

ÁFRICA, MÃE NEGRA DO BRASIL OU APONTAMENTOS PARA UMA NOVA CONSCIÊNCIA MULTICULTURAL

Franck Ribard

Professor do Departamento de História da UFC

Os temas da África e das relações entre o Brasil e este continente, apesar de terem ganhado certo destaque na atualidade, continuam representando questões marginais, exóticas, abordadas muitas vezes de forma confusa. Por sua vez, esta constatação encobre uma realidade mal conhecida ou pouco valorizada: a importância do continente africano e das suas populações no processo histórico de formação da sociedade brasileira.

Não por acaso, configura-se como tendência, na historiografia contemporânea brasileira, a consciência da subestimação do caráter fundamental do eixo Brasil / África, para a história do Brasil, inscrito na idéia de “Atlântico Negro”,¹ e da necessidade correspondente de colocá-lo ao lado da relação do Brasil com Portugal, como elemento primordial da análise da colonização brasileira.²

Neste sentido, este pequeno texto pretende discutir algumas das implicações, do ponto de vista político, identitário e pedagógico, ligadas à discussão sobre o lugar da África na análise da sociedade brasileira.

Um ponto de partida interessante para abordar esta discussão reside na natureza das imagens, idéias e representações, habitualmente associadas ao continente africano, veiculadas pela mídia e pelos livros didáticos (...) e que correspondem ao que a opinião pública, de forma geral, entende

por “África”. Estas representações são importantes na medida em que elas nos permitem, quando confrontadas com dados mais objetivos da história e das características da África, avaliar a especificidade dos olhares e dos lugares comuns que a sociedade produz sobre uma região que se constituiu como ponto de origem de um fluxo migratório determinante, em vários aspectos, na constituição do país e na configuração do que poderíamos chamar de “povo brasileiro”. Nesse sentido, veremos como as visões da África falam também do olhar sobre o negro brasileiro.

Por exemplo, na idéia central, já citada, da África como ponto de partida dos escravos trazidos para o Brasil, é interessante notar que o continente acaba sendo reduzido a um ponto, o de uma origem que se confunde com a “travessia”. A primeira imagem associada aos escravos africanos é a figura homogeneizadora do barco negreiro. Nesta caricatura redutora, reside uma questão importante para entender o processo de estigmatização³ dos africanos trazidos para cá: eles pertencem a um tipo só: o “africano” (no Brasil, rapidamente associado ao “boçal”), e são caracterizados pelo status genérico de “escravos”. No imaginário coletivo, a condição inferior de escravo aparece então como traço marcante do africano, sinal infamante que constituiu o seu legado para o afro-brasileiro. Deste ponto de vista, a possibilidade de enxergar o impacto cultural, social, religioso, econômico e político da vinda de populações africanas, oriundos de povos diversos e que trouxeram universos culturais complexos e variados, aparece como remota, bem como a possibilidade de haver uma consciência clara do quanto a sociedade brasileira revela até hoje estas influências, muitas vezes compartilhadas e consideradas como genuinamente brasileiras.

Sobre a diversidade étnica e social dos povos africanos trazidos para o Brasil, Roger Bastide enfatiza:

A África enviou ao Brasil criadores e agricultores, homens da floresta e da savana, portadores de civilizações cujas casas eram redondas ou retangulares, de civilizações totêmicas, matrilineares ou patrilineares, de negros que conheciam reinos muito vastos, outros que só tinham uma organização tribal, negros islamizados e negros “animistas”, africanos que possuíam sistemas religiosos politeístas e outros que cultuavam sobretudo antepassados divinizados (BASTIDE, 1971, p 67) .

Poderíamos acrescentar que os africanos que aportaram aqui eram oriundos de diferentes camadas sociais: sacerdotes, guerreiros, reis ou simples pastores, ligados aos mais diversos ofícios e vindo da mais variadas regiões.

