

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**RELIGIÃO, NEGRITUDE E CIDADANIA: A EXPERIÊNCIA DO
INSTITUTO CULTURAL STEVE BIKO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO
RACIAL**

GILBERTO ORÁCIO DE AGUIAR

Goiânia

2006

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**RELIGIÃO, NEGRITUDE E CIDADANIA: A EXPERIÊNCIA DO
INSTITUTO CULTURAL STEVE BIKO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO
RACIAL**

Gilberto Orácio de Aguiar

Dissertação apresentada ao Mestrado em Ciências da
Religião da Universidade Católica de Goiás – UCG –
como requisito parcial para obtenção do grau de
mestre. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Irene Dias de Oliveira

Goiânia

2006



Steve Biko

“A consciência negra é, em essência, a percepção pelo homem negro da necessidade de juntar forças com seus irmãos em torno da causa de sua atuação – a negritude de sua pele – e de agir como um grupo, a fim de se libertarem das correntes que os prendem em uma escravidão perpétua [...] A consciência negra toma conhecimento de que o plano de Deus deliberadamente criou o negro negro. Procura infundir na comunidade negra um novo orgulho de si mesma, de seus esforços, seus sistemas de valores, sua cultura, religião e maneira de ver a vida.”

(Steve Biko).

Agradecimentos

Desde meu nascimento tenho que lutar para sobreviver. Quando do meu nascimento fui considerado morto e após alguns minutos recobrei a vida, para alegria de todas as pessoas presentes. Desde então, a minha existência tem se expressado como uma verdadeira batalha pela sobrevivência. Todos os meus projetos de vida foram alcançados com busca, esforço e determinação. Mesmo nascendo numa família pobre nunca deixei de sonhar alto. Mesmo ouvindo que “isto não é para nós”, sempre ousei a comprovação daquilo que me falaram. Portanto, posso considerar-me uma pessoa vitoriosa, não pela conclusão do mestrado, mas pelo fato de ter vindo ao mundo e ter feito a experiência de vivente que faço.

Não procedo de uma família que tenha tradição universitária, por isso, a história das famílias auxiliadas pelo Instituto Cultural Steve Biko, é o retrato de minha vida e mais, nesta etapa de minha vida só tenho a agradecer.

Agradeço a todos os seres espirituais que conspiraram mesmo antes de eu nascer, para que vindo ao mundo, estivesse onde estou nos dias de hoje e nestas condições.

A minha gratidão toda especial à minha mãe Ady Lúcia Pereira (in memoriam) e a meu pai Orácio Agostinho de Aguiar (in memoriam), bem como às minhas irmãs e irmão (in memoriam), sobrinhas e sobrinhos, demais parentes e amigos e amigas.

Meu muito obrigado à Cleusa Gomes, seu esposo Geraldo e à sua filha Geiza, que foram os primeiros a me acolher em sua casa em Goiânia para o mestrado.

Obrigado à coordenação do curso do Mestrado em Ciências da Religião nas pessoas do Coordenador Valmor da Silva e de sua Vice-coordenadora Ivoni Richter Reimer e ainda da Secretária Geyza Pereira, esta que por sua amizade, atenção, responsabilidade e paciência concede a este mestrado um tom todo especial.

Como não agradecer às professoras e professores deste mestrado da Universidade Católica de Goiás por sua dedicação e em especial à minha orientadora Irene Dias de Oliveira que com muita paciência ajudou-me a escrever a dissertação e a progredir no caminho do mestrado.

Agradeço também à acolhida recebida da cidade de Salvador na pessoa de Juciléia, Secretária do Instituto Cultural Steve Biko que com o Diretor executivo Sr.

Silvio Humberto Passos Cunha forneceram-me os dados necessários para que esta pesquisa fosse concluída.

Agradeço com carinho à CAJU – Casa da Juventude Pe. Burnier, em Goiânia, que nas pessoas da coordenação e em tantas outras exercitaram para comigo o dom da acolhida de forma judaico-cristão.

Por último agradeço a todas as pessoas que colaboraram para que eu chegasse até o fim do mestrado, com ajudas financeiras, morais e espirituais. Está incluída neste grande grupo a Sociedade Joseleitos de Cristo, que nas pessoas de sua direção facilitou algumas oportunidades para que eu concluísse o Mestrado em Ciências da Religião.

Axé para todos e todas!

RESUMO

AGUIAR, Gilberto Orácio de. *Religião, negritude e cidadania: a experiência do Instituto Cultural Steve Biko contra a discriminação racial*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006.

O nosso objetivo com este trabalho é fazer conhecido o Instituto Cultural Steve Biko (ICSB) da cidade de Salvador, surgido em 1992 com uma proposta educativa que apresenta entre outros objetivos favorecer a entrada do maior número possível de jovens afro-brasileiros da periferia da referida cidade nas universidades públicas e privadas. O estudo deste instituto se torna pertinente por ser esta instituição a pioneira, no Brasil, voltada para a população afro-descendente e também pertencer a um grupo de instituições que passam de 1500 unidades em todo o Brasil. A nossa atenção se volta para a influência da religião neste instituto, uma vez que a mesma está no alicerce das tradições de origem africana. Então, nossas reflexões serão direcionadas para percebermos qual a parcela de participação da religião enquanto motivação para a busca da cidadania na proposta educativa do ICSB. A fim de fazermos esta descoberta procuraremos conceituar religião, cidadania, negritude, identidade étnica, consciência negra e memória coletiva. Estes itens e suas respectivas relações com a comunidade afro-brasileira e suas situações concretas deverão nos ajudar na reelaboração de uma identidade afro-brasileira, enquanto possibilidade de resistência na luta contra a discriminação racial.

Palavras-chave: Religião, cidadania, negritude, identidade étnica.

ABSTRACT

AGUIAR, Gilberto Orácio de. *Religion, negritude and citizenship: the experience of the Instituto Cultural Steve Biko against the racial discrimination*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006.

Our objective with this work is to make known Instituto Cultural Steve Biko (ICSB) of the city of Salvador, appeared in 1992 with an educative proposal that presents among others objectives to favor the entrance of the biggest possible number of young afro-Brazilians from the periphery of the related city in the public and private universities. The study of this institute becomes pertinent for being this institution the pioneer, in Brazil, directed toward the afro-descendant population and also belonging to a group of institutions that exceed 1500 units in Brazil. We place our attention on the influence of the religion in this institute, once this influence is in the foundation of the traditions of African origin. Then, our reflections will be directed to perceive which is the parcel of participation of the religion while motivation for the search of the citizenship in the educative proposal of the ICSB. In order to make this discovery we will appraise religion, citizenship, negritude, ethnic identity, black conscience and collective memory. These itens and its respective relations with the afro-Brazilian community and its concrete situations will help us in the rework of an afro-Brazilian identity, while possibility of resistance in the fight against the racial discrimination.

Key words: religion, citizenship, negritude, ethnic identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAP. 1. NEGRITUDE: A ELABORAÇÃO DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA.....	18
1.1. O que é negritude?.....	19
1.2. A negritude como resistência à discriminação racial.....	30
1.3. A memória coletiva na construção da identidade afro-brasileira.....	37
1.4. A construção da cidadania afro-brasileira por meio do imaginário coletivo.....	43
CAP. 2. ISLAMISMO: A RELIGIÃO COMO RESTÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA AFRO-BRASILEIRA.....	49
2.1. Relações entre religião e busca por cidadania.....	50
2.2. O Islamismo na África.....	61
2.3. Negros islamizados no Brasil.....	69
2.4. O Islamismo como coesão social na resistência afro-brasileira.....	73
2.4.1. A revolta dos malês: religião e construção social da realidade.....	82
2.4.2. Crer, ler e escrever: o protesto negro.....	89

CAP. 3. O ICSB NA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL DAS COMUNIDADES AFRO-BRASILEIRAS.....	95
3.1. Pré-vestibulares para afro-descendentes: cidadania, religião e resistência à discriminação racial.....	99
3. 2. O contexto social do surgimento do ICSB.....	106
3. 2.1. A questão social: a ausência de negros na universidade.....	115
3. 2. 2. A questão cultural: o resgate da auto-estima.....	118
3. 3. O resgate da negritude pela consciência negra no ICSB (CCN).....	122
3. 4. Religião, identidade étnica e cidadania: o projeto Oguntec.....	133
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	139
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	149
6. ANEXOS.....	166
7. ILUSTRAÇÕES.....	167
8. ANEXOS I.....	176
9. ANEXOS II.....	179

INTRODUÇÃO

O objeto de pesquisa deste trabalho é o Instituto Cultural Steve Biko (ICSB) como espaço de cidadania na luta contra a discriminação racial. O mesmo instituto foi fundado no dia 31 de julho de 1992 por um grupo de professores, estudantes e profissionais diversos afro-brasileiros que tinham como objetivo o fortalecimento de atividades contra a discriminação racial. Isto se daria a partir da execução de projetos educativos que visavam a reelaboração da identidade étnica dos afro-brasileiros e de sua auto-estima proporcionando maior participação das populações das periferias de Salvador. O nome Steve Biko dado a este instituto é uma homenagem ao advogado e intelectual sul-africano assassinado sob o regime do 'apartheid' em 12 de setembro de 1978 em consequência das torturas sofridas na prisão, por refletir com a comunidade sul-africana sobre a consciência negra e seu poder de transformação social.

A história do ICSB se confunde com a história de luta das comunidades afro-descendentes de Salvador. Suas metas de ação têm como objetivo principal

combater a ausência destas comunidades nos meios sociais do poder, sobretudo a ausência de negros e negras nas universidades. Pois para este grupo de professores a universidade é um espaço de poder que precisava da concorrência qualificada dos afro-brasileiros como estratégia para a promoção dos direitos humanos das populações negras e alcance da cidadania. A importância deste instituto para o presente trabalho advém do fato deste ser o primeiro instituto com pré-vestibular e outros projetos educativos voltado para os afro-descendentes. Na atualidade, existem mais de 1500 núcleos de estudos de pré-vestibulares para as populações afro-brasileiras impedidas por várias situações de entrarem nas universidades e alcançarem os seus objetivos como cidadãos e cidadãs. O ICSB pertence a uma rede de pré-vestibulares, espalhados pelo Brasil, e que se preocupam não só com a aprovação nos vestibulares, mas, também em fomentar uma consciência negra que reelabore a identidade partindo do resgate da história das populações africanas para cá trazidas como escravas. A rede de pré-vestibulares à qual o ICSB pertence é muito variada. Existem núcleos de pré-vestibulares para afro-descendentes ligados a instituições religiosas e outros de cunho eminentemente laico, como é o caso do nosso objeto de pesquisa. Porém, na maioria destes núcleos de estudo pré-universitários valoriza-se a história dos antepassados africanos e afro-brasileiros e como tal, torna-se impossível não estudar o passado destes povos sem referendar os aspectos religiosos destes aqui representados e seus membros escravizados.

A religião, com sua definição não fácil de se conceituar pode ser usada tanto para a libertação como para a escravidão e dominação das classes dominadoras sobre os grupos subalternos. A religião, no caso das populações africanas e seus

descendentes afro-brasileiros, assume estes dois aspectos. Por um lado foi conivente com o poder, dominando e usando os negros e negras como coisas e não pessoas. Por outro lado, podemos perceber na história da religião dominante, o Catolicismo, por exemplo, uma face dupla. Ao mesmo tempo em que se encontrava na Casa Grande, como instrumento de dominação, podia ser percebida também como meio de apaziguamento e libertação dos escravos e escravas através das irmandades religiosas. Mas, não foi somente o Catolicismo que se apresentou como antídoto contra a perversa estrutura da escravidão. O Islamismo negro e o Candomblé também se apresentaram como instâncias de resistência às condições de anticidadania infligidas contra as populações africanas escravizadas e seus descendentes.

A religião com sua estrutura definida por sua relação com as entidades não materiais, também, dá sentido à vida das pessoas. Pois, quando estas se sentem sufocadas e reprimidas buscam a face libertadora da religião que as permite agir e fazer-las mais unidas ao transcendente. Isto é, pela religião as pessoas poderão sentir-se mais próximas, coesas e daí, encontrarem motivação para alcançar os seus objetivos na sociedade. Mesmo que a religião tenha uma proposta transcendente a este mundo, poderá permitir a seus membros um engajamento mais eficaz produzindo alternativas para se adquirir uma participação mais eficaz como cidadãos.

Podemos dizer que existe algo como que uma 'cumplicidade' muito estreita entre a religião e a busca pelos direitos de participação social. Ao se aderir a um grupo religioso torna-se evidente as relações sociais que proporcionam tentativas de ajuda pela solidariedade às pessoas. Portanto, um dos papéis sociais da

religião é funcionar como meio que favoreça às práticas de cidadania. Esta entendida além do simples uso do voto, como exercício da democracia. Mas, antes como possibilidade de acesso irrestrito aos direitos proporcionados pela sociedade e disponíveis para todas as pessoas.

A religião, a educação e a cidadania como propostas articuladas para as populações afro-brasileiras situam-se como missão do ICSB. Todas as suas atividades visam relacionar estes itens atualizando-os a partir da luta das comunidades de seus antepassados que resistiram ao projeto de escravidão imposto aos povos africanos e afro-brasileiros.

