz e Souza. Todavia, o contrário não ocorria. Não encontramos sócios *pretos* no União Operária. Considerando as memórias de nossos entrevistados, juntamente com as fontes das sociedades recreativas, percebemos que o surgimento da identificação *preto* e *mulato* ocorreu a partir da ruptura entre os membros da Sociedade Recreativa União Operária, com a publicação do artigo do senhor Pedro Victorino dos Santos contestando a suposta dívida contraída e explicitando a fundação do Cruz e Souza. Se a nota de jornal não expressa a divisão por cor, na memória dos associados o Cruz e Souza surgiu para ser clube dos *pretos*.

O Cruz e Souza. Ah, eles foram fundados por causa da cor, da raça. Entendeu? Porque naquele tempo era assim. Tinha o Operária, que era de moreno, ntende?!... o Souza era de preto. Quer dizer, quem dançava lá no de preto não dançava na Operária que era dos morenos (BENTO, 2010).

Os motivos que levaram à fundação do Cruz e Souza e as memórias dos associados divergem, em certa medida, pois a dissidência e interdição dos *pretos* no espaço dos *mulatos* não impediu que mesmo membros do União Operária compusessem a diretoria do Cruz e Souza, como evidenciam as notas publicadas no periódico *O Albor*, de 22 agosto de 1915, 13 de maio de 1917 e 23 de abril de 1932. O periódico anunciava a eleição das diretorias dos dois clubes, registrando indícios de que alguns membros dessas diretorias eleitas também figuravam no quadro de sócios do União Operária. A partir da tensão entre esses afrodescendentes, possivelmente criou-se a necessidade de diferenciação como forma de inclusão/exclusão. Em nosso entendimento, as estratégias adotadas, de forma consciente ou inconsciente pelo grupo que permaneceu no União Operária, operavam por meio da distinção social e do tom da pele.

A identificação racial no Brasil sempre foi, e é, um caso mal resolvido, como assinala Ilka Boaventura Leite: “Retirados de sua categoria de conceito, os termos usados para nomear os povos estudados foram utilizados como se não tivessem uma carga simbólica, como se fossem ‘neutros’” (LEITE, 1987, p. 6.). Além de não serem neutros, esses termos carregam em si uma carga subjetiva, como afirma a autora, e, ao pensar categorias como *negro*, *preto*, *mulato* e *pardo* tomando-se por base a “uniformização elaborada pelos sistemas racionalistas do século XIX” (MAFESOLI, 2005, p. 62), corre-se o risco de cometer anacronismos, olhando para o passado com os olhos do presente e não com “os olhos de quem viveu”. Não para captar “somente todo sofrimento e ruínas”, mas para compreender como esses atores históricos se percebiam e viam o mundo de sua época.

Ao longo dos séculos, tais termos tiveram determinados significados. No entendimento de Mattos (2013, p. 41), *mulato* era a pessoa de origem africana de pele clara; o termo *pardo* significava o escravizado descendente de homem livre (branco) ou nascido livre, mas com as marcas da ascendência africana e ainda a condição social, como assinala Lara (2007); *preto* designava a origem africana do escravizado; *crioulo* era o escravizado nascido no Brasil. “Já a palavra ‘negro’ designava sempre a condição cativa do indivíduo” (MATTOS, 2013, p. 41-42;102). E após a escravidão, no Brasil,

“Negro, tornou-se primeiramente sinônimo de escravo. Sobre tudo após a Abolição, o termo passou a designar: ‘malandro’, ‘marginal’, e outros sentidos desqualificadores. Tornada ‘cidadã de segunda categoria’, a população de origem africana sempre carregou consigo o fardo desse nome. Sua origem lhe foi negada e sua identidade, quer seja social, “racial” ou “étnica”, está vinculada até hoje a adjetivos” (LEITE, 1987, p. 8).

O termo *mulato*, em meados do século XIX, como verificou Hebe Maria Mattos de Castro nos processos civis e criminais, era

interpretado da seguinte maneira: “Apenas quando qualificava forros e escravos o termo ‘pardo’ se reduzia ao sentido de mulato ou mestiço, que frequentemente lhe era atribuído” (CASTRO, 1995, p. 105). Nossos depoentes, em momento algum se identificaram como “negros”, sempre afirmando atuação no quadro social e frequentadores do clube de *pretos* e do clube de *mulatos*.