A questão agora de conhecer mais e, portanto, de pesquisar e de ensinar mais a história da África e dos povos envolvidos no tráfico negreiro (como escravos ou negociantes de escravos) surge como possibilidade importante de entender a formação multicultural brasileira e o florescimento destes universos negros tão dinâmicos que, além de sustentar a economia e o desenvolvimento do país, imprimiram marcos tão fortes na realidade social. O entendimento do contexto histórico, marcado pelo elemento central da economia escravocrata e da sua respectiva hierarquização da sociedade, por sua vez, deve permitir enxergar como se constituíram e se desenvolveram as matrizes culturais e identitárias afro-brasileiras e como elas foram tratadas e categorizadas em nome da ideologia racial dominante de aspiração européia. Resta que, a visão que se tem hoje da África, da sua relação histórica com o Brasil ou mesmo do seu passado mais recente, articula-se com as imagens associadas geralmente ao negro brasileiro.

Outras visões que revelam a marca do preconceito contra a África, os seus povos, os seus descendentes negros brasileiros podem ser encontradas. A imagem deste continente como “selvagem”, “violento”, condenado a um perpétuo “estado de natureza” se relaciona com a visão eurocêntrica que identificou e definiu a África como continente bárbaro, inferior e não desenvolvido, corolário necessário à legitimação ideológica da escravidão⁴ e mais tarde do intervencionismo colonialista e imperialista.

Nesta configuração discursiva, a África, incapaz de qualquer desenvolvimento técnico, condenada a viver num eterno presente, numa existência “a – histórica” (sem História), teria se beneficiado do contato civilizatório com o branco. Daí a idéia de uma História da África que começaria no momento da expansão ultramarina européia⁵ e do caráter privilegiado dos escravos vendidos aos europeus e levados para a América, em relação aos seus congêneres que continuaram no continente, na medida em que os primeiros estariam em contato constante com o elemento civilizatório branco e com o salvacionismo do catolicismo.⁶

Poderíamos multiplicar estes exemplos, mas nosso objetivo aqui não é nem descrever, nem de comprovar a existência do preconceito racial no Brasil. Dados do IBGE, relativos, por exemplo, ao acesso à saúde, educação, trabalho (natureza, renumeração por anos de estudos...), mostram o caráter estrutural do desequilíbrio existente entre as diferentes vertentes da população, desequilíbrio fortemente pautado na distribuição por cor ou por “raça”⁷ e cuja perenidade, para não dizer a não superação, aparece como uma característica extremamente preocupante para o futuro da sociedade brasileira.

Nosso propósito, longe disso, procura estabelecer as condições históricas que presidiram a cristalização de certas idéias e os interesses em jogo que definiram a natureza dos discursos que, impondo-se a partir da expressão hegemônica da classe dominante, “naturalizaram”⁸ a existência do preconceito. Deste ponto de vista, a compreensão, correspondendo a um processo de “desconstrução” pedagógica da “verdade racial” estabelecida, representa o caminho mais certo de desmistificação e de libertação da dinâmica da “violência simbólica”⁹ que constitui o racismo. Entender a ligação existente entre a discriminação racial e o processo secular de exploração econômica e social, baseado na estigmatização do negro e dos seus universos, permite desvendar o caráter forjado dos discursos que visaram legitimar a escravidão, e, posteriormente, após a abolição, justificar a manutenção de uma hierarquia social pautada no evolucionismo e na eugenia social e, por fim, não reconhecer o problema racial investindo na ideologia da democracia racial a partir dos anos 1930.

Na mesma perspectiva, na própria terminologia, as categorias e conceitos utilizados para descrever a questão racial no Brasil revelam os marcos da violência simbólica. A categoria “raça”, por exemplo, largamente aceita e presente no dia-dia brasileiro¹⁰ encontra, na sua genealogia, a naturalização de uma visão do mundo onde prevalece a existência hierarquizada de raças biológicas distintas, dotadas de patrimônios genéticos diferenciados e representando estágios diversos do desenvolvimento da humanidade. O caráter fictício, infundado e sem nenhum respaldo científico sério de tal teoria não impediu a generalização do uso do termo “raça” cuja aceção, até hoje, é bastante controversa, envolvendo dimensões ligadas à genética, ou pelo menos à biologia, ao

fenótipo, mas também à cultura, identidade e convívio social.¹¹ De fato, acompanhando o antropólogo Roberto da Matta: "... o nosso tipo de doutrinação racial é uma variante da européia. Entre nós, o conceito passou a ser, como o sistema que o abriga, totalizante. De modo que para nós raça é igual a etnia e cultura. É claro que essa é uma elaboração cultural, ideológica, não tendo valor científico". (DA MATTA, 1984, p.84)