É dentro deste contexto que se localiza a nossa pesquisa quando partimos da hipótese de que a religião contribui para o resgate da cidadania das populações negras. Isto ocorre porque a mesma fornece coesão social e substrato para se conseguir superar os conflitos surgidos da discriminação racial que produz a exclusão e marginalização destas populações. Então, a religião e a cidadania na atualidade dos grupos de movimento de negritude deverá ter presente a memória dos antepassados em suas lutas de resistência contra a escravidão e a consciência do seu ser negro, valorizando os aspectos culturais destes povos. E como a religião pertence ao conjunto do patrimônio cultural, esta deverá ser resgatada dentro do contexto em que foi usada como instrumento de resistência na busca por cidadania para as populações negras. Ao longo deste trabalho realizaremos uma volta reflexiva na história de resistência das populações africanas e afro-brasileiras, ressaltando a necessidade das populações afro-descendentes não se desligarem da memória dos ancestrais que se utilizaram da

religião em seu processo libertador para alcançarem mais respeito e imposição na participação social.

A hipótese deste trabalho está sustentada sobre dois objetivos que se concentram em observar como o ICSB se constitui num espaço de luta contra a discriminação racial e detectar como a religião dos antepassados influencia na busca por cidadania. Para responder a estas questões subdividimos a nossa dissertação em três capítulos.

O primeiro capítulo tem a preocupação de conceituar e relacionar entre si os conceitos de negritude, identidade étnica e memória coletiva para se encontrar os aspectos que favoreçam, nesta 'coligação', a resistência afro-brasileira contra a discriminação racial. Nosso objetivo, neste capítulo, é atualizar a experiência de luta vivida pelos antepassados africanos e afro-brasileiros para se conseguir o *status* de cidadão.

A consciência de se ser negro, que é algo ímpar, deve permitir uma postura de protesto contra a discriminação racial numa reelaboração da identidade étnica a partir do resgate da memória dos antepassados. A consciência negra das comunidades afro-brasileiras tem a função de destruir o elaborado pela consciência racista erguendo um outro plano que revele a verdadeira face das comunidades afro-brasileiras, sobretudo o seu caráter de resistência e de conquista da cidadania não como barganha dos governantes, mas como conquista.

Os textos, ainda, nos ajudam a diferenciar o que seja a negritude e identidade étnica, deixando-nos entender que ambas estão interligadas, uma vez que a negritude, enquanto, comportamento que nega as atitudes de discriminação

racial contra as populações negras influencia na auto-afirmação necessária para a construção de uma identidade étnica negra, baseada nos elementos constitutivos da cultura dos povos africanos trazidos para o Brasil.

Já no segundo capítulo faremos um recorte onde trabalharemos a memória da resistência dos povos africanos e afro-brasileiros por meio da religião, mais precisamente o Islamismo. Este será abordado numa atitude de resgate de seus elementos na luta por dignidade das populações negras escravizadas. O enfoque central dentro do Islamismo será revertido ainda, para os povos africanos islamizados presentes no Brasil, os malês. Estes povos foram responsáveis pela última revolta escrava urbana de Salvador, denominada revolta dos malês. Ao tratarmos desta revolta neste trabalho não queremos nos deter nos relatos históricos, mas em sua base organizacional enquanto referência para os movimentos de resistência contra a discriminação racial. É nosso objetivo abordar os elementos que minaram a organização da guarda e monitoramento dos escravos e fizeram desta revolta um marco da evidência da organização e influência religiosa tanto para os senhores do poder como para os escravos. A nossa atenção se voltará também para a estrutura de fundo que deu respaldo para que a revolta fosse situada no limite das revoltas e recebesse o peso histórico que recebeu. Os atos de ler e escrever que foram usados para a organização da revolta islâmica dos malês figuram como fortes exemplos de como estes componentes podem favorecer à organização social e fazer dos dominados e discriminados senhores e senhoras de seus destinos.

A partir desta abordagem estaremos relacionando os conceitos de religião e cidadania inserindo-os no contexto de resistência mantido pelos pré-vestibulares

para afro-descendentes. Faremos antes, uma incursão sobre o Islamismo partindo da África e apresentando a sua entrada no Brasil com os negros e negras islamizados, suas práticas religiosas e presença diferenciada dos demais por seu *status* de consciência étnica e religiosa. Isto permitirá que entendamos a religião como possível organizadora das populações oprimidas e ao mesmo tempo como construtora de uma realidade social alternativa. Ao fazermos esta referência ao Islamismo e seus aspecto de resistência junto às populações negras escravizadas é nossa intenção traçar a possibilidade de os pré-vestibulares para os afro-descendentes se utilizarem desta tradição para reforçar a sua luta por cidadania das populações afro-brasileiras.

Por fim, o terceiro capítulo apresenta o ICSB, nosso objeto de pesquisa, como instituição que tem a missão de recuperar a cidadania das populações afro-brasileiras de Salvador e de ser uma proposta para outras entidades seguirem a mesma linha educativa. Procuraremos responder como o ICSB colabora na transformação social das comunidades afro-brasileiras a partir de seus projetos educativos. Os projetos educativos propostos pelo ICSB são o pré-vestibular, que prepara os estudantes afro-descendentes de baixa renda para o vestibular; o projeto Oguntec, programa de fomento à ciência e à tecnologia, voltado para estudantes afro-descendentes de escolas públicas estaduais como reforço às disciplinas ligadas às áreas científicas e tecnológicas como matemática, biologia, química, física, informática, português, inglês. Este nome – Oguntec – lembra o Orixá Ogum, responsável pela manipulação dos metais; a disciplina Cidadania e Consciência Negra (CCN) que objetiva estimular a cidadania, a elevação da auto-estima dos alunos e alunas do ICSB; ainda temos o projeto Biko.agiliza, que é um

programa de formação de jovens para o primeiro emprego, entre outros projetos. Em todos estes projetos evidencia-se uma tomada de consciência do ser negro e negra, uma recuperação da identidade destruída pelos racismos e uma busca consciente da cidadania.

O ICSB é muito mais que um simples pré-vestibular para afro-descendentes. Por sua aceitação em Salvador e pelos outros projetos semelhantes que surgiram no Brasil, o ICSB tornou-se um ponto de referência cultural e dinamizador da negritude pela consciência da identidade étnica das comunidades negras tendo como perspectiva a conquista da cidadania. Como resgate da cultura afro-brasileira o ICSB resgata também a religião em sua diversidade de expressão enquanto espaço de luta e de resistência contra as atuais escravidões por que passam as populações afro-descendentes.

CAPÍTULO 1

NEGRITUDE: A ELABORAÇÃO DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA

Há, neste trabalho, a necessidade de definirmos alguns conceitos que nos ajudarão na compreensão dos elementos presentes nas articulações do ICSB para legitimar a sua busca por cidadania, entre os jovens, nas comunidades afro-brasileiras. Conceitos como negritude, identidade étnica, memória coletiva, imaginário serão analisados a partir de sua definição, mostrando assim, como poderão estar presentes nas práticas de resistência contra a discriminação racial.

Tem-se por intenção, também, mapear teoricamente o caminho por onde passam as reflexões e sustentações da luta do ICSB, quando propõe uma pedagogia de luta e de resistência às situações de marginalidade das comunidades afro-descendentes.

1.1 O que é negritude?

A palavra negritude é muito mais do que um conceito construído gramaticalmente. Ele reúne em si uma luta, uma certa revolta, um desejo... É algo aberto. Sujeito a definições de cada época e necessidades das populações negras do mundo inteiro. O termo negritude poderá nos remeter, em suas significações, “ao fato de se pertencer à raça negra; à própria raça enquanto coletividade; à consciência e à reivindicação do homem negro civilizado; à característica de um estilo artístico ou literário; ao ‘ser-no-mundo-do-negro’ (Sartre); ao ‘conjunto de valores da civilização africana’(Senghor)” (Bernd, 1984, p. 13).

Historicamente, podemos situar negritude como um movimento de luta e resistência contra a colonização dos países europeus sobre os países africanos. É um movimento que visa restabelecer o vigor da cultura africana e de seus descendentes. O movimento era marcado por uma literatura própria, mas não ficava restrito à mesma, era, na verdade, um movimento político portador de um grito por liberdade e independência do domínio europeu.

Este movimento de negritude deu-se na França, em 1934, quando o senegalês Leopold Sedar Senghor e alguns companheiros fundaram a revista “O Estudante Negro” com um forte pedido para que os estudantes negros na França assumissem o seu ser negro. Deixassem de lado as suas diferenças nacionais e se assumissem como negros. O objetivo principal deste movimento era revalorizar o negro cultural, política e artisticamente. Isto era exigência uma vez que as populações negras, nos mais diversos locais por este mundo assumiram as tendências dos povos brancos tendo vergonha de serem negras. “Talvez este seja o momento mais dramático da história do negro nas Américas: a perda, no contato

com o branco, de suas raízes culturais sem a contrapartida do ganho de uma consciência nacional” (Bernd, 1984, p. 22).

Portanto, negritude pode ser entendida como a recuperação da memória africana, onde as populações negras pudessem se orgulhar dela. Daí que a negritude não é um movimento fixo a um determinado povo ou local, mas é móvel e pode ser atualizado. É uma expressão que poderá acontecer estando os povos negros em qualquer cultura, em diversas condições sociais, com expressão em várias línguas. É algo migratório e não estanque ou sincrônico (Bernd 1984, p.26).

Como a negritude não é estanque e não está condicionada a uma época, todas as vezes que as populações negras se sentiram ameaçadas e oprimidas por discriminações e marginalizações e precisarem reivindicar os seus direitos por meio do combate e da resistência, neste espaço estará sendo exercida a negritude. O ICSB com seus projetos de reivindicações da cidadania para as populações negras está exercendo o seu papel na elaboração de uma negritude consciente de sua atuação, no caso do instituto referido, por meio de projetos educativos. Sente-se no interior dos projetos do ICSB uma pressão para que os seus alunos sintam prazer em ser negros e negras. Há um orgulho estampado nas atividades do ICSB que chega a contaminar todas as pessoas que a ele estão ligadas ou aquelas que deste projeto se aproximam. Mesmo as pessoas que não são militantes do movimento negro se sentem impelidas a tomar decisões no ato de assumir a sua negritude pelo seu contato com o ICSB. Esta instituição pode ser vista como um espaço atual de atuação da negritude enquanto reivindicação da cidadania usurpada das comunidades negras pelos donos do poder branco.

Já o dicionário de Língua Portuguesa de autoria de Aurélio Buarque de Holanda apresenta no ano de 1973 a palavra negritude pela primeira vez. A atual edição (1999, p. 1400) do mesmo dicionário define negritude como sendo

“estado ou condição de pessoas negras; ideologia característica da fase de conscientização, pelos povos negros africanos, da opressão colonialista, a qual busca reencontrar a subjetividade negra, observada objetivamente na fase pré-colonial e perdida pela dominação da cultura branca ocidental”.

Esta definição do que pode ser negritude envolve dois aspectos. O primeiro aspecto contém a qualidade daquilo que as pessoas, na sua maioria, entendem por negritude, que é o ser negro em si. Então, negritude seria aquilo que identifica a pessoa negra, a cor de sua pele. O segundo aspecto diz respeito à qualidade da pessoa negra frente à sua história, tendo como referência o solo africano, colônia de alguns países ocidentais. Neste segundo aspecto acrescenta-se à negritude um valor que é tomado da consciência pela subjugação dos povos africanos. Neste caso, parece ainda que o termo orienta-se para um fim da negritude, com o término da colonização. Daí que se pode pensar que negritude é um processo oscilante obedecendo às lógicas exigidas pelas situações dos povos negros nas mais diversas localidades, onde se encontram. Cada época e cada situação exigem um jeito particular de ser da negritude. “A negritude surge sempre que os negros se sentem ameaçados e, portanto, necessitando reivindicar um espaço de congregação para combater a opressão dos brancos” (Bernd, 1984, p. 26).

Concordando com a definição acima, Kabengele Munanga (1988), entre outras concepções sobre negritude, salienta que a mesma desempenha um papel

de emancipação das populações negras, tendo como pano de fundo ou fator de incentivo as lutas por independência na África. Estes fatores ajudaram às populações negras a buscarem a sua liberdade, mesmo que ainda sob o jugo do racismo branco nas mais diversas partes do mundo, onde houvesse negros em diáspora (p. 7). A negritude, nesta concepção, era um assumir-se sem a vergonha de ser aquilo que se era, negro. A negritude, então, pode ser entendida também “como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo” (Munanga, 1988, p. 45). Isto é, se na origem do termo negritude está a luta pela independência dos países africanos de suas colônias, depois desta libertação o termo poderá ser usado pelas populações negras em qualquer situação de opressão que as mesmas venham a sofrer.