A utilização do termo “negro” gera debates, como enfatiza Cardoso (2005), em *A vida na escola e a escola da vida: experiências educativas de afrodescendentes em Santa Catarina no século XX*, pois constitui uma noção problemática, na medida em que tende a naturalizar uma visão racializada do mundo. A carga simbólica que o termo “negro” traz no imaginário coletivo não é tão autônoma da categoria “raça”, como destaca D’Adesky (2001). O termo “negro” carrega todos os problemas ideológicos que justificaram a escravização de seres humanos e as práticas racistas contemporâneas.

O sociólogo Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2002) responde à pergunta que fazemos, quando pensamos em identificar os grupos sociais, deslocando da ideia de raça. O autor destaca que, quando deixarmos de identificar os grupos sociais direta ou indiretamente com marcadores raciais, e “quando as desigualdades, as discriminações e hierarquias sociais não corresponderem a esses marcadores”, talvez possamos contrapor as ideias essencialistas para pensar em identidades diferenciadas, fugidias, contraditórias.

Retornando à história dos clubes, além de não permitirem a entrada daqueles então identificados como *pretos* nesta sociedade, os *mulatos* passaram também a se identificar como um grupo de maior *status* social. Como destaca a memória do depoente Antônio Paulo Bento (2010), esses afrodescendentes de Laguna faziam parte de uma “elite negra”, julgando-se superiores àqueles que não faziam parte do seu espaço de sociabilidade.

No jornal *O Albor*, de 22 de agosto de 1915, constavam quatro membros do União Operária como componentes também do Cruz e Souza: o presidente José Thomaz de Oliveira; o vice-presidente Antônio Felisberto da Rosa, negociante na cidade; Philastro C. da Cruz, profissão diarista; e o funcionário público Adolpho Campos. Em 13 de maio de 1917, o presidente em exercício era Affonso Sabino, o vice-presidente José Thomaz de Oliveira, o orador oficial Levy Limas, profissão carpinteiro, e João Domingos, profissão pintor e zelador do clube na nova diretoria do Cruz e Souza, todos também sócios do União Operária.

As memórias dos nossos depoentes assinalam a interdição dos *pretos* no espaço dos *mulatos*. Evidências percebidas em nossa pesquisa apontam a existência de uma diretoria do Cruz e Souza (O ALBOR, 1932) composta em sua maioria por sócios do União Operária ocupando cargos de presidente, vice-presidente, primeiro e segundo secretário, tesoureiro, orador, primeiro e segundo fiscal. Somente o primeiro fiscal, Prudêncio Martins, não estava presente nos registros do União Operária.

O impedimento ao acesso não ocorria em ambos os clubes, conforme apontam as fontes, apenas os membros do União Operária faziam parte da diretoria e frequentavam o Cruz e Souza. Portanto, a rigidez dessas fronteiras nos espaços de sociabilidade possibilitou perceber que esses homens e mulheres travavam constantes disputas em um campo de relações hierárquicas e assimétricas.

Nem brancos, nem pretos: a União Operária e a identidade mulata de Laguna

No dia 19 de novembro de 1903, a população de Laguna amanhcia com uma novidade. O jornal *O Albor* noticiava a fundação

de mais uma sociedade recreativa. Mas não era uma sociedade qualquer. Fundada em 9 de fevereiro de 1903 (CARTÓRIO..., 1965), a Sociedade Recreativa União Operária possuía suas particularidades enquanto um clube social criado por pessoas que se classificavam como *mulatos* e, ainda hoje, são vistos como tal, conforme entrevista de Antônio dos Reis, ex-maestro da Banda União dos Artistas e funcionário aposentado do porto de Laguna. Antigo sócio do clube, o senhor “Cacique”, como era conhecido no município, salientou que os sócios e frequentadores daquele espaço trabalhavam no comércio (REIS, 2008), eram pequenos comerciantes varejistas. Para participar daquela sociedade, conforme relatou Antônio dos Reis, a escolaridade daqueles que pretendiam compor o quadro da agremiação era uma condição determinante para ser aceito no quadro social.