Interessante notar, para argumentar no sentido da percepção da relação entre o processo de formação social de determinada sociedade e as imagens e categorias semânticas utilizadas, que o termo "raça", hoje quase banido do vocabulário europeu,¹² adquire no contexto norte-americano variações em relação à utilização brasileira, que são ligadas à especificidade da concepção etno-racial dominante¹³ e ao processo histórico de estruturação da sociedade dos Estados Unidos.

A categoria de "raça" nos dá a ocasião de abordar outra dimensão fundamental da problemática racial que é a questão identitária. Assim, me parece importante lembrar que a palavra "raça", bem como a palavra "negro" foi definida e utilizada pelos setores dominantes da sociedade para caracterizar certos segmentos da população brasileira¹⁴. Neste sentido, historicamente, a categoria "negro" e a idéia de "raça negra" correspondem a identidades prescritas, quer dizer atribuídas, num contexto de assimetria social, de relação de poder desigual, por segmentos dominantes (escravagistas, políticos, fazendeiros, representantes da igreja católica...) que queriam estigmatizar o conjunto da população por eles exploradas, no contexto da escravidão e que eles precisaram controlar quando estes conquistaram a "liberdade". Os valores negativos e infamantes associados inicialmente a estas categorias ilustram o contexto histórico da difamação e da inferiorização do negro¹⁵, viabilizado através do "poder de nomear" o outro, aspecto característico da natureza relacional e "interacional" do fenômeno identitário.¹⁶

Deste ponto de vista, se a definição hegemônica do termo "negro" na sociedade global brasileira foi em grande parte alimentada pelas veleidades do poder dominante, a luta secular de resistência à opressão e à exploração do negro brasileiro representa outro pólo fundamental que nos permite descobrir os múltiplos universos de referência da cultura afro-brasileira. Tendo apontado, até agora, o contexto global, oficial e

institucional que definiu os termos gerais das relações raciais, devemos nos voltar para as dinâmicas próprias, às vezes autônomas (quilombos), as lógicas de organização, as visões do mundo desenvolvidas ou reelaboradas, bem como as modalidades de enfrentamento, as estratégias identitárias escolhidas pelos africanos e os seus descendentes no convívio com os seus congêneres e na movimentação no seio do contexto global descrito.

É importante ressaltar que não se trata de enxergar um suposto processo de conservação, no seu estado de pureza, de culturas ou de mentalidades africanas originais, mas de analisar a dinâmica extremamente complexa e rica de re-significação, de re-elaboração e de síntese cultural de um patrimônio lingüístico, organizacional, religioso, filosófico constitutivo das diferentes matrizes étnicas africanas que alimentaram¹⁷ a elaboração dos múltiplos universos culturais afro-brasileiros.

Dentro das condições que engendraram o caráter genuinamente brasileiro¹⁸ desta dinâmica e dos seus desdobramentos, podemos citar o extraordinário deslocamento que representou, em relação aos contextos de origem, a inserção forçada dos contingentes africanos na economia escravagista, dentro de uma sociedade e de uma ordem social novas, no seio de uma convivência com etnias africanas diversas que compunham os plantéis de escravos (grupo constituído pelos escravos de uma mesma propriedade), numa natureza e numa terra alheias que rompiam o laço orgânico da família¹⁹ e simbólico da relação com o lugar dos antepassados.