Como vimos, a negritude em suas definições recebe muitas possibilidades de concepções. Isto se torna possível por que “o mundo negro no seu conjunto vive situação específica, sofrendo discriminação baseada na cor. A problemas exclusivos devem corresponder dispositivos particulares!” (Munanga, 1988, p. 52). Por exemplo, as situações étnico-raciais que dizem respeito às populações negras pelo mundo são bem diversas. Na Europa, estão relacionadas às questões sócio-econômicas, onde se levam em conta a hierarquização social. Nos Estados Unidos os problemas das comunidades negras estão ligados à cor da pele, a questões fenotípicas. Por isso que o quesito cor negra é reivindicado como afirmação de orgulho e glória, em oposição aos preconceitos e estereótipos impingidos no passado nas populações negras. Nos Estados Unidos há também, por parte dos grupos de consciência negra, uma exortação “à liberdade de

expressão, direito ao emprego, ao amor, à igualdade, ao respeito, direito de assumir a sua cultura, seu passado de sofrimento e sua origem africana” (Munanga, 1999, p. 44). Já na América Latina os problemas relacionados à comunidade negra são da ordem da cor e social. As populações negras são discriminadas pela cor da pele e pela posição social de pobreza e miséria.

A distribuição de renda entre as populações está relacionada à hierarquia das classes sociais incluindo o *status* social. Os problemas das populações negras na América Latina dizem respeito à cor da pele e à posição social. Isto é, o negro está nas camadas baixas da sociedade por causa da cor de sua pele.

Ser da cor negra implica em estar fora dos padrões sociais de aceitação e valorização da pessoa humana. Portanto, fora de qualquer possibilidade que lhe dê alguma dignidade.

O negro desde que foi trazido para o Brasil ficou reduzido a uma situação de oposição ao branco. De modo que o branco ou aquilo que lhe é relacionado é apresentado como algo bom e harmonioso, ao passo que as coisas relacionadas ao negro são vistas como negativas e ruins. Gislene Aparecida dos Santos traça uma lista desta oposição onde podemos encontrar que o branco

“é símbolo da divindade ou de Deus. O negro é símbolo do espírito do mal e do demônio. O branco é o símbolo da luz... O negro é o símbolo das trevas, e as trevas exprimem simbolicamente o mal. O branco é o emblema da harmonia. O negro, o emblema do caos. O branco significa a beleza suprema. O negro, a feiúra. O branco significa a perfeição. O negro significa o vício [...] O combate do bem contra o mal é indicado simbolicamente pela oposição do negro colocado perto do branco” (Santos, 2002a, p. 48).

Daí ocorre um não reconhecimento da beleza, da dignidade, da importância cultural e do poder das populações negras e o fortalecimento de uma crença na qual o branco é superior ao negro. Infelizmente, este pensamento está disseminado pela sociedade fazendo com que quase todas as pessoas aceitem esta idéia contribuindo assim “para tornar mais difícil a ruptura das relações de dominação e de jugo” (Ribeiro, 1999, p. 238) dos brancos sobre os negros.

Porém, no contexto deste trabalho a identidade étnica das populações negras, por sua vez, está para além da cor de sua pele e das visões deturpadas que as populações brancas têm em relação aos afro-descendentes. Mesmo que as populações afro-brasileiras sejam conhecidas por sua cor da pele, existem outros fatores que identificam e definem o que venha a ser a identidade étnica destas populações.

Em primeiro lugar, dentro da abordagem que estamos fazendo em relação à cultura africana e seus descendentes brasileiros, pode-se considerar identidade étnica como as características de uma cultura que estabelece uma relação com outras expressões culturais, permitindo assim um intercâmbio de marcação simbólica relativamente diferenciando-se das outras identidades (Hall, 2005, p. 14). Isto nos permite afirmar que a identidade das populações afro-descendentes se afirma numa relação com outras identidades. E as “diferenças” que são próprias de cada identidade devem ser vistas como variantes em cada contexto cultural, necessitando de definições específicas para cada situação onde irão criar sistemas e hierarquias relacionais de aceitação ou discriminação das populações negras (Sansone, 2003, p. 24).

Segundo, por identidade étnica podemos entender o “conjunto de atributos ou de traços tais como a língua, a religião, os costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p. 86). A identidade étnica, então, apresenta-se como um cabedal de características que tornam visíveis as populações negras. Ao falarmos de identidade étnica das comunidades afro-brasileiras é bom não perdermos de vista: as populações africanas antes das colonizações; a marca degenerativa colocada sobre os corpos dos negros e negras, trazidos da África e a participação das populações africanas e seus descendentes construindo de forma incisiva a cultura brasileira. Este último item diz respeito à cultura brasileira qualificando e tipificando uma parcela da população negra do mundo, as populações afro-brasileiras. Estas têm uma característica própria, que diz respeito às condições que levaram a formação de sua identidade a partir dos elementos trazidos da África e dos adquiridos em terras brasileiras em sua relação entre os diversos povos africanos e de outras etnias.

É importante buscarmos na África, antes da colonização, a importância da cultura negra, a identidade étnica dos povos que foram arrancados de suas terras e trazidos para este país. A partir daí deve-se entender que a África está presente como matriz da identidade afro-brasileira, contribuindo para a formação de características musicais, culinárias, religiosas e outras. A África “funciona como o lócus em que se considera que essas características tiveram origem e são exibidas” (Sansone, 2003, p. 26). E ainda, a identidade étnica das populações negras “é aquela onde: ‘ser negro é ter consciência! Essa consciência que faz com que o indivíduo se assuma enquanto negro, enquanto cidadão e que reconheça a

África como local de origem comum” (Farias, 2004, p. 92). Pois, etnicamente, “as populações afro-brasileiras são descendentes de grupos e indivíduos que compartilham uma única herança social e cultural (costumes, idioma, religião e assim por diante) transmitida de geração a geração” (Casas *apud* Ferreira, 2000, p. 50). Portanto, não basta sentir-se filho ou filha de África, mas é importante incorporar uma consciência que se desdobre na luta pelo término da discriminação racial. É sentir-se unido (a) àqueles e àquelas que antes de nós fizeram a experiência da luta e da resistência. A negritude favorece a uma identidade étnica de luta dando “formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrario, não seria suportável, em geral com base em identidades que, aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia [...]” (Castells, 1999, p.25). A negritude, portanto, estabelece vínculos de identidade étnica. A resistência das comunidades afro-brasileiras se dá pela identificação étnica que poderíamos denominar de solidariedade étnica. Onde a relação de ajuda se dá pela identificação cultural e pela identidade dos valores reconhecidos desta etnia.

Nas elaborações discriminatórias quando as pessoas se referem aos povos negros, parece que suas histórias começaram com a escravidão. Pois, nota-se um verdadeiro desconhecimento da história dos homens e das mulheres africanas, anterior à escravidão. E trata-se estas pessoas como se já fossem concebidas sob a dominação do branco ou como se já nascessem sob a condição *sinequa nom* para a escravidão. Desconhece-se que a África era marcada por um forte desenvolvimento tecnológico sobressaindo as técnicas que colocavam em evidência as atividades como a “mineração e metalurgia, a agricultura e a criação

de gado, as ciências, a medicina, a matemática, a engenharia, a astronomia [...] reflexão filosófica”(Nascimento, 1994, p. 25).

Portanto, a construção de uma identidade afro-brasileira deverá levar em consideração a história africana que antecedeu a entrada de escravos e escravas no Brasil. Não se trata de um saudosismo ou simplesmente volta à África, mas, tê-la como referência na organização das populações afro-brasileiras é necessário para a “construção de uma identidade própria, viva tanto no presente como na perspectiva de um futuro melhor” (Nascimento, 1994, p. 17). A partir desta realidade deve-se refazer a história dos corpos afro-brasileiros, mutilados pela discriminação racial e diminuídos na sua significação. O corpo das pessoas afro-brasileiras, no seu conjunto, é considerado como o espaço do domínio e da manipulação dos poderosos. Para Jéferson Bacelar (1989), as formas físicas sempre foram usadas para classificar os grupos. A cor da pele, por exemplo, é o fator mais relevante para a estigmatização seja de uma pessoa ou de um grupo. “A cor da pele tem servido como uma insígnia de escravidão e liberdade, de dominação e sujeição [...] para cada indivíduo envolvido no processo de mudança política (p.45)”.

A identidade étnica das populações afro-descendentes também se configura a partir da contribuição que cada povo africano deu à elaboração da cultura afro-brasileira. Por isso, temos uma dívida com o continente africano em relação à construção do Brasil. Dívida esta que poderá ser sanada pela consciência e união à luta pela causa dos negros e negras discriminadas. A consciência da negritude e da identidade étnica deve proporcionar o surgimento de um projeto político, pautado na questão racial, envolvendo a maioria das pessoas excluídas e tendo

repercussões na estrutura mais ampla da política social do país (Ferreira, 2000, p.139).

A negritude pode ser visto como um projeto de solidariedade que se abre para ajudar a todas as pessoas marginalizadas. É como que reunir todas as pessoas excluídas sob um grande complexo de inclusão social. E esta compreensão também deve partir da experiência de diversidade cultural dos afro-descendentes como resultado de um povo composto por vários povos (Ojo-Ade, 1999, p.43). A luta dos afro-brasileiros não é só desta camada da sociedade. Mas, torna-se uma luta que deverá ser compartilhada com todas as pessoas excluídas da sociedade. Daí que a luta das comunidades negras torna-se também “uma vanguarda natural entre os oprimidos, os humildes, os explorados, enfim, o elemento de ponta daqueles que lutam por ‘um Brasil melhor’ ou por ‘uma sociedade justa’” (Fernandes, 1989, p. 24).

Estas afirmações também querem expressar que a partir de um projeto político integrador, deve-se valorizar a cultura dos múltiplos povos africanos que construíram este país com suas experiências, pois serão estas que irão nos ajudar a compor a nossa identidade étnica de afro-brasileiros.

Olhando os componentes que formam a identidade afro-brasileira podemos afirmar que a mesma não existe em sua forma pura e única. Até mesmo pela simples observação da diversidade dos povos africanos para cá trazidos é possível perceber esta mistura de traços culturais e uma constante evolução cultural com muitas adaptações e misturas de valores culturais. Depois também, além desta variedade de etnias africanas somam-se as contribuições indígenas e européias. Na verdade, o que possuímos no Brasil é uma grande mistura,

restando buscar o que mais nos aproxima da ancestralidade africana a fim de termos uma identidade afro-brasileira mais evidente possível. A identidade étnica é, portanto, uma instância construída histórica e socialmente. Por sua vez, a identidade afro-brasileira foi e está sendo construída história e socialmente, pois, a identidade étnica de um modo geral para todas os povos é complexa e múltipla, surgindo da história comum de um povo como resposta mutável às forças que regem a sociedade, tais como a econômica, a política e as outras expressões culturais. Nesta relação é comum haver contrastes e até alguma oposição às outras identidades (Appiah, 1997, p. 248). A identidade étnica também é instável por causa da base de sua construção que são os mitos e a relação com a história dos antepassados, o que requer aceitação e interpretação desta memória. Nisto localiza-se a incerteza e a instabilidade de uma identidade étnica.

É muito difícil neste mar de combinações identificarmos uma ou mais etnias africanas que serviram para formar a identidade dos afro-descendentes. Somos, isto sim, “lusotupinambá-jeje-nagô”. Ou seja, somos uma população de estrangeiros e estrangeiras, em contínuos processos de formação étnica, decorridos de uma grande miscigenação que já dura cinco séculos e de uma desordenada e constante migração (Vitor *apud* Nascimento, 1994, p. 39).

Ao nos referirmos à negritude, enquanto projeto de luta para combate ao racismo e discriminação racial, equivale ressaltar a constante resistência dos povos africanos que para cá foram trazidos e na sua diversidade deram origem às populações afro-descendentes. Estas, na atualidade, lutam pelo bem comum de toda a sociedade fazendo uso do caráter ideológico da negritude como resistência.

1.2 A negritude como resistência à discriminação racial

No momento em que o ICSB se lança a combater a discriminação racial ele o faz a partir da consciência da negritude. É com o olhar situado na realidade das populações negras das periferias de Salvador-Ba e da percepção de sua marginalidade social, baseada na identidade de um passado deturpado que surge a resistência do ICSB. Os objetivos dos projetos educativos do ICSB, tendo em vista a realidade de discriminação racial contra as populações afro-brasileiras, tentam responder afirmativamente com suas políticas de inclusão social. A negritude se dá na luta por igualdade e contra as normas sociais que criam a divisão das classes e mantêm as populações afro-brasileiras afastadas do seu lugar de cidadãos.

Kabengele Munanga (1988) estabelece duas interpretações para negritude: uma mítica e outra ideológica. A negritude mítica seria uma volta as realidades da África descobrindo o “passado africano anterior à colonização, a perenidade das estruturas de pensamento e uma explicação do mundo, almejando um retorno às origens para revitalizar a realidade africana, perturbada pela intervenção ocidental” (Munanga, 1988, p. 50). Esta definição de negritude nos remete ao continente africano e nos solicita uma atitude de repúdio ao processo colonizador. É uma negritude localizada no tempo e no espaço. Porém, a nós interessa a negritude de tipo ideológico que melhor servirá para fundamentar os projetos do ICSB. Esta é entendida como uma ação das populações negras que propõe “esquemas de ação, um modo de ser negro, impondo uma negritude agressiva ao branco, resposta a situações históricas, psicológicas e outras, comuns a todos os negros colonizados” (p. 50). A negritude aqui diz respeito a todas as populações negras,

nas mais diversas realidades mundiais e significa muito mais do que consciência, atitude concreta contra as estruturas de discriminação racial.