Ele relata que o clube era uma sociedade “fechada”, sendo permitida a entrada de não sócios somente com convite. E para associar-se era necessária a indicação por um sócio mais velho, além de passar por uma comissão de sindicância, que aprovaria ou não a proposta da indicação, como percebemos no Capítulo II, Artigo 4º, parágrafo primeiro do Estatuto da sociedade: “Condiciona-se a admissão de sócios contribuintes ao preenchimento da respectiva proposta e aceitação pela Diretoria bem como o pagamento de joias e mensalidades no prazo de trinta dias improrrogáveis” (CARTÓRIO..., 1965, p. 69).

No depoimento de Antônio dos Reis, percebemos que o *status*, o ofício, a escolarização e a existência de uma comissão de sindicância evidenciam uma seleção para compor o quadro de agremiados. Supomos que essas exigências marquem a construção de uma sociedade recreativa pautada num ideal de quadro social composto por homens trabalhadores, pessoas consideradas de boa índole perante a sociedade e, nesse cenário, estabeleceriam a imagem de uma sociedade de trabalhadores, distanciando-se de estereótipos como

indolência e vadiagem, representações negativas sobre pessoas de ascendência africana naquele contexto (e ainda muito presentes na contemporaneidade).

Uma evidência pontual para a construção dessa imagem de homens trabalhadores é perceptível na composição do hino do clube, no qual o *Trabalho* era considerado “pendão”, e por meio dele seriam vencedores, a *Instrução* era o “pharol” brilhante que elevaria o espírito e conduziria à luz, e o *Recreio* era destacado como a alma da vida. Juntos, esta tríade, como diz o hino, parecem ser os elementos mantenedores do equilíbrio da sociedade, como salientamos no fragmento abaixo:

Trabalho, – Instrução – e – Recreio,
trilogia redimente d’um povo,
ser-no-ão sempre vivo apanágio,
dar-nos-ão um vigor sempre novo,

Sacra flama nos inspire,
e possa ser legendaria,
pelo querer de seus filhos,
a – União – Operária
(O ALBOR, 1907)

De acordo com registros da Sociedade Recreativa União Operária, Antônio dos Reis passou a integrar o quadro (LIVRO ATA..., 1938) de sócios a partir do ano de 1941, 38 anos depois da fundação da associação. Compreendendo os embates e os problemas em relação à memória, podemos interpretar que as lembranças de Antônio dos Reis tenham se entrelaçado às memórias dos fundadores, por isso afirma existirem apenas comerciantes no quadro de associados.

A memória do nosso depoente fortaleceu a ideia de que aquela agremiação, desde o início, constituiu espaço para pessoas bem-sucedidas. Ou, talvez, a intenção fosse afirmar que, embora se tratasse

de um clube para determinado grupo social, ele mesmo alcançou uma posição que lhe permitiu participar daquele espaço, mesmo não sendo um comerciante, questão bastante rememorada e destacada pelo entrevistado.

Corroboramos o ponto de vista de Pollak (1992, p. 4), quando afirma que “a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado”. Além de sua subjetividade, a memória coletiva, como salienta Bosi (2004, p. 411), “se desenvolve a partir de laços de convivência familiares, escolares, profissionais. Ela entretém a memória que acrescenta, unifica, diferencia, corrige e passa a limpo”. Continua ainda Bosi: “Por muito que deva à memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador e das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum” (Idem).

E, nessa perspectiva, o entrevistado, ao relembrar o que lhe foi transmitido ao longo dos anos sobre a fundação da SRUO, ao evocar memórias impressas na convivência familiar e nos espaços de sociabilidade, “grava”, “recalca” ou “exclui”, de forma consciente ou inconsciente, no processo de elaboração e reelaboração da memória, seja ela coletiva ou individual. Nosso depoente registrou o que mais significava para ele, ou seja, o lugar social dos membros da sociedade em que ingressou.

Sobre os motivos que levaram à fundação dessas sociedades recreativas, temos alguns pontos de vista divergentes, conforme veremos nas citações abaixo.