De maneira geral, podemos entender o processo de re-elaboração cultural, ilustrado, na lógica da transmissão intergeracional, pela cristalização de certos elementos e pelo abandono ou desaparecimento de outros, pela constituição de novas formas oriundas de tradições diversas²⁰ como representativo da dinâmica cultural e das suas lógicas de reprodução (mesmo no contexto da manutenção da tradição), entendidas como formas de apreensão do real, de produção de significados e de sentido, permitindo ao indivíduo como à comunidade se perpetuar enquanto tal, preservando o sentimento da sua continuidade e, de certa forma, da sua identidade.

Não caberia aqui citar ou descrever as inúmeras formas que se revestiram, do norte ao sul do país e em função das especificidades regionais e populacionais, as elaborações culturais, religiosas, culinárias,

musicais, os folguedos, as danças, os ritmos, as organizações comunitárias, os tipos de sociabilidade, de ver e de “ser ao mundo”²¹, engendradas a partir de influências bantas²², iorubas²³, minas²⁴, jeje²⁵ ou de outras origens africanas, conjugadas, combinadas no seio de uma cultura negra que configura hoje de forma substancial, mesmo se não necessariamente reconhecida e valorizada, o caráter genuíno da brasilidade.

O que nos parece mais pertinente em relação à problemática abordada reside na importância da percepção da capacidade extraordinária manifestada pelos negros brasileiros de terem atravessado os períodos da colônia e do império, das diferentes repúblicas, em condições constantes de exploração e de desvalorização, sustentando através de estratégias diversas²⁶ a possibilidade de manter viva a consciência da origem, a memória, mesmo que residual, do grupo, das suas vivências e da sua conexão com a raiz, a Mãe África.

Este ponto surge como um elemento essencial para compreender a emergência dos movimentos negros organizados mais recentes, desde o período pós-abolicionista brasileiro que, herdeiros das lutas passadas, reivindicaram o reconhecimento do papel histórico do negro e o correspondente direito deste a uma cidadania plena na sociedade²⁷. A Frente Negra Brasileira dos anos 1930, o Teatro Experimental do Negro, o Movimento Afro-Baiano, a criação em 1978 do Movimento Negro Unificado (MNU), correspondem a diferentes “momentos”. Partindo de diferentes postulados, a construção de uma consciência identitária negra afirmando-se no seio da sociedade e buscando reverter o quadro histórico da discriminação racial brasileira.

Em jogo nesta luta, a reapropriação por parte do negro do direito de dizer quem ele é, de fazer reconhecer a sua própria definição das palavras “negro” e “raça negra”, de passar de uma situação de imposição e de atribuição externa do significado de ser negro a uma dinâmica de “auto-afirmação” do sentido e dos valores da negritude²⁸ brasileira. Nesta visão, o movimento de afirmação identitária da comunidade afro-brasileira se contrapôs ao processo histórico de prescrição de uma identidade discriminante ligada às ideologias dominantes já citadas, alimentando as antigas categorias discriminatórias (“negro”, “raça negra”) de novos valores, de novos significados e atributos²⁹ permitindo construir uma nova consciência identitária negra no Brasil e favorecendo, na sociedade global, novos olhares sobre as comunidades e os universos afro-brasileiros.

Fazendo eco ao lema norte americano do “Black is beautiful”, os anos 1980 revelaram uma explosão criadora negra, uma celebração da sua beleza, da sua estética, da sua espiritualidade, da sua música, mas também da atuação política, da mobilização e da conscientização propiciadas pelos diversos Movimentos Negros.

Fruto destas lutas, o reconhecimento institucional da necessidade de garantir direitos verdadeiros ao negro, às populações afro-brasileiras, às comunidades urbanas ou remanescentes de quilombos, de garantir o respeito da essência multicultural do Brasil e, a partir disso, do caráter imperioso da criação de novos mecanismos de inserção social e de luta contra o racismo, inscreveu-se em texto de lei, na constituição de 1988 ou na Lei 10.639 de 2003³⁰, referencial fundamental para nós, educadores, na perspectiva de garantir as promessas de um futuro melhor.