A negritude, enquanto expressão ideológica, é uma reação contrária, respondendo a uma situação de aniquilamento, esvaziamento e destruição cultural dos afro-descendentes nos permitindo enxergar que “a posição do negro no Brasil só pode ser descrita como sendo virtualmente fora da sociedade vigente. Ele está quase completamente sem representação em qualquer área envolvendo poder de decisão” (Dzidzienyo *apud* Nascimento, 2002, p. 134). Mas, este tipo de negritude não permanece somente como expectadora. Ela age, se movimenta propondo alternativas de luta e resistência para combater as técnicas de discriminação racial. Por meio da negritude ideológica as populações afro-brasileiras reagem à sua posição social buscando a sua verdadeira posição como cidadãs brasileiras.

A discriminação racial é algo experimentado no dia-a-dia das populações afro-brasileiras. As falas cotidianas, por exemplo, declaram um sentimento de preconceito escondido. Com estas falas que se manifestam em piadas e jogos de palavras se procura desprestigiar tudo o que possa favorecer a resistência afro-brasileira, diminuindo a auto-estima da mesma e empurrando-a ao anonimato e ao silêncio. As falas cotidianas denunciam com as expressões assumidas, como brincadeiras, a discriminação racial. As falas também são representações simbólicas que trazem consigo conseqüências drásticas. A discriminação racial, por meio das expressões verbais, assume, então, na sociedade brasileira o papel de impedir as populações afro-brasileiras de ocuparem o espaço na sociedade que seus antepassados ocuparam edificando esta nação, sem o devido reconhecimento.

Ao se dar conta da realidade da subjugação afro-brasileira, a negritude enquanto luta ideológica, pode se concretizar nas batalhas dos movimentos negros por cidadania. Isto se torna realidade quando se procura, de forma organizada, “aumentar a auto-estima, o domínio tecnológico e a participação política, ferramentas fundamentais para a vivência e prática plena da cidadania” (Souza, 2004, p.43). Sem esta atitude as comunidades afro-brasileiras continuam sendo marginalizadas e discriminadas. A negritude é, então, uma tomada de posição contra a discriminação racial, pela resistência, ao quadro de desmoralização a que foi reduzida a comunidade afro-descendente. Pois, segundo Flávio dos Santos Gomes, “houve mesmo políticas públicas no período republicano reforçando a intolerância contra a população negra: concentração fundiária nas áreas rurais, marginalização e repressão nas áreas urbanas” (2003, p. 463). E na atualidade, esta política de redução e destruição das comunidades afro-descendentes continua vigente, pois Fernando Conceição (2005, p.68) nos fala sobre o que é ser negro no Brasil e como esta parcela significativa da população é tratada. A sua percepção permite constatar que

“ninguém quer ser negro num país onde até o vocábulo que se presta para classificar etnicamente um grupo é designativo de tudo o que não presta. Os negros são os que mais morrem pela bala da polícia [...] são os que mais apanham da recessão e do desemprego, os que mais ocupam as celas dos manicômios e presídios (em São Paulo são abatidos antes), os que mais perambulam como crianças e adolescentes nas ruas, expostos à violência e às drogas. São os mais discriminados pela mídia”.

E mais,

“Ser escuro é ser menos e ser claro é ser mais, portanto, há um princípio de valor cultural e, nesse sentido, os escuros são negros e os claros são brancos. Os escravos vieram da África e os brancos da Europa. (...) Mas, ao construir-se esse contínuo gradual de cores, constrói-se, ao mesmo tempo, a oposição de brilho, ou seja, no limite os claros são brancos e os escuros são pretos, valorizam-se ou hierarquizam-se os tons, e os claros são melhores” (Maggie *apud* Munanga, 1999, p. 119).

Ser de cor negra no Brasil equivale a sofrer humilhação, não estar inserido no mercado de trabalho, ter rendimento salarial inferior aos brancos, ocupar a maioria dos serviços domésticos. “A forma como o sistema interétnico se organiza mantém as pessoas negras nas camadas periféricas desse sistema, afastadas, assim, dos cargos de poder, de prestígio e de grande parte dos bens de consumo” (Loureiro, 2004, p. 198). Deste panorama se conclui que, a discriminação racial “contra a população afro-descendente tanto se dá em relação a variáveis raciais, visíveis na constituição fenotípica, quanto em relação às variáveis étnicas, entendidas como aspectos culturais também de menor valia” (Ferreira, 2000, p. 53). Esta manifestação do preconceito racial cria uma estrutura que discrimina e marginaliza as populações afro-brasileiras.

Constata-se então, que para se combater esta situação faz-se necessário que os espaços de organização das comunidades afro-descendentes sejam mais apropriados para se forjar a criação de mecanismos que proporcionem o fim da discriminação racial. É a negritude em ação forjando mudanças nas estruturas discriminatórias.

A resistência à discriminação racial se dá por meio de movimentos de negritude que expressem o repúdio a toda forma de racismo e marginalização contra as comunidades afro-descendentes. Daí que a presença da comunidade

negra nos mais diversos movimentos de reivindicação social é de suma importância, pois “o negro deve participar ativa e intensamente do movimento operário e sindical, dos partidos políticos operários, radicais e revolucionários, mas levando para eles as exigências específicas mais profundas de sua condição de oprimido maior” (Fernandes, 1989, p. 24). Conforme Santos (*apud* Farias, 2004, p. 17), como movimento de negritude se entende as lutas contra a discriminação racial e políticas de exclusão das comunidades afro-descendentes. Os movimentos organizados pelas comunidades negras são ações contrárias a tudo o que torna realidade as atitudes de discriminação racial às populações afro-brasileiras. E por isso, pensa-se que a militância

“é um espaço em que a vergonha de ser negro transforma-se em orgulho de ser negro, em que o indivíduo desenvolve uma identidade articulada em torno de qualidades positivas e passa a ter nova história, além de intensificar a luta, que já vinha se desenvolvendo desde o início da escravidão (...)” (Farias, 2004, p. 93).

A resistência afro-brasileira, a partir do que foi elencado acima, é um processo que passa por vários aspectos e atitudes concretas. A resistência que marca a identidade afro-brasileira está em constantes modificações, uma vez que “a construção da experiência do indivíduo desenvolve-se através de estruturas de significado operando sempre como um conjunto organizado, como um sistema de constructo” (Alvarez *apud* Ferreira, 2000, p. 46). E as atitudes que fazem parte deste processo da resistência, como expressão da negritude, se concretizarão no momento em que os movimentos afro-descendentes trabalharem em seus núcleos

“os conceitos de diversidade não só entre as etnias, mas também nos espaços, nos emblemas, insígnias e no poder [...] reivindicando os direitos de igualdade de oportunidade para todos em geral e para os afro-descendentes em particular [e] politizando, sempre essas discussões do ponto de vista local e global, por entender que o racismo e a intolerância são universais e sua força destrói coisas belas por onde passam” (Souza, 2004, p. 49).

Daí se entende que

“a (re)construção da identidade do afro-descendente dificilmente ocorre fora dos grupos organizados como propósito de promoção de condições sociais justas, onde a igualdade de oportunidades acompanhe o discurso oficial e extra-oficial a respeito da igualdade de direitos” (Ribeiro, 1999, p. 243).

Um exemplo de resistência contra a discriminação racial a partir de sua luta foi o fato das pessoas africanas escravizadas no Brasil nunca sofreram pacificamente. E sempre acharem motivos para juntas se organizarem contra o sistema de escravidão. Isto é, a luta contra a escravidão figurava como uma reconstrução da identidade. Desde o primeiro negro que para cá foi trazido houve um confronto entre estas pessoas e as instituições de escravidão que geravam a morte de escravos e escravas. Os negros e negras recorreram aos mais diversos tipos de protesto desde o suicídio até as revoltas coletivas. Os suicídios, por exemplo, eram formas de resistência à cultura dos homens brancos. “O negro do Brasil sabia perfeitamente que seu suicídio era um ato de guerra, porque o escravo custava caro, e quando todo um grupo jurava deixar-se morrer, ou envenenar-se em conjunto, seguramente desta maneira o patrão ficaria arruinado.

Essa foi uma forma de vingança que os escravos souberam utilizar” (Bastide, 1985, 119). E além destes atos os escravos praticaram também a forma não violenta da resistência manifestando assim

“sua inconformidade com o sistema. Foi o mais triste e trágico tipo de rejeição – o banzo. O africano era afetado de uma patética paralisação da vontade de viver, uma perda definitiva de toda e qualquer esperança. Faltavam-lhe as energias, e assim ele, silencioso no seu desespero crescente, ia morrendo aos poucos, se acabando lentamente” (Nascimento, 1978, p. 58).

Quando as populações negras se percebiam escravas e discriminadas procuravam um meio de buscarem a saída para a libertação do seu estado de escravos e escravas. Foram estas atitudes de descontentamento com o sistema de escravidão que forçaram as manifestações de resistência. Foi na consciência de seu sofrimento e na possibilidade de liberdade que se estabeleceu um caminho para a conquista do espaço perdido no caminho da África para o Brasil.

Por isso, a identidade africana foi recriada no Brasil a partir das mudanças e adaptações que as populações africanas tiveram que realizar para a sua sobrevivência. Estas mudanças não se deram aleatoriamente. Mas, estavam conectadas a um raiz comum, a africana. E um dos elementos mais fortes para esta adaptação cultural foi a religião. A religião foi uma afirmação étnica que ajudou aos povos africanos a se manterem na resistência. “E foi com a religião que apesar de impregnada de aspectos diversos, os africanos manteriam a sua cultura que representava simbolicamente sua sociedade e sua vida de outrora” (Melo 2005).

Pela religião abriu-se um caminho capaz de penetrar em todos os rincões e transformar as realidades em favor dos marginalizados, neste caso os africanos escravizados. A memória coletiva é o suporte que existe para se recuperar a história de um povo e fazê-lo participar, na atualidade, das façanhas de seus antepassados. E a memória coletiva das comunidades afro-brasileiras interliga-se com a identidade étnica e a negritude.

1.3 A memória coletiva na construção da identidade afro-brasileira

Quando falamos em identidade étnica das comunidades afro-brasileiras torna-se claro uma apropriação da memória coletiva para se construir este ser afro-brasileiro. A negritude que se expressa na resistência aos vícios oriundos da colonização às populações negras, nos grupos da diáspora¹ é construída a partir da memória dos antepassados. Estes fazem parte do mundo dos povos africanos. Por exemplo, para os povos bantu os antepassados fundamentam a compreensão religiosa.

“A prática religiosa tem como objetivo principal atender os antepassados, manter viva a sua presença e conseguir os seus serviços pela sua reciprocidade. Os antepassados são ascendentes familiares clânicos que desempenham a função protetora dos descendentes vivos. Eles esperam dos descendentes a lembrança pela oferta de sacrifícios em sua honra e memória (...) Ao se tocar no antepassado, toca-se em todo sistema social, moral e espiritual (...) Os mais velhos da aldeia são os

¹Por diáspora entendemos a dispersão dos povos judeus por motivos religiosos ou políticos (Ferreira, 1999, p. 677). Para Stuart Hall, este termo também tem sentido para as populações africanas escravizadas em outros países e seus descendentes por causa da experiência de sofrimento e exílio sofrida de maneira análoga pelos dois povos (2003, p. 417).

que estão mais próximos dos antepassados e por isso exercem a função de mediador entre eles e os vivos (Oliveira, 2003, p. 156)

Estar ligado aos antepassados não significa estar parado no tempo, como se as coisas tivessem de ser preservadas por si. Mas, querer reverenciá-los com a sabedoria que nos foi transmitida por seus atos. As sociedades primitivas, de origem dos povos afro-brasileiros, não apresentam paralisia em suas culturas, mas uma elasticidade e dinamismo, favorecendo assim uma constante elaboração das tradições (Bacelar, 1989, p. 35). O regresso aos antepassados pertence à dinâmica da revolução, uma vez que muitas experiências revolucionárias se beneficiaram deste regresso para constituir novas iniciativas. “Os indivíduos que compõem uma sociedade sentem quase sempre a necessidade de ter antepassados” (Le Goff, 1994, p. 213). Portanto, lembrar-se dos antepassados e tê-los na memória por meio de atos públicos, é muito comprometedor. Exige uma atitude de continuidade de um ato realizado antes de nós, não de forma fria mas, consciente de sua eficácia. No caso dos povos afro-descendentes, possuir uma reverencia aos antepassados significa reverenciar sua coragem, luta, e resistência diante das atrocidades cometidas contra o seu povo.

A reconstrução da história das populações negras neste país deve passar de geração em geração criando outras histórias, “cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxado por outros dedos” (Bosi, 1987, p. 48). Portanto,

“O presente (...) está atrelado ao passado. Não a um passado físico, mas a um passado memorial, dos feitos criadores, dos heróis, e do início dos tempos. Esta memória é reinventada no cotidiano para que todos possam caminhar conforme os ensinamentos, as regras de conduta e os

valores individuais e sociais que regem a sociedade” (Munduruku, 2000, p. 32).