Na Operária, não tinha jeito, que não entrava [preto]. Eles não deixavam. Era severo, era severo, não deixavam. Porque nós também... bom, os brancos também não entravam no nosso. E nós também, que tinha amigo branco e tudo, mas a gente não entrava no deles. Nem eles no da gente. Tudo por causa da, da, desse preconceito. Isso foi ó [estalar de dedos], foi vários. (sic) (BENTO, 2010).

Antônio Paulo Bento, ex-presidente do clube União Operária, esclarece que a fundação das agremiações aconteceu por influência da cor. Ou seja, o Cruz e Souza e o União Operária nasceram da dessemelhança existente entre sujeitos de uma mesma ascendência, mas que se percebiam diversos.

Além de os pretos não frequentarem a União Operária, àqueles que se declaravam como brancos também não era permitida a entrada, não por ser lugar somente de “negros”, mas porque a esses também era vedada a possibilidade de frequentar o seu ambiente, como podemos perceber no depoimento de Antônio Paulo Bento. Ter amigos “brancos”, que trabalhavam nos mesmos espaços, não significava a redução ou interrupção do preconceito que permeava a sociedade lagunense.

Pelo contrário, conforme exposição da professora aposentada Marli Brum, 69 anos, o contato com os membros da elite de Laguna se dava pela prestação de serviços oferecidos por afrodescendentes da cidade. O distanciamento nos espaços de lazer era cada vez mais acentuado, com o impedimento da participação dos afrodescendentes nos clubes Blondin e Congresso Lagunense, sociedades recreativas das elites dirigentes de Laguna.

Sim, existia separação, toda a minha mocidade, a minha irmã, era costureira, então a gente se arrumava para ir pros bailes [no União Operária] e às vezes muitos eu ia entregar as costuras na casa das freguesas dela, né?, e as freguesas dela iam pro baile [da elite de Laguna], né?, a gente passava tava ali, o Congresso, o Blondin, tinham festas e nós jamais chegávamos na porta (BRUM, 2010).

A constituição desses lugares, devido à exclusão, torna-se importante para dimensionar aspectos do cotidiano da cidade e das relações entre os diferentes grupos sociais, mas não comporta motivo

determinante, haja vista que as populações de origem africana foram excluídas e marginalizadas dos espaços frequentados por outros grupos sociais, em diferentes períodos, realidades e circunstâncias. Neste sentido, esses territórios simbolizam vias de resistência à exclusão, locais de solidariedade, sociabilidade, visibilidade e onde viver da melhor maneira possível.

Associados e convidados da agremiação exerciam as mais diversas profissões, como Adolpho Campos, que era funcionário público; Aldo Jerônimo do Nascimento, funcionário federal; Almiro Pacheco do Reis, funcionário federal; Antônio Souza Neto em 1940, foguista, em 1946 aparece registrado no livro do clube como funcionário federal; Antônio Ramos, telegrafista; Ataliba Pacheco, de sapateiro passa a negociante; Bento Brum, consta como carroceiro em 1926 e em 1946 já era funcionário federal; Bonifacio Gil, de cozinheiro a negociante; Cid Natividade, caixeiro em 1921, comerciante em 1926.

Destacamos a ascensão social desses homens afrodescendentes em contraposição à ideia de que as populações de origem africana, no pós-Abolição, estavam desprovidas material e moralmente, e sem condições de se “integrarem a nova ordem social competitiva” (FERNANDES, 1978, p. 43-60).

Os depoentes afirmam que, entre os afrodescendentes de Laguna, houve sim um grupo que se destacou economicamente. As falas de dois depoentes a seguir assinalam que a mobilidade e a ascensão social permitiram a esses sujeitos históricos melhores condições materiais, abrindo possibilidade de frequentar aquele espaço de sociabilidade e lazer.

Que é um clube que, cá pra nós, sempre foi um clube da elite negra da Laguna, a verdade é essa. Esse é um detalhe que às vezes as pessoas não gostam de falar muito, mas não era qualquer negro que entrava no Operária. Eles tinham assim aquela pompa, e baile, e o pessoal gostava (sic) (SILVA, 2010).