Esta grande conquista, colocando para a educação e justiça brasileiras uma série de importantes desafios, não poderia ocultar a situação econômica e social crítica, na qual ainda se encontram os segmentos mais desfavorecidos do país, onde negros e índios, proporcionalmente, compõem a maioria. Da mesma forma, o descompasso existente entre, de um lado, o lugar ocupado, na sociedade brasileira, pelas vertentes e práticas culturais oriundas ou influenciadas por matrizes afro-brasileiras de origem africana, constituindo inclusive focos importantes do processo de identificação em torno da idéia do “ser brasileiro” e, de outro lado, a dificuldade coletiva crônica de perceber e ter consciência da abrangência de tal fenômeno revelando a amplitude da natureza afro-descendente de tal população aparece como um sério problema na perspectiva da superação do racismo à brasileira. Assim, considerando a afro-descendência, não como um elemento revelador exclusivo de uma continuidade biológica inscrita num certo fenótipo (negro), mas muito mais como um indicador da consciência da natureza do processo de formação do patrimônio sociocultural brasileiro que faz com que nas nossas práticas, nas nossas vivências, nas nossas maneiras de comer ou de andar sempre exista uma ascendência, mesmo que simbólica e cultural em relação à África. Esta visão voluntariamente subjetivista e ampla da noção de afro-descendência³¹ reflete para mim o que temos a conquistar, em particular graças à educação: a generalização da consciência da importância e da abrangência da participação e contribuição das populações e culturas africanas e afro-brasileiras na configuração do Brasil e do seu povo.

Do entendimento da natureza deste legado, da sua riqueza e da sua diversidade depende certamente a possibilidade de começar a enxergar o afro-brasileiro de forma diferente, de reconhecer e valorizar a sua diferença, bem como a natureza multicultural da nação brasileira. Só desta maneira pode-se esperar uma mudança nas relações etno-raciais e no próprio convívio social brasileiro, condições incontornáveis para realmente trabalhar as desigualdades e pensar numa possível superação do racismo histórico.

* * *

Abordando a temática da relação entre o Brasil e a África, pudemos mostrar a importância de levar em conta o contexto ideológico, a versão histórica contada oficialmente ou hegemônica para poder entender as representações dominantes em torno do negro, norteadoras das relações raciais.

Deste ponto de vista a problemática do negro no Ceará articula-se com uma série de imagens que compõem e justificam o discurso oficial de ausência ou do caráter muito marginal da presença do negro no Estado³². Nesta versão, sustentada pela historiografia clássica produzida no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), a escravidão, numa terra dominada pela economia pecuarista, teria sido incipiente, relativamente branda e precocemente desmantelada (1884) pelo pioneirismo do movimento abolicionista cearense. Por estas razões a participação negra teria sido tão pouco representativa, a referência ao negro no Ceará desaparecendo inclusive no período republicano, como se fosse o próprio negro que tivesse sido abolido em vez da escravidão. Neste quadro, a única explicação da presença, até hoje, de um folguedo tradicional negro como o maracatu seria o fato dele ter sido importado de Pernambuco nos anos 1930. Cristalizou-se então a idéia da ausência de negros no Ceará, impossibilitando a existência de um espaço social negro na sociedade: os participantes do maracatu pintando-se de preto para fazer o papel de (outros) negros; os negros encontrados remetendo sempre, no imaginário social, a outros contextos espaciais: baianos, pernambucanos ou maranhenses.

Este poderia ser o pano de fundo discursivo da ideologia racial e da versão contada da “Terra da Luz”, terra auto-proclamada branca, no máximo cabocla³⁴, onde o negro, diretamente associado ao escravo, só aparece como vítima redimida pela mão magnânima e humanista dos heróis abolicionistas cearenses.

Desta forma, não é de estranhar a presença do racismo na história e no cotidiano da população cearense, nos castigos, nas piadas e nos provérbios, nas experiências de vida dos negros cearenses, muitas vezes obrigados a se negar ou se “invisibilizar” enquanto negros.