Ao construir sua identidade, as populações afro-descendentes se apropriam da memória de seus antepassados para atualizarem em suas lutas as suas experiências passadas. “A memória do passado remete ao presente, ao imediato e ao cotidiano para se projetarem na construção do futuro, que devemos advogar em favor” (Munanga, 2004, p. 9) das conquistas desejadas para os povos afro-descendentes e para toda a população marginalizada. Nas culturas africanas de Moçambique, por exemplo, “a pessoa não é consistente sem se referir ao passado” (Langa *apud* Oliveira, 2002, p. 51). A mitologia angolana, por sua vez, tem em sua composição uns seres monstruosos com duas cabeças denominados de Di-kishi. Foram inclusos na lista mitológica desta cultura pelo pastor Héli Chatelain, suíço, em 1894. Segundo Pereira e Gomes, estes seres lembram o deus romano Jano, presente nas efígies monetárias apresentando duas faces. Isto favorecia à divindade, segundo as tradições devocionais, ter alcance visual tanto do passado como do futuro. A relação feita entre os seres da mitologia angolana e a divindade romana nos permite admitir que “o eixo de sua identidade é plural, pois neles a identidade sobrevive de identidades simultâneas: Eu e Outro, vivo e morto, dentro e fora, casa e cidade, passado e futuro são realidades e possibilidades da realidade” (2000, p. 44). Isto ainda nos facilita pensar que a realidade de construção da memória coletiva serve-se do presente e do passado para projetar, neste caso, as comunidades afro-brasileiras na elaboração de sua identidade para a realização de sua cidadania.

A memória coletiva é encarregada de determinar o pensamento e a ação impulsionando os atores sociais, no caso os afro-descendentes, a reproduzirem de forma nova o comportamento dos antepassados que resultou em conquista. É necessário valer-se da experiência do passado que deu certo e que ficou conservada. “A memória é essa reserva crescente a cada instante e que dispõe da totalidade da nossa experiência adquirida” (Bosi, 1987, p. 9) . A memória utilizada pelos afro-descendentes para a formação de sua identidade não é um culto saudosista do passado. Mas, é construída para reforçar os laços com os antepassados e aumentar a auto-estima das populações, uma vez que ressalta os feitos grandiosos de povos e personagens conhecidas da tradição. Na tradição africana a atualização da memória se dá de diversas formas e uma delas é com a participação dos griots. Os griots são “trovadores, menestréis, contadores de histórias e animadores públicos para os quais a disciplina da verdade perde rigidez, sendo-lhe facultada uma linguagem mais livre” (Hernandez, 2005, p. 30). Para Nei Lopes, os griots estão presentes em várias partes da África recebendo diversos nomes², porém com a mesma função que é guardar e transmitir adequadamente a memória de determinado povo (Lopes, 2005).

A conservação da memória na cultura africana também está na valorização da tradição oral. Esta se expressa na “metodologia da coleta, transmissão e interpretação das informações obtidas, constituindo-se uma fonte de reconhecida relevância para a reconstrução histórica de civilizações predominantemente orais”

² Estão presentes, sobretudo nos palácios para contar e cantar a história dos nobres, para quem estão a serviço, principalmente nos locais onde floresceram grandes impérios medievais (Gana, Mali, Songai, etc.), recebendo nomes variados: dyéli ou diali, entre os Bambaras e Mandingas; guésséré, entre os Saracolês; wambabé, entre

(Hernandez, 2005, p. 26-28). Entretanto, a cultura oral não é a única forma de se manter memória coletiva dos povos africanos. A memória é mantida e transmitida pela vivência, o que envolve todas as áreas da vida cotidiana (religião, conhecimento, ciência da natureza, iniciação de ofício, divertimento e recreação) (Lopes, 2005).

Nas suas realidades fora da África os povos africanos aprenderam a continuar mantendo sua cultura oral. Principalmente através da religião dos Orixás, a tradição oral continuou de pé. Isto porque “o elemento da fé ou do ser religioso, desde o seu nascedouro, traz a marca do humano e do cultural. O elemento religioso (...) participa da construção de identidades culturais (Reimer, 2004, p. 9). No Brasil esta tradição foi mantida e recriada. Um exemplo desta constatação é o depoimento de uma senhora, de nome Bilina apresentada por Beatriz Góes Dantas (1988), onde a mesma fala sobre os povos da África como aprendeu de sua avó. Ela assim se expressa :

“Lá eles trabalhavam. Era povo de dinheiro. Trabalhava até com os filhos nas costas, trabalhando fazendo dinheiro. Não era povo de se encostar. Tudo velhinho, mas trabalhando. Não vê a gente com a enxada? É pra ensinar tudo a trabalhar. A tudo pra não pedir esmola. [...] Ensinar dos pequenos aos maior [...] Porque os africanos sabia trabalhar foi que desceram pro Brasil no cativo [...]” (p. 76).

A memória da resistência se dá quando na atualidade as comunidades afro-brasileiras, com suas histórias, mesmo que orais, retiram força para a resistência

os Peúles; Aouloubé, entre os Tuculeres e guéwel (do árabe qwwal); Arotim, na Nigéria e outros (Lopes, 2005).

diante das realidades de discriminação racial. As comunidades afro-brasileiras querendo atualizar a sua memória e passando por problemas de discriminação semelhantes aos dos seus antepassados devem tomar aqueles fatos históricos e heróicos e repeti-los a partir de sua realidade. Isto é, claro que não é uma repetição cega, como veremos mais adiante, mas uma repetição onde os gestos atuais lembram aqueles do passado. Quando se procura resgatar a identidade de resistência dos antepassados da cultura afro-brasileira, na verdade, se está buscando aqueles elementos que os mantiveram na luta contra a discriminação racial. São eles: o zelo cultural, que se manifestava numa saudade da terra-mãe, a África, fazendo com que na nova terra sua cultura fosse recriada; a solidariedade étnica, que motivava negros escravos de diferentes etnias a se juntarem para lutarem por uma causa comum como veremos mais adiante; a garantia de sobrevivência que era perceptível nas fugas e assassinatos de senhores de engenho e feitores e ainda, o descontentamento com a escravidão e a discriminação racial que faziam com que o negro pressionado por tal atrocidade não se acomodasse.

Os negros e negras escravizadas tinham que canalizar a dor e o sofrimento para algum objeto. E os senhores de escravos sabiam disso e tinham medo. Os escravos devolviam a violência que recebiam como resistência agindo com ódio. Este ódio era direcionado para os outros negros, contra os índios que eram caçados por estes grupos de escravos a mando de seus senhores, contra estrangeiros, inimigos da pátria, nas batalhas. “É dessa maneira que o negro surge em todas as revoltas civis, nas guerras dos Paulistas contra os Emboadas, nas guerras da independência nacional, na luta dos partidos no império, entre

monarquistas e republicanos ou nas rivalidades dos homens políticos entre si” (Bastide, 1985, p. 114-115).

Esta herança deixada pelos antepassados africanos e africanas é a garantia da continuidade da resistência afro-brasileira para a construção de sua cidadania. Sem este referencial a negritude perde sua razão de ser. Sua identidade se ofusca e perdem-se os referenciais para sua possível reconstrução. Porém, “o futuro não se constrói unicamente resgatando a memória. A continuação do inacabável processo de [cidadania] efetuar-se-á tanto em pequenas ações individuais e concretas, como em momentos emblemáticos de mobilização (e de comunhão) coletivas (...)” (Rossiaud, 2000, p. 277). É por este caminho que transita a formação da identidade afro-brasileira se desejar valer-se da memória coletiva dos antepassados.

1.4 A construção da cidadania afro-brasileira por meio do imaginário coletivo

A memória coletiva dos afro-descendentes é construída a partir dos símbolos que foram trazidos da África por seus antepassados, tais como suas instituições sócio-econômicas e políticas, a sua religião, arte e cultura. Estes símbolos são apropriados por aquelas pessoas que se sentem ligadas aos antepassados por laços de sangue ou por afinidade ideológica. A partir desta apropriação a atitude dos descendentes pode ser de recuperação ou de destruição da memória adquirida e reelaborada, uma vez que a mesma passa por diferentes processos de armazenamento e de exposição social.

Os símbolos fazem parte do imaginário coletivo sugerindo um significado impar para determinados elementos que para pessoas de fora do grupo específico

não o teria. Sem os símbolos as pessoas não transcenderiam à realidade e nem achariam sentido em suas vidas, pois estes expressam realidades “escondidas” que só as percebem quem está inteirado do sentido dos mesmos. Os símbolos não foram criados do acaso, mas a partir de uma relação comunitária destes com as pessoas.

Para Severino Croato (2001, p. 84) a realidade dos símbolos diz respeito “a uma função da comunicação e a uma vivência”. Os seres humanos vivem de sua construção simbólica. Por exemplo, a linguagem, o erotismo e os aspectos religiosos. Etimologicamente, pode-se afirmar que o símbolo é o resultado da união de dois objetos. Era um costume grego que,

“ao se fazer um contrato, fosse quebrado em duas partes um objeto de cerâmica, então cada uma das pessoas levava um dos pedaços. Uma reclamação posterior era legitimada pela reconstrução (‘por junto’ = *simballo*) da cerâmica destruída, cujas as metades deviam coincidir. A união das partes permitia reconhecer que a amizade permanecia intacta” (Croato, 2001, p. 84).

Desta abordagem etimológica da palavra símbolo pode-se concluir que o mesmo apresenta um duplo sentido, ou seja, “no símbolo estão presentes dois elementos que de alguma forma se inter-relacionam”. Isto é, as coisas são “constituídas” símbolos; o símbolo é transsignificado, o que equivale dizer que objetos e pessoas podem significar “algo além de seu próprio sentido primário” (Croato, 2001, p. 85-87).

Para Ruy Rocher, os símbolos servem para ligar os autores sociais entre si, por meio de diversos mecanismos de comunicação, servindo para ligar os

modelos aos valores, uma vez que estes últimos são as expressões mais perceptíveis de sua ação. Os símbolos recriam continuamente a vida das coletividades e favorecem a solidariedade necessária à vida social (Rocher, 1971, p. 155).

Os símbolos fazem parte dos significantes (aspecto formal) e significados (conteúdo) do imaginário componente da memória coletiva. “O imaginário é construído e expresso através de símbolos” (Trindade; La Platine, 1997, p.78). Estes símbolos são herdados da tradição dos antepassados e retrabalhados numa atualidade. A recriação que acontece a partir dos símbolos dos antepassados é uma capacidade cultural, que não significa pegar o que já está aí, somente, combinando os elementos, mas pôr uma nova forma nos símbolos herdados. De modo geral, este processo é uma utilização dos “elementos que aí estavam, mas a forma enquanto tal é nova” (Castoriadis, 1992, p. 89). No dizer de Hobsbawn, é uma invenção de tradições. Para o mesmo autor “é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais” (Hobsbawn, 2002, p. 14).

Com a evocação do tema da tradição e de sua reinvenção para uma transformação social, deseja-se “reencontrar as matrizes dos africanos anteriores ao escravismo colonial” (para que) “o afro-brasileiro contemporâneo se fortaleça para instaurar um novo modo de relações” (Pereira; Gomes, 2000, p. 54).

A cidadania que revela o grau de participação social acusa que as populações afro-brasileiras estão afastadas dos espaços que revelam o ser cidadão das pessoas. É um perpetuar a escória do tempo da escravidão negra, pois a falta de cidadania para as comunidades afro-descendentes se torna visível

“na posse da terra, na organização da agricultura, na autocracia dos poderosos, na espoliação sistemática e na marginalização dos pobres [...] principalmente, nos padrões de relações étnicas e raciais, por natureza ilegítimos, extracristãos e antidemocráticos” (Fernandes, 1972, p. 260). As comunidades afro-brasileiras já se cansaram de permanecer do lado de fora da participação social e da cidadania enquanto que ocupantes dos espaços de decisões da sociedade.

Na sociedade brasileira as populações negras compõem a segunda ou terceira classe, tendo o mundo de suas tradições reconhecido como coisa inferior. Renato Ortiz (1978, p. 24) confirma o diagnóstico acima quando nos diz que esta realidade é possível porque os brancos dominam os símbolos da cultura negra fazendo com que a mesma desapareça ou sofra metamorfoses na sua valoração, tornando os mesmos “caducos” ou inadequados às realidades onde se encontram.

Quando os afro-descendentes se organizam para buscar exercitar a cidadania, isto se dá num contexto de referência ao uso da memória africana como resistência à discriminação racial. Portanto, o manejo do imaginário no combate à falta de cidadania se traduz na construção da memória coletiva por meio da consciência da realidade. Isto equivale concluir que, enquanto construtora da cidadania por meio do imaginário coletivo a comunidade afro-brasileira deve

“ter consciência da necessidade de se ter consciência, para buscar conhecer os direitos e exigir o direito de ter direito, e entender que essa consciência não se compra, não se vende, não se barganha nem se acha na rua, ao contrário, se constrói - este é o ponto alto da cidadania. Os sujeitos são construídos no mesmo ambiente em que vivem, convivem e produzem” (Souza, 2004, p.50).