A Operária começou a fazer uma elite de mulatos. A Operária era mais frequentada pelos mulatos claros, mais pardos. Não os pretos mais fechados. Evidentemente que nem todos, além da cor, nem todos tinham as condições financeiras de frequentar o Operária. É que geralmente, o pobre mais, o preto mais pobre era aquele que morava na periferia. Eram pintores, carpinteiros, não podiam frequentar uma sociedade, financeiramente falando (VICENTE, 2010).

Os dois afirmam que a SRUO “sempre foi um clube da elite negra de Laguna”, que “as pessoas, além de serem um pouco mais abastadas”, “eram mais claras e se julgavam superiores”. “Além da cor, nem todos tinham as condições financeiras de frequentar o Operária”, o “preto mais pobre”, àquele residente na periferia “não era permitida a entrada no clube”. Esses “eram carpinteiros, pintores”, e não poderiam frequentar esta agremiação.

Mesmo havendo contradições nas memórias, como indicam as lembranças de João Manuel Vicente, que pintores e carpinteiros não poderiam entrar naquela agremiação, apreendemos que os sócios dessa sociedade se faziam presentes nas mais diversas profissões naquele município. E que essa multiplicidade de profissões, entre a de maior prestígio e segurança financeira, como ser um funcionário público, ou a de caráter temporário, como um pintor, não foram impedimentos para que nossos protagonistas garantissem seu espaço na agremiação.

As disputas pela memória no tempo presente, a “autodefesa”, a constante afirmação de que os *mulatos* do União Operária eram a “elite” afrodescendente de Laguna, fazem parte dos embates pela memória. Estes entrevistados, sendo filhos, bisnetos e frequentadores daquela agremiação, talvez estivessem querendo manter, “ocultando inconscientemente ou conscientemente”, “inventando” e/ou “modificando” suas lembranças, como forma de legitimar e garantir o *status* conferido a seus pais e a eles próprios. E, nesse sentido, essas

memórias elevariam a existência de um clube de *mulatos* abastados em Laguna, apagando a experiência de outra sociedade recreativa frequentada por *pretos*, também existente naquela cidade.

Conclusão

Esta pesquisa procurou apresentar os estudos sobre as sociedades recreativas, especificamente o “União Operária” e o “Cruz e Souza”, espaços autônomos de sociabilidade, lazer e visibilidade construídos em Laguna, Santa Catarina, no pós-Abolição. Estas sociedades recreativas e beneficentes surgiram em alguns estados do país, com a intenção de instruir, capacitar e auxiliar os afrodescendentes. Muitas vezes foram ações efêmeras, mas que possibilitaram a essas pessoas acesso a bens materiais e culturais, sem deixar de festejar a vida. As sociedades recreativas Cruz e Souza e União Operária foram espaços autônomos onde os frequentadores, homens e mulheres, procuraram viver e se relacionar, de acordo com seus interesses. Os clubes não estavam isentos de conflitos, contradições e uniões, mas também foram espaços de construção de autoestima, ascensão social, luta por cidadania, visibilidade e respeitabilidade.

A existência de conflitos, contradições, uniões e afastamento é resultado da complexa construção identitária que culminou naqueles espaços. A existência de dois clubes na cidade, construídos por afrodescendentes, permitiu compreender a complexidade que os termos *preto* e *mulato* carregaram e os seus diferentes usos e significados em contextos históricos distintos. As identidades reivindicadas por esses sujeitos históricos indicam que a classificação racial no Brasil foi, e ainda é, ambígua e complexa. Produto da construção de relações hierárquicas e assimétricas, interpretadas e refletidas por esses homens e mulheres em seus espaços de sociabilidade.

Referências

BENTO, A. P. **Entrevista concedida a Júlio César da Rosa**. Laguna, 27 de janeiro de 2010.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 12. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRUM, M. **Entrevista concedida a Júlio César da Rosa**. Laguna, 29 de janeiro de 2010.

CARDOSO, P. de J. F. A vida na escola e a escola da vida: experiências educativas de afrodescendentes em Santa Catarina no século XX. In: ROMÃO, J. (Org.). **História da educação do negro e outras histórias**. SECADI: Ministério da Educação, 2005. (Coleção Educação para Todos).