Felizmente, os tempos mudam e a atuação dos movimentos sociais, dos movimentos negros³⁵, das instituições, das religiões afro-brasileiras e da sociedade civil em geral permitiu abrir outros horizontes, contribuindo para renovar o debate sobre a questão racial no Ceará. Mesmo assim, o caminho para reverter as idéias cristalizadas, desfazer as “verdades naturalizadas” continua difícil. A educação, neste sentido, aparece como fundamental, bem como a pesquisa histórica que deve dar substrato a uma nova visão, a uma nova consciência da problemática racial no Ceará.

A pesquisa histórica, que privilegiamos aqui, de maneira rápida, permite hoje ter outros olhares sobre a história do negro no Ceará, permitindo, por exemplo, enxergar a sua participação importante no processo inicial de colonização quando, seguindo os fluxos migratórios vindo das províncias de Pernambuco e da Bahia, numerosos negros livres entraram no Ceará a partir da região do Cariri. Este fato desencadeou uma tendência geral e característica da participação do negro na sociedade cearense até a abolição, contradizendo a visão hegemônica descrita que associa negro a escravo: a larga predominância do número de negros livres³⁶ em relação aos escravos³⁷. Mesmo assim, o papel do escravo foi importante, participando com os negros livres de organizações tais quais as Irmandades dos Homens Pretos presentes em várias cidades do estado do Ceará³⁸ e que, no caso Fortalezaense³⁹, originaram, através do auto de coroação dos reis de Congo, o maracatu atual. No que concerne ao desaparecimento dos escravos no Ceará, certamente a seca de 1877/79, e a conseqüente venda, para o sul cafeeiro do país,⁴⁰ dos escravos por parte dos proprietários do interior do estado (em grande parte arruinados), aparece como um fator determinante inclusive em relação ao número de escravos libertados quando da abolição.

Estes dados e trabalhos, apresentados de maneira sintética, são fundamentais porque abrem o caminho para a elaboração de uma nova história da questão etno-racial no Ceará capaz, no âmbito da transposição didática e da atuação da sociedade civil, de reverter o quadro crônico de negação do negro cearense.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe de, O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras, In POUTIGNAT Philippe e STREIFF-FENART Jocelyne, Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1971.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CAXILÉ, Carlos Rafael Vieira. Olhar para além das efemérides: ser liberto na província do Ceará. 2005. Dissertação (Mestrado em História). PUC-SP.

Das Senzalas Para os Salões. Edição Comemorativa do 1º Centenário da Abolição da Escravatura no Brasil. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Ceará, 1988.

DA MATTA, Roberto. Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes, 1984.

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e África. Brasília: DF, 2004.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.

FLORENTINO, Manolo. Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FUNES, Eurípedes Antônio: "Negros no Ceará". In SOUZA, Simone de (Org.). Uma nova história do Ceará. Fortaleza: Fund. Demócrito Rocha, 2001.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro. São Paulo: Editora 34, 2001.

GIRÃO, Raimundo. Das Senzalas Para os Salões. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Ceará, 1988. Edição Comemorativa do 1º Centenário da Abolição da Escravatura no Brasil.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4.^a ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

PARES, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. Negociação e conflito - a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

RIBARD, Franck. Memória, identidade e oralidade: considerações em torno do carnaval negro da Bahia (1974-1993). Revista Trajetos, Fortaleza, v. 2, n. 3, p. 123-139, 2003.

RODRIGUES, Moisés Silva. No tempo das irmandades: cultura, identidade e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1864-1900). 2005. São Paulo: Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica – PUC-SP.

SILVA, Alberto Costa. Um Rio Chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Ed. Ufrj, 2003.

SLENES, Robert W.. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século 19. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOBRINHO, José Hilário Ferreira. Catirina, minha nega, teu sinhô ta te querendo vendê, pero Rio de Janeiro, pero nunca mais ti vê, Amaru Mambirá: O Ceará no tráfico interprovincial 1850-1881. 2005. Fortaleza: Dissertação (Mestrado em História Social) UFC.