A realidade de muitas comunidades afro-descendentes, tomada como consciência da discriminação racial que sofre, é de se colocar no presente sintonizada com as experiências negativas e de resistência do passado, se projetando afirmativamente para o futuro. E uma destas formas de se afirmar é a religião, que para os povos antepassados africanos estava na base de sua existência. Por exemplo, a Revolta dos Malês que foi motivada também pela crença dos negros e negras no Islamismo, expressa muito bem esta ligação da fé com todos os aspectos da vida herdada da cosmovisão africana. Pois, na época da escravidão a religião não aprecia como, estanque ou separada do cotidiano, “separada do resto da vida social, mas sim, como no país dos ancestrais, em estreita interpenetração” (Bastide, 1985, p. 140). Isto explica, por exemplo, a relação dos povos da África subsaariana com a morte. Esta não se apresenta como algo trágico, uma ruptura, mas como “uma mudança de vida, uma passagem para outro ciclo; o morto entra na categoria dos ancestrais, participando de maior fonte energética” (Munanga, 1988, p. 61-62).

A morte é apenas um dos exemplos como se explica religiosamente a presença dos antepassados no cotidiano de seu povo. E a morte configura-se entre o conjunto das forças hierarquizadas que são as divindades, os chefes, os antepassados, os mortos de cada família, os familiares, etc... Entre essas “categorias circula uma energia vital, na direção dos deuses, passando pelos ancestrais que são intermediários entre os vivos e os mortos, até chegar aos mais jovens, comuns dos mortais” (Munanga, 1988, p. 61).

A experiência dos malês serve de ajuda aos projetos educativos do ICSB pois, “na hora [...] que o negro brasileiro procura recompor os elos que unem à sua

ancestralidade, em busca da recuperação de toda uma identidade perdida [...] nada mais lógico que buscar [...] o exemplo dos malês” (Lopes, 1994, p. 138). Isto também é um marco importante, porque coopera na elaboração da identidade afro-descendente enquanto resistência através da recuperação dos atributos – a religião de forma particular – usados pela ancestralidade africana na busca da cidadania. É uma herança cujo exemplo precisa ser atualizado na luta das comunidades afro-descendentes na conquista da cidadania. Da mesma forma que a revolta islâmica dos malês, o candomblé, poderá ser visto mais adiante como uma religião de resistência.

CAPÍTULO 2

ISLAMISMO: A RELIGIÃO COMO RESISTÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA AFRO-BRASILEIRA

O presente capítulo tem como objetivo nos remeter a um recorte da experiência islâmica em África. O motivo desta abordagem situa-se no contexto de recuperarmos a tradição da memória africana que para cá foi trazida pelos negros e negras escravizados. Estes foram portadores de uma experiência religiosa singular, pois carregavam consigo a fé islâmica embutida nos elementos comuns das tradições africanas. Para o nosso trabalho é de suma importância esta referência por nos permitir a elaboração de um conceito de consciência negra tendo como base a matriz de identificação africana e islâmica. Isto é, esta abordagem permitirá a compreensão de como os negros e negras islamizadas no Brasil continuaram a sua experiência religiosa envolvida com um compromisso social e político.

2.1 Relações entre religião e busca por cidadania

A religião pertence ao cotidiano das populações afro-descendentes por causa de seus antepassados que vieram de uma cultura totalmente embasada numa espiritualidade do cotidiano. Ou seja, tudo na cultura africana tem sabor e cheiro de sagrado. A vida é cercada por espíritos e entidades que se preocupam com a vida dos seus fiéis. Não existe separação entre o sagrado e o profano. Nas celebrações religiosas temos momentos mais fortes de manifestação do sagrado, mas a vida dos povos africanos é envolvida por uma aura de sacralidade. Todos os acontecimentos têm uma explicação religiosa. O cotidiano do sagrado é celebrado com o corpo. Ou seja, tudo o que acontece no cotidiano tem motivo religioso para ser festejado. E a dança é por excelência a expressão religiosa para se festejar o dia-a-dia. E o corpo do africano e seus descendentes é usado na dança para expressar a vida. “Através dela nossos ancestrais negros expressavam todos os acontecimentos naturais de organização da sua comunidade: agradecer as colheitas, a fecundidade, o nascimento, a saúde, a vida e até a morte” (Oliveira, 2005, p. 60).

E é nesta dinâmica que, segundo Siqueira (2004, p. 152), os povos africanos e os da diáspora demonstram forte resistência cultural e religiosa utilizando-se para isto da sabedoria ancestral africana, lutando com os recursos disponíveis, procurando caminhos, criando espaços, realizando mesclas e cultivando uma postura de resistência para manterem seus costumes, culturas e tradições religiosas. Percebe-se então, que é a força da religião que ajudou estas populações a se manterem unidas às suas raízes, de forma resistente, mesmo com um oceano que as separava de suas terras ancestrais. Para Gilberto Passos

Gil Moreira (2005, p. 14), as comunidades africanas e afro-brasileiras sempre tiveram uma marca original que foi a resistência. Mesmo sendo excluídas das vias do poder e dos prestígios estas comunidades não ficaram resignadas à submissão ou entregues à inferioridade, mas reagiram utilizando-se da própria cultura. Foi com esta atitude que estes povos criaram estratégias de enfrentamento e negociação com o poder. Ao longo dos anos foram elaborados núcleos de resistência para a valorização cultural, promoção social e execução dos direitos de cidadania. A resistência foi mantida por meio de vários elementos culturais, tais como a música, a dança, as manifestações religiosas, a estética pessoal, a história e a literatura.

Na atualidade, nos espaços dos pré-vestibulares para afro-descendentes, faz-se uma volta histórica aos acontecimentos que envolveram os antepassados africanos e se reverencia a sua tradição religiosa. Percebe-se que quando a questão religiosa é lembrada há uma forte tendência de se falar e resgatar as religiões de raízes africanas. Isto é muito importante nesta época de tantas intolerâncias religiosas, pois se exercita a tolerância com estas religiões discriminadas e se retira muitos preconceitos em relação às mesmas. Entretanto, nestes pré-vestibulares faz-se necessário que se “leia” a história de homens e mulheres de várias denominações cristãs ou não, que se esforçaram para que a cidadania fosse alcançada pelas populações afro-descendentes (Santos, 2005a).

Mesmo que a definição de religião seja complexa, no sentido de ter várias abordagens epistemológicas podemos entendê-la como sendo a “crença em Deus”. Mas, esta definição não dá conta das diversas experiências religiosas que o ser humano já teve com o transcendente. Por isso, nos remeteremos a algumas

definições que nos ajudarão na compreensão deste termo. Segundo Maduro, alguns autores a conceituam a partir do vocábulo

“re-ligare (amarrar de novo ou amarrar fortemente; nesse caso, “religião” significa alguma coisa como “fiel e estrita observância” de um compromisso a que alguém se aja ligado). Outros, a deduzem de re-legere (reler ou interpretar ao pé da letra – por exemplo, um código). Enfim, há ainda os que a deduzem de religere (voltar a escolher ou aceitar em definitivo – por exemplo, um caminho de vida” (Maduro, 1981, p. 28).

Mas o mesmo autor define religião a partir da sociologia como uma

“estrutura de discursos comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidos pelos crentes como anteriores ou superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governos, protegidos, ameaçados, etc.) e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus ‘semelhantes” (Maduro, 1981, p. 31).

Já Émile Durkheim (1989, p. 79), após traçar algumas linhas para delimitar os parâmetros da religião, a define como sendo um sistema “solidário de crenças seguintes e práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem”.

Destas definições é importante notar o caráter coletivo, social da religião. Isto não diz respeito às práticas isoladas, que também compõem o contexto estrutural da religião, mas a um conjunto de sentimentos que envolvem a um

determinado grupo. A religião, como é definida por Durkheim, faz com que a percebamos na forma de comunidade organizada. Na religião não se tem como ignorar a sociedade real e abstrair-se dela. Ela reflete todos os seus aspectos, dos mais elevados aos mais vulgares possíveis e toda a dinâmica da sociedade se processa, também, no interior da religião (Durkheim, 1989, p. 498). É uma identidade cultural. Para Carlos Rodrigues Brandão (1986, p. 39) existe como que uma mescla entre sociedade, construção da identidade étnica e individualidade. Por isso, “não é fácil separar a dimensão individual da construção e do exercício cotidiano da identidade de sua dimensão social”.

As religiões de matrizes africanas têm um poder de síntese muito grande, pois reúnem em suas características a capacidade de atualização dos seus mitos fundantes expressando a vivência social cotidiana. Na manifestação dos orixás enxergamos o cotidiano das comunidades africanas em suas lutas, trabalhos e vivências triviais. Isto se dá porque os orixás não são entidades afastadas da vida das pessoas, mas antes de tudo foram seres humanos. Pierre Verger nos afirma que os orixás já foram seres humanos e que se tornaram tais por causa de seus poderes e sabedoria. Todos lhes prestavam respeito porque eram fortes e virtuosos. “Em cada vila, um culto se estabeleceu sobre a lembrança de um ancestral de prestígio e lendas foram transmitidas de geração em geração, para render-lhes homenagem” (Verger, 1997, p. 9). O Orixá, na verdade, é um ser humano divinizado que criou vínculos com certas atitudes humanas que foram direcionadas à sua personalidade pela força de sua identificação com aquela atividade. Daí, por exemplo, um orixá está relacionado a “certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou então,

assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das plantações e de sua utilização” (Verger, 2002, p. 18). Dentro desta perspectiva é possível perceber nas religiões de matrizes africanas o caráter comunitário que se dá nas elaborações das concepções familiares. Para Volney Berkenbrock, a concepção familiar das comunidades africanas de um modo geral, no Brasil, foi assimilada numa elaboração religiosa, o terreiro. O terreiro

“funciona como uma grande família, onde o parentesco se compõe de duas vertentes: por um lado, o parentesco carnal e por outro – o que não o faz menos importante – um parentesco espiritual e ritual [...] O parentesco espiritual entre os membros de um terreiro não tem apenas uma importância simbólica. Este parentesco estende-se inclusive ao nível sócio-econômico, pois este também é um fator de coesão familiar de uma comunidade de candomblé” (Berkenbrock, 1999, p. 207-208).

No caso dos povos africanos e sua relação com os orixás acontece esta familiaridade porque a religião tem o poder de dar sentido à vida das pessoas. É o cotidiano que se torna divinizado pela ação do orixá, um ser humano divino. Uma vez que as pessoas a experimentam não pelo muito pensar ou pelo enriquecimento do conhecimento. Mas, quando percebem que a verdadeira função da religião é ‘nos fazer agir’, nos ajudar a viver, as mesmas sentem-se unidas ao transcendente. Quem crê, não o faz somente em coisas abstratas, como leis, dogmas e outros itens. Quem crê, pode mais! Esta pessoa “sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está

como que elevada acima das misérias humanas, porque está elevada acima de sua condição de homem [...]” (Durkheim, 1989, 493).

Daí que para Durkheim, “a religião é coisa eminentemente social. Pois, aquilo que é representado no âmbito religioso reproduz o que exprime as situações sociais. A ritualística das religiões flui como expressões do agir de grupos em reunião com o objetivo de fazer surgir, sustentar ou recriar certos estados mentais destes grupos” (Durkheim, 1989, p. 38).

Com Clifford Geertz podemos entender religião como sendo uma estrutura simbólica atuante no estabelecimento de disposições e motivações que atuam de forma poderosas, penetrantes e duradouras nas pessoas. Isto se processa por meio da formulação de conceitos da existência geral que vestindo tais concepções de uma aura de fatualidade parecem tornar realistas estas disposições e motivações (Geertz, 1989, p. 109). A religião, neste caso, não se baseia somente em teorias e dogmas, mas se reveste também de uma “estrutura simbólica”, que na visão das religiões de matrizes africanas reúne vários elementos como, por exemplo, os orixás, a sacralidade dos objetos de culto, a importância do ser humano, a natureza enquanto espaço de manifestação de seres sagrados e outros.

A religião, então, presta um serviço à pessoa particularmente e ao grupo como um todo, capacitando-os à ordenação das concepções sobre o mundo. Isto é, a religião possui o poder de permitir às pessoas a estruturação da realidade onde estão situadas. Então, para os povos africanos arrastados para o Brasil a nova realidade foi a chance de recriar um novo espaço com os elementos religiosos trazidos em suas identidades e os encontrados a partir das relações

estabelecidas. Tanto na definição de religião feita por Durkheim como por Geertz há elementos que nos remetem às questões do social, comunitário. Portanto, religião e reestruturação cultural e social presentes nas duas conceituações são quesitos interligados que são necessários à elaboração da identidade afro-brasileira como afirmação contra a discriminação racial.

E esta afirmação nos permite entender que “o africano, com a destruição racial das linhagens, dos clãs, das aldeias ou das realezas, apegava-se tanto mais a seus ritos e seus deuses, a única coisa que lhe restara de seu país natal, o tesouro que pudera trazer consigo” (Bastide, 1985, p. 219). E no Brasil este mundo foi reinventado, de forma coletiva, com os elementos que vieram do outro lado do Atlântico e com os outros que aqui foram adquiridos.