CARTÓRIO DE REGISTRO CIVIL DE LAGUNA. **Ata de Fundação da Sociedade Recreativa União Operária**. Laguna, 1965.

CASTRO, H. M. M. de. A cor inexistente: relações raciais e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-escravidão. **Estudos Afro-asiáticos**, n. 28, p. 101-127, 1995.

D'ADESKY, J. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e antirracismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3 ed. São Paulo: Ática, 1978.

GUIMARÃES, A. S. A. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 2002.

LEITE, I. B. **Ser “negro”**: os sentidos da cor e as impurezas do nome. Trabalho apresentado para o concurso de professor adjunto da

Cadeira de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais na UFSC, 1987.

LIVRO ATA DA SOCIEDADE RECREATIVA UNIÃO OPERÁRIA. Acervo da Sociedade Recreativa União Operária, Laguna, 1938.

MAFESOLI, M. **A transfiguração do político**: a tribalização do mundo pós-moderno. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MATTOS, H. M. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil século XIX. 2. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

O ALBOR. n. 200, Laguna, 19 de agosto de 1906a.

O ALBOR. n. 205, Laguna, 24 de agosto de 1906b.

O ALBOR. Laguna, 1906-1907. Acervo da Casa Candemil.

O ALBOR. n. 225, Laguna, 09 de fevereiro de 1907.

O ALBOR. n. 1143, Laguna, 28 de abril de 1932.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

REIS, A. dos. **Entrevista concedida a Júlio César da Rosa**. Laguna, 22 de fevereiro de 2008.

SILVA, P. S. **Entrevista concedida a Júlio César da Rosa**. Laguna, 27 de janeiro de 2010.

VICENTE, J. M. **Entrevista concedida a Júlio Cesar da Rosa**. Laguna, 28 de janeiro de 2010.



Joana Célia dos Passos (esq.) e Eliane Debus

Joana Célia dos Passos é mestre e doutora em Educação (UFSC). É professora na Universidade Federal de Santa Catarina, atuando no Departamento de Estudos Especializados em Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação. É líder do Grupo de Pesquisas ALTERITAS: diferença, arte e educação/UFSC. Pesquisadora associada ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa e membro da Rede de Colaboradores/as da Iniciativa da Erradicação do Racismo na Educação Superior da América Latina e do Caribe.

Eliane Santana Dias Debus possui graduação em Letras - Licenciatura Português e Inglês, pela Fundação Educacional de Criciúma (1991), mestrado em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (1996) e doutorado em Linguística e Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2001). Atualmente, é professora da Universidade Federal de Santa Catarina, atuando no Departamento de Metodologia de Ensino e no Programa de Pós-Graduação em Educação. É líder do Grupo de Pesquisas LITERALISE: Grupo de pesquisa em Literatura Infantil e Juvenil e Práticas de Mediação Literária, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Pautar o patrimônio cultural como legado da população afro-brasileira no Sul do Brasil, como aqui o fazemos, implica reconhecer que: a) negros e negras tiveram e têm uma participação relevante no desenvolvimento econômico, cultural e social neste território; b) cada um dos estados que compõe a nossa região tem uma história muito consistente da população negra; c) a população negra representa 23,7% dos que residem nesse espaço geográfico do Brasil, sendo 27% no Paraná, 15,6% em Santa Catarina e 18,5% no Rio Grande do Sul (IBGE, 2010); d) a despeito do racismo, negros e negras resistem e constroem as suas condições culturais, econômicas e as possibilidades de vida por gerações; e) o patrimônio e a cultura afro-brasileiros estão vivos nas expressões da cultura e formam, com relevância, o conjunto dos bens materiais e imateriais do patrimônio brasileiro; e f) o patrimônio cultural afro-brasileiro é resultado da organização do Movimento Negro contemporâneo. Trazer à visibilidade aspectos do patrimônio cultural afro-brasileiro produzido historicamente, na região mais branca do país, só pode se dar nesse momento como um ato de resistência. Daí a importância de aqui posicionar nosso entendimento de que é preciso RESISTIR e RE-EXISTIR para o bem viver de toda a sociedade brasileira.

Realização:



Apoio:



ISBN: 978-85-8388-134-6