SOUSA, Antônio Vilamarque Carnaúba de. Negrada Negada: a Negritude Fragmentada: O movimento Negro e os Discursos Identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). 2006. Dissertação (Pós-Graduação em História Social). UFC. Fortaleza.

SOUZA, Raimundo Nonato Rodrigues de. Rosário dos Pretos de Sobral– CE: Irmandade e festa (1854-1884). 2000. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado Interinstitucional em História Social) UFC/UFRJ.

¹ Do título do livro de Gilroy (2001) e do documentário dirigido por Renato Barbieri e escrito em colaboração com o historiador Victor Leonardi (1998).

² Ver, por exemplo, os trabalhos de Florentino (1997), Da Silva (2003) e Alencastro (2000).

³ Ver Goffman (1982).

⁴ A origem da palavra “escravo”, oriunda do nome “eslavo”, das populações do leste europeu, revela que a associação entre o status de escravo e as populações africanas correspondeu a um momento específico da história, ligado à necessidade de uma mão

de obra abundante e gratuita para a produção colonialista e latifundiária da “plantation” (organização produtiva baseada no cultivo em monocultura da cana de açúcar por parte dos escravos numerosos, reunidos na senzala e submetidos ao poder do feitor e do poder patriarcal da “casa grande”). Ver, por exemplo, o livro clássico e bastante fértil para a discussão de Gilberto Freyre, apesar de ter sido publicado em 1933, *Casa-Grande e Senzala*.

⁵ Apesar do fato das pesquisas arqueológicas apontarem, de forma incontestável, o continente africano como “berço da humanidade”.

⁶ Esta idéia, muito difundida até o século XX, pode encontrar um dos seus primeiros ilustres formuladores no padre Antonio Vieira (Sermões).

⁷ Dependendo da utilização da terminologia utilizada pelo IBGE ou da terminologia popular utilizada no dia a dia ainda pela maioria da população.

⁸ Por “naturalização” entendemos o processo de encobrimento do caráter não natural ou não objetivo de certas idéias ou pensamentos coletivos que tendem a ser apresentados como verdades absolutas e, em quanto tal, não questionadas pela população que acaba neste contexto reforçando a força de tais idéias ou princípios.

⁹ Ver Bourdieu (1989).

¹⁰ Razão pela qual utilizo esta palavra neste ensaio, apesar de ressaltar a necessidade fundamental, do ponto de vista pedagógico, de problematizá-la e de explicar a sua genealogia e as implicações relativas ao seu uso, como tentei fazer na continuidade do texto.

¹¹ Consultando qualquer um dos dicionários de uso corrente (Houaiss, por exemplo), percebe-se esta indefinição por conta da variedade de acepções ligadas ao termo de “raça”.

¹² O que não significa, infelizmente, a ausência de racismo na Europa.

¹³ Sem entrar nos detalhes, podemos citar a concepção do “one drop rule” (uma gota define) que caracteriza o princípio americano, segundo o qual uma só gota de sangue (uma ascendência remota, como ter um(a) só avô(ó) negro(a)) estabelece o pertencimento a categoria “negro” e que foi a pedra angular do racismo americano.

¹⁴ Os africanos chegando ao Brasil não se percebiam enquanto negro, nem enquanto raça negra, mas segundo as modalidades do relacionamento interétnico africano: enquanto ashanti, haussá, fon, fulani, benguela, congo...ou sujeitos do Rei Alafin de Oyó ou do Rei de Daomé.

¹⁵ Deste processo e da “naturalização” destas definições identitárias que o próprio negro, as vezes, incorporou, pode-se compreender a dinâmica de “embranquecimento” ou de “ideal de branqueamento”, bastante conhecida e que representa um estágio avançado dos efeitos da violência simbólica já citada.