A combinação da religião com os outros elementos cotidianos permitiu a valorização das próprias etnias e seu papel transformador, estivessem onde estivessem estes povos. A importância do estudo da religião dos povos africanos no ICSB está no resgate que se faz das tradições dos antepassados, de sua cultura enquanto patrimônio. Ou seja, este resgate deve-se dar enquanto atualização de “um bem, uma maneira que vem de trás, do interior de um contexto cultural determinado, e que penetra nessa terra de ninguém a que chamamos de futuro” (Santos, 2005, p. 7). O resgate cultural que se dá no presente, pode ser entendido como projeção para um futuro próximo onde se espera que uma reelaboração dos elementos destituídos de importância pela sociedade discriminatória, manifeste a mesma força do passado.

O povo negro continua a sua caminhada em busca de sua terra prometida na tentativa de resgatar sua identidade cultural enquanto expressão de vários

povos que para este país foram trazidos. E a religião se apresenta como o ponto de encontro para este resgate na busca por cidadania, ou seja, busca de espaço para a participação social. Por isso, podemos afirmar que a cultura afro-descendente poderá ser expressão de luta enquanto for valorizada a religião dos antepassados. Pois, foi na

“religiosidade popular (praticada pelos antepassados) que particularmente os negros puderam expressar seus anseios de liberdade, escapando assim, ao menos esporadicamente, ao peso e à pressão da rigidez da estrutura político-social e viver momentos de esperança messiânica” (Azzi *apud* Costa, 2002, p. 362).

As situações de discriminações e preconceitos sofridas pelos povos afro-descendentes revelam um povo que, por onde passa, ocupa os piores lugares. A religião, nestas situações marginais, tem sido uma porta de acesso às situações de crescimento e de igualdade. É o espaço religioso que pode ser visto como um lugar de igualdade e de conquista de seu lugar social, onde se é chamado de irmão ou irmã. Os povos africanos não procuraram na religião “uma fuga da realidade ou uma compensação a suas desgraças; faziam dela simplesmente um canal de ascensão, um meio de melhorar seu *status* de todos os dias” (Bastide, 1985, p. 223).

Como nos diz Jacques d’Adesky, a religião é importante referencial de identidade mantendo as pessoas unidas nas práticas mais diversas e cria uma sociabilidade tal que pode eliminar os preconceitos. O verdadeiro papel da religião, para este autor, é encontrar-se junto enquanto comunidade de fé transmitindo uma mensagem de acolhida e de respeito às diferentes expressões

religiosas (2001, p. 51-53). Aqui se dá a manifestação de tolerância e de trocas de experiências religiosas.

A religião poderá ser um antídoto à intolerância religiosa e poderá ser uma motivação para incentivar as pessoas na busca por cidadania. A religião e sua relação com os pré-vestibulares para afro-descendentes têm possibilidades para oferecer uma redescoberta dos valores que resultem num reconhecimento da fé como instrumento de resistência e de conquista da cidadania.

A cidadania neste contexto de pesquisa é-nos apresentada com dois elementos essenciais, ou seja, “a igualdade dos cidadãos e o acesso ao poder” (Vieira, 2004, p.28). Esta dinâmica poderá ser desdobrada no “exercício equilibrado e harmonioso dos direitos e deveres de todos e de cada um” (Anchieschi; Santos, 2004, p. 30). Daí podemos concluir que, ser uma pessoa cidadã significa tornar-se ciente da sua história enquanto povo ou grupo a que se pertence, das suas condições de vida, dos direitos que se tem e que se usufrui, organizando-se assim, para participar das decisões sociais (Câmara; Silva, 2004, p. 3).

Quando, nos pré-vestibulares para afro-descendentes, se estuda a prática religiosa dos antepassados e antepassadas das comunidades negras deve-se ter a preocupação com a criação de mecanismos que proporcionem o compromissos sociais que resultarão na concretização da cidadania para as comunidades afro-descendentes. E a religião, neste caso, assume o seu papel libertador, uma vez que a

“[...] convivência com a religiosidade está impregnada à vida, ao destino, ao labor de cada um, [...] não acomoda, não tira o indivíduo da luta

cotidiana ao contrário tem metas a alcançar, objetivos de crescimento pessoal, responsabilidade social, de compromisso com a necessidade que a própria pessoa e seus descendentes gerados na diáspora têm de mudar situações de dominação, de opressão, de espoliação [...]”. (Siqueira, 2004, p. 192).

É importante entender que as práticas religiosas dos escravos africanos e seus descendentes não eram dissociadas do seu cotidiano, mas as mesmas refletiam a associação da fé à realidade vivida. Quando, por exemplo, analisamos a revolta dos malês é possível perceber que o culto dos negros islamizados era um fator de aglutinação usado para se organizar e lutar contra a discriminação racial, reunindo nesta luta pessoas das mais diversas etnias e possuindo um código comum. Observa-se ainda, a partir da experiência destes negros malês que os mesmos não transportaram para cá sua fé de modo cego, mas fizeram da mesma um instrumento mobilizador revolucionário (Lopes, 1988, p. 58).

A religião, no dizer de Clóvis Moura, poderá se tornar forte instrumento de contestação aos projetos de opressão e de discriminação às populações afro-descendentes (Moura, 1981, p. 61-62), transformando as realidades onde estão situadas. Daí que, decorrente da experiência de fé dos antepassados que lutaram por melhores condições de vida a partir de sua religiosidade, pode-se atualizar esta mesma luta nos pré-vestibulares para afro-descendentes. A religião poderá, então, servir como instrumento para despertar a consciência das populações afro-descendentes contra os mecanismos de discriminação racial elaborados pela sociedade. A religião poderá tornar-se uma força libertadora para o povo.

Os pré-vestibulares para afro-descendentes têm como objetivo recuperar esta dignidade das populações descendentes dos africanos e africanas, acima

elencada, por meio da conquista de sua cidadania. Fomentando, assim, possibilidades de crescimento da auto-estima e da valorização de sua dignidade contra toda a estrutura criada pela sociedade discriminatória para destruir a dignidade cultural destas populações. Assim se constrói a verdadeira cidadania.

A Cidadania não se recebe gratuitamente, se conquista. É por meio da luta que se conquista os direitos que deveriam fazer parte do cotidiano de todas as pessoas. A cidadania é a expressão máxima dos direitos que foram exigidos e se tornaram garantia nas leis e na prática social. A cidadania se adquire “na luta por vida digna, por trabalho, por direitos sociais, por afirmação de identidade, por escola pública, por relações humanas e sociais mais justas...” (Nascimento, 1999, p.49).

Para Pedro Demo cidadania é, também, a competência humana para se tornar sujeito. É uma condição da pessoa humana. Havendo condições necessárias para que a mesma possa acontecer nas instâncias da educação, organização política, identidade cultural, e outros meios. Ao contrário, não é cidadã a pessoa que está coibida de tomar consciência da sua autonomia, não concebendo a história como possibilidade alternativa e nem se organizando politicamente. Esta pessoa (não-cidadã) está como que imobilizada na história “entende injustiça como destino. Faz a riqueza do outro, sem dela participar” (Demo, 1995 p. 1-2). Por isso, ao se negar a cidadania aos afro-descendentes procura-se negar sua condição de ser humano e sua participação na construção da sociedade.

A religião e a experiência dos pré-vestibulares para afro-descendentes, se bem articuladas, formam a possibilidade perfeita para a busca e a conquista da

cidadania, devolvendo às comunidades afro-descendentes a sua verdadeira condição. É pela prática dos princípios de motivações religiosas, expressos na resistência das populações afro-descendentes que poderemos perceber a participação e reconhecimento desta etnia excluída, enquanto classe, das decisões da sociedade.

A religião e a cidadania, pelo que vimos, não estão dissociadas. A religião poderá servir como uma porta que possibilita às pessoas afro-descendentes a conquista de espaços na sociedade. A experiência dos africanos que participaram da revolta dos malês e dos que lutaram na resistência contra a discriminação racial, nas religiões de matrizes africanas, nos ensinam que religião e cidadania estão interligadas. A cidadania pode ser vista como a prática política da religião, uma vez que esta tem o seu código de práticas com base no exercício da solidariedade e serviço direcionado para o crescimento amplo da humanidade.

2.2 O Islamismo na África

A experiência fundante do Islamismo está situada numa opção pelas pessoas empobrecidas. Muhammad iniciou sua missão como profeta social. Suas peregrinações e a própria *Jihad* (=Guerra Santa) estão a serviço não só da divulgação da fé, mas também da prática da justiça social que se expressa no *zakat*, esmola em forma de imposto para auxiliar os crentes necessitados. Percorrendo uma linha libertadora como Moisés e Jesus, proclama uma teologia que está vinculada ao serviço das pessoas necessitadas (Cf Alcorão 107, 1-7; 104, 1-7). Porém, parece que a forma de ajuda está mais para paternalismo do que organização revolucionária para se conseguir realizar os anseios sociais. Esta

última só entra na ordem das conquistas quando um grupo islâmico está sendo sufocado por uma organização não muçulmana. E daí temos uma Jihad, que nada mais é do que “violência sagrada, para defender os crentes ou ajudar os infiéis a crer” (Ibarrondo, 2004, p. 112).

O Islamismo, então, se apresenta com uma proposta de dar às pessoas a sua dignidade perdida. Nisto a religião islâmica cumpre o seu papel de religar o ser humano ao seu eixo extraviado. Isto é, presta à humanidade a sua função de articuladora da solidariedade e do serviço entre as pessoas e destas com o transcendente, Alah. O Islamismo, portanto, pode responder à ânsia por cidadania almejada pelas populações discriminadas e marginalizadas.

A religião islâmica ou muçulmana surgiu no Oriente Médio, no século VII da era cristã. Sua profissão de fé se baseia em dois únicos artigos: Alah é o único Deus e Muhammad é seu único profeta: “Só Alah é Deus, sem associados nem competidores. Muhammad, profeta verdadeiro, revelou a exigência de submissão universal a Deus” (Ibarrondo, 2004, p. 106).

O livro sagrado dos muçulmanos é o Alcorão que possui autoridade máxima como palavra direta de Deus para o povo islâmico. É onde Deus-Alah fala diretamente. Não existe interpretação e nem discussão, o Alcorão falou está falado. Neste Livro está a essência da fé islâmica, pois a fé em Alah como único Deus e em seu profeta como enviado pelo mesmo está nesta grande obra.

“(…) O Islã é uma religião do livro por excelência! O Alcorão completa e substitui a Torá dos judeus e o Evangelho dos cristãos. Para os muçulmanos ele é insuperável, perfeito, absoluto, confiável. E assim, é

também recitado solenemente e sobretudo aprendido de cor pelos entendidos” (Küng, 2004, p. 264).

E ainda mais, esta autoridade advém do próprio Texto Sagrado como fala do próprio Deus:

”Eis o Livro que é indubitavelmente a orientação dos tementes a Deus; que crêem no incognoscível, observam a oração e gostam daquilo que com que os agradamos; que crêem no que foi revelado (a Muhammad) antes de ti e estão persuadidos de outra vida. Estes possuem a orientação de seu Senhor, e estes serão os bem aventurados” (Surata a Vaca, versículos 2-5).

”Juro pelo que vedes e pelo que não vedes, que certamente (o Alcorão) é a Palavra de um nobre enviado e não a palavra de um poeta ou adivinho (...) É uma revelação que procede do Senhor do universo” (Surata, 69, 38-43).

Esta religião apresenta também cinco princípios básicos, também chamados de pilares que devem ser observados por todos os seus fiéis islâmicos, são eles:

”Crença na unicidade de Deus, sabendo-se que não há outro deus ou divindade além d’Ele; crença na existência dos anjos; crença no fato de Deus ter enviado profetas e mensageiros para ensinar à humanidade o caminho da senda reta; crenças nos livros revelados, desde que em suas originais; crença na predestinação. Quanto aos pilares da prática islâmica, também são cinco: imã (fé); testemunhar que não há outra divindade digna de adoração exceto Deus; testemunhar que Muhammad (que a paz e a benção estejam sobre ele) é seu servo e mensageiro; práticas das orações, que são cinco, diariamente; observação do jejum, de acordo com os parâmetros revelados, durante o mês de Ramada (nono mês do calendário lunar); pagamento do zakat, que é uma importância tirada das quantias, dos estoques ou dos bens acumulados e sem utilização durante cada período anual, para distribuição aos necessitados; a obrigatoriedade da peregrinação à Caaba, situada na

cidade de Makka, na medida da possibilidade de cada pessoa”(Oliveira, 2001, p. 111-112).

É bom salientar que o progresso da África não se deu somente por causa da presença islâmica, mas muito antes desta chegada já havia grandes reinos por várias partes dos países negros em expressivo processo de transformação.