¹⁶ Sobre a concepção “interacionista e subjetiva” do fenômeno identitário que enfatiza a importância do sentimento subjetivo de pertencimento ao grupo (não podendo ser resumido a critérios objetivos, do tipo biológico) e da necessária negociação com o “outro” do reconhecimento da identidade étnica (no caso preciso, e em função das

relações de força, este “outro” (branco) possuindo o poder de caracterizar esta identidade étnica) ver, entre outros, os trabalhos pioneiros do antropólogo norueguês Fredrik Barth (1998).

¹⁷ Pelos menos até 1850, data oficial do fim do tráfico negreiro atlântico.

¹⁸ Ou americano se apreendemos o contexto geral do tráfico escravagista transatlântico e da abrangência das populações negras no continente.

¹⁹ Mesmo se, no contexto da escravidão, surgiram outras formas e lógicas familiares. Sobre o assunto, ver o trabalho fundamental de Robert W. Slenes (1999).

²⁰ Como bem revelam as religiões tais quais o candomblé, a umbanda, o catimbó... que incorporaram entidades de origens africanas ou nativas (índias) diferentes.

²¹ Expressos em particular através dos veículos fundamentais que são o corpo e a voz (oralidade). Ver, por exemplo, Ribard (2003).

²² Correspondendo aos povos bantofônicos das regiões congo-angolanas.

²³ Englobando as diferentes cidades-estados do Iorubó (atual Nigéria e Benim) cujas principais foram Ifé, Oyó e Benim

²⁴ Do nome da Costa da Mina, e do Forte português de São Jorge da Mina (Elmina), na atual Gana, famoso entreposto de escravos destinados ao continente americano e em particular ao Brasil.

²⁵ Como foram conhecidas no Brasil as populações do antigo Reino de Daomé no atual Benim. Ver Pares (2006).

²⁶ Revoltando-se, fugindo, resistindo, celebrando, suicidando-se, criando organizações e solidariedades “subterrâneas”, autônomas, eclesiásticas (Irmandades dos Homens Pretos) ou como na maioria das vezes negociando de maneiras diferentes com a ordem dominante. Ver Reis (1989).

²⁷ Já que, como colocado, a abolição da escravidão apenas correspondeu a novas modalidades de controle e de coerção do antigo elemento servil.

²⁸ Do termo desenvolvido pelo poeta da ilha da Martinica, Aimée Césaire e pelo senegalês Léopold Sedar Sédhor (futuro presidente do seu país) nos anos 1930.

²⁹ O sentido político, na luta, da utilização do termo “raça” - “Negro é raça! Preta é cor” dizia uma palavra de ordem nos anos 1980 - baseado no reconhecimento da importância histórica deste como marco e símbolo do combate ao racismo, apesar do seu caráter inconsistente do ponto de vista da ciência, está sendo questionado hoje por militantes e intelectuais que preferem referir-se a noção de “etnia”, mais “neutra” e permitindo colocar num mesmo patamar, numa visão não marcada pela referência implícita, mesmo que criticada, a teoria neo-evolucionista hierarquizante, a etnia negra, a etnia branca ou indígena.

³⁰ Ver Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e África. Brasília: DE, 2004.

- ³¹ E que não significa, evidentemente, que não existem diferentes níveis e graus na experiência afro-descendente.
- ³² Ver, entre outros, *Das Senzalas Para os Salões*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Ceará, 1988. Edição Comemorativa do 1º Centenário da Abolição da Escravatura no Brasil.
- ³³ Como é o caso na imprensa deste período.
- ³⁴ Apesar de, em 1863, por ocasião da sua instalação, o Presidente da Província do Ceará dá por extinta a população indígena da província.
- ³⁵ Sobre a atuação dos movimentos negros no Ceará ver a dissertação de mestrado de Antônio Vilamarque Caruaíba de Sousa (2006).
- ³⁶ Consultar a dissertação de Mestrado de Caxilé (2005).
- ³⁷ Ver o trabalho pioneiro de Funes (2001).
- ³⁸ Sobre o caso de Sobral, ver Souza (2000).
- ³⁹ Ver Rodrigues (2005).
- ⁴⁰ Sobre o tráfico interprovincial no Ceará, ver o trabalho de Sobrinho (2005).