Por volta dos anos de 3200 a.C., núcleos de produção agrícola da Etiópia e no alto e médio do Rio Niger já se mostravam bem desenvolvidos. Dos anos de 2500 a 500 a.C. deram-se as migrações a partir do Saara, para o sul, sudeste e leste da África. E mais ou menos em 1080 a.C. o Reino dos Cuxitas se desenvolvia de modo extraordinário, entre os atuais territórios do Sudão e do Egito. Pelo ano 1000 a.C. vários povos semitas da Arábia emigraram para o que é hoje a Etiópia. Posteriormente, em 715 a.C. o rei de Cuxe funda no Egito a 25^a. dinastia. No ano de 533 a.C. Cuxe transfere a sua capital de Napata para Meroé, onde após cinquenta anos já se encontra em pleno desenvolvimento uma metalurgia de ferro altamente desenvolvida. Já pelo ano 100 a.C. há o florescimento do reino de Axum na Etiópia. A civilização egípcia, por sua vez, floresce por volta do ano 4000 a.C, durando o seu esplendor até mais ou menos pelos anos de 525 a.C. quando o Egito foi submetido ao império Persa e, depois é conquistado pelo Grande Alexandre, em 332 a.C., anexado ao império Romano no ano de 30 a.C. e finalmente islamizado a partir do ano de 639 de nossa era comum (Lopes, 1988, p.17).

A partir de sua entrada na África os povos árabes dominaram inicialmente a parte norte: Egito, Marrocos, Líbia, Tunísia, Argélia. O Islã chegou à África Negra quando os bérberes conseguiram atravessar o deserto do Sahara, atraídos pelo

comércio de ouro e do marfim que florescia na África Ocidental: Gana, Sudão, Gâmbia... Acredita-se que os bérberes habitavam todo o território do norte da África forçando as populações negras a se locomover para o sul através do deserto. Esta região foi conquistada pelos referidos povos entre os anos 670 e 700 EC (Lopes, 1988, p.25-27).

A África, mesmo sendo um continente e não um país, como muitos imaginam, apresenta características que unem suas populações no que diz respeito às práticas religiosas. Isto fez com que a aceitação ao Islamismo pelos africanos não tenha sido pacífica e não sem adaptações dos símbolos maometanos à cultura africana. Nei Lopes (1988), nos diz que o Islamismo com sua pregação não foi aceito pacificamente na África, encontrando resistências por parte das populações. Mas,

“em todo o seu processo de aceitação, ela intercambiou com a religião tradicional experiências e influências, o que resultou num islamismo todo peculiar. E principalmente na África Ocidental essa influência se fez sentir, já que o “país dos negros”, à época da chegada do Islão, o que havia em termos de pensamento eram crenças firmemente estruturadas, como a dos lorubás fundadores do antigo reino de Ifé (século X) e que trouxeram para o Brasil os fundamentos da religião dos orixás” (Lopes, 1988, p. 40)

Mesmo o Islamismo encontrando resistências na África negra, houve uma forte abertura para o elemento religioso e um *status* social no fato da pertença a uma crença tão diferente e tão similar, o que permitiu o seu progresso. Na verdade o que permitiu a entrada no Islamismo na África foi a abertura de seus habitantes para o elemento religioso. Segundo Ferkiss (1967, p. 41-42), todos os

povos africanos demonstram uma religiosidade. Isto é tão comum que até os líderes marxistas, como por exemplo, Sékou Touré, afirma que sua opção política é diferente por ser africano por excelência e por não negar um Ser Supremo.

As religiões africanas são denominadas de animistas por darem personalidade espiritual não só aos seres humanos, mas a todos os objetos inanimados como pedras, árvores e animais. Os africanos crêem em espíritos e ainda que estes possam influenciar no cotidiano, mesmo sendo comandados por um Espírito Maior. A religião está muito unida à realidade cotidiana da tribo, não podendo existir uma sem a outra.

O Islamismo, mesmo que seja contrário à escravidão, não teve de seus missionários uma visão muito apreciável sobre as populações africanas. Segundo Gislene Aparecida dos Santos (2002, p. 53-54), Jean Léon L'Africain, e que era o muçulmano responsável pela transmissão de uma visão sobre os povos negros na Europa no século XVI, afirmava que os negros eram sem razão e animaiscos, não apresentando inteligência e nenhuma experiência. E ainda, não teriam noção de absolutamente nada do que quer que fosse, vivendo como “bestas, sem regras e sem leis” (*apud* Cohen, 1981, p. 24).

Mesmo com esta visão deturpada para alguns muçulmanos, para o africano, tornar-se muçulmano era questão de *status* social, pois,

“a islamização representou para o negro-africano um fator de ascensão social, de promoção, de prestígio, de conquista de igualdade. Pois segundo o texto corânico “os homens são iguais entre si como os dentes do pente do tecelão; não há diferença entre o árabe e o não-árabe, entre o branco e negro, a não ser o grau de sua crença em Deus” (N'goma, 1950, p. 339-340). Para os governantes, esta aceitação do Islã

representava, mais ainda, o ingresso na grande e prestigiosa comunidade internacional islâmica, a garantia de melhores negócios, principalmente com os países acima do Saara, e a aquisição, através da lei corânica, de utilíssimos conhecimentos jurídicos, notadamente nos campos do comércio e da propriedade” (Lopes, 1988, p. 43).

Esta realidade foi bem aceita também porque os praticantes da religião tradicional africana a viram como sendo uma preparação para o advento do islamismo nesta região da África. Temos notícias (Reis, 1986, 152-155) de que os Babalaôs³ costumavam orientar seus fiéis, de acordo com algumas interpretações, a iniciarem-se na religião islâmica. Isto porque entre outras semelhanças,

“(...) um itan (lenda) ligado ao jogo de ifá explicaria, a origem do ramadã. Diz ele que Nanã Buruku, a mais velha das divindades das águas, senhora das águas paradas, lodosas, lamacentas e mãe de todos os malês, segundo uma tradição ioruba, cairá doente. O jogo de búzios indicava que seus filhos deveriam fazer sacrifícios aos orixás, mas ao invés de dar de comer a eles, os filhos de Nanã alimentaram a ela todos os dias com mingau de milho. Ao final de trinta dias Nanã estava acabada e, prestes a morrer. Chamou então, seus filhos. Disse ela: ‘de hoje em diante/ quando cada ano se completar/ vocês devem passar fome por trinta dias. Não devem comer durante o dia nem tomar água’. Assim começou o jejum, os imalé não devem quebrar o jejum. Esta é a origem do jejum” (Lopes, 1988, p. 45-46).

Isto prova o poder que a incorporação dos elementos islâmicos na cultura iorubá teve, fazendo com que os seus adeptos agissem com tolerância e plasticidade. E por trás desta “generosidade” africana também se encontrava a

³ Esta palavra significa: “vidente, olhador, sacerdote de Ifá” É o mesmo que babalorixá, ou seja, “sacerdote nagô-queto” (Castro, 2005, p.164).

questão do poder, como vimos acima, pois os Babalaôs incorporavam a autoridade de duas religiões, a saber, a religião tradicional africana e a islâmica.

O que acabamos de ver, referente ao sincretismo das religiões africanas com a tradição islâmica, não aconteceu somente na África, mas está na própria origem do Islã, na Arábia. Aí existiram vários comportamentos que deixam entrever este o sincretismo de crenças. É o que procura mostrar Margoliouth (1929, p. 120) quando nos diz que

“O uso mágico dos textos do Corão está divulgadíssimo, e na verdade, já que para boa parte dos fiéis os textos do livro sagrado não têm nenhum sentido, não é fácil precisar onde acaba o uso religioso do mesmo e começa o uso mágico, mas à segunda categoria pertence, certamente, a prática de usar passagens corânicas como remédio: o paciente bebe a água em que se lavou um papel que continha tais textos ou engole o papel em que estão escritos”.

Este procedimento sincrético marcará profundamente a religião islâmica em África e na passagem da África para o Brasil. Na passagem da África para o Brasil a vida dos negros e negras islâmicos foi caracterizada pela escravidão. Tal processo foi

“sob todos os aspectos, algo extremamente desumano e cruel; tanto pelas torturas físicas e psicológicas quanto pela dureza do regime de trabalho; tanto pelo aviltamento moral insidioso, minando a vontade do escravo, quanto pela intenção deliberada de fazê-lo perder seus laços familiares, de amizade, religiosos, sua identidade enfim” (Lopes, 1988, p. 47).

É com esta dor, com a mistura de seus valores culturais e com o orgulho de pertencer a um grupo especial por serem islâmicos que milhares de negros e negras foram arrancados de suas terras para áreas distantes e desconhecidas do planeta. Eles traziam consigo somente a força da resistência de sua identidade. Os povos islamizados quando trazidos de suas terras para o Brasil continuaram as adaptações no Islã. Desta vez era a força da escravidão que obrigaria os escravos a criarem um islamismo afro-brasileiro. Porém, os elementos básicos desta se manteriam inalterados. Somente se esperava a oportunidade para manifestar a força de sua fé na busca pela sua participação na sociedade. A revolta dos malês, que encerra as revoltas urbanas na Bahia, coloca em prática tudo o que foi lido e rezado em meio a dor de se ser escravo. A oração dos malês é um clamor por justiça, liberdade e cidadania que sobe aos céus. Alah responde a esta oração manifestando o seu desejo em relação às pessoas que lhe dizem ser fiéis. “Alah jamais deseja a injustiça para a humanidade” (Cf. Alcorão Sagrado 3, 180). Alah é misericordioso e defende os seus fiéis.

2.3 Negros islamizados no Brasil

A presença islâmica em terras de Santa Cruz não se deu de forma pura e nem podia sê-lo, uma vez que teve que sofrer adaptações entre os seus adeptos escravizados que também não dispunham de tempo livre para as suas obrigações religiosas. No Brasil os povos muçulmanos procedentes da África tiveram que reinventar sua cultura de fé. Se na África o islamismo negro já era diferente do originário na Arábia, no Brasil sofreu outras sérias influências, recebendo nomes de “religião dos alufás”, e culto “mussurumim” ou “malê” – nomes estes que

genericamente tornavam os negros islamizados conhecidos. Sempre que lhes permitiam suas condições de vida, os preceitos islâmicos eram observados. Isto comprova uma adaptação das práticas islâmicas ao novo mundo hostil, intolerante e por isso, discriminatório. Daí podemos confirmar a idéia de que

“as condutas culturais são constantemente elaboradas e reelaboradas, são múltiplas as metamorfoses da cultura porque as condições históricas e sociais de produção e re-produção culturais são extremamente diversificadas. O que significa, também, que não há produções (...) religiosas e sociais que não sofram constantemente novas simbolizações e novas práticas sociais” (Lobo, 2001, p.22).

Esta referência teórica pode nos remeter às realidades islâmicas vivida pelos negros e negras islamizados, uma vez que os mesmos tiveram que se adaptar às exigências decorridas da posição social que ocupavam. Mesmo assim, encontravam espaço para a realização de suas práticas religiosas. Segundo João José Reis, os malês, na tentativa de reorganização de sua vida religiosa em terras estranhas,

“procuraram (...) guardar seus hábitos alimentares e celebrar com ceias as datas relevantes do calendário muçulmano (...) As ceias funcionavam como cerimônias comunitárias, expressão de solidariedade e identidade grupais. Além de comunhão na fé, o repasto ritual alimentava projetos de independência e rebeldia” (Reis, 2003, p. 232).

Na África, os povos islâmicos tinham postura de pessoas importantes, considerando-se muitas vezes superiores às outras que pertenciam às religiões tradicionais. No Brasil eles não se portaram de maneira diferente. A informação

que temos é de que os negros islâmicos consideravam o título de malê como algo honroso e de prestígio. E que o modo arrogante como se comportavam fazia parte do estilo de demonstrar poder nas relações cotidianas, provocando acirramento dos ânimos entre os próprios malês e os demais africanos. Fazer “opção pelo Islã, ser malê representava a melhor forma de vencer ou pelo menos desafiar, aqui ou no outro mundo, o senhor branco” (Reis, 2003, p. 249). Ser islâmico era por natureza, uma afronta ao sistema de escravidão que era predominantemente católico.

Sobre os povos islâmicos que para cá foram trazidos interessa-nos a referência sobre a revolta dos malês, pois sua forte caracterização religiosa, envolve ainda aspectos de ordem políticos e étnicos. Isto também para mostrar que a religião islâmica possui uma grande relação da vida com a fé.

A palavra malê vem do iorubá imalé, ou fon, que significa muçulmano (Monteiro, 1987, p.19). Portanto, malês eram os seguidores da religião muçulmana, também conhecida por Islã, fossem eles escravos ou negros libertos, africanos ou brasileiros, provenientes de qualquer parte de África. Pode-se ainda, afirmar que a palavra malê não designa nenhum povo ou nação, mas um conjunto de pessoas, de diversas origens étnicas, que seguiam a religião islâmica. Havia entre os malês, uma predominância de iorubás ou nagôs, vindos da África Ocidental, principalmente da Nigéria “que foram os negros fulos que comumente se chamou de filamim, e os tapas, mas foram os hauçás que se destacaram nas grande revoltas, embora a luta incluísse grupos de raças nagô, jeje, minas, benim, mundubi, calabar, fulas e de tantas outras de menor densidade” (Monteiro, 1987, p. 20).

A escravidão havia tirado destes povos o que possuíam de mais essencial: a liberdade de expressão. Os escravos tinham, muitas vezes, que inventar uma prática externa para satisfazer a sociedade à qual estavam acorrentados. O que sabemos de alguns muçulmanos é que externamente eram católicos, mas internamente, eram da religião de Alah, inclusive, sendo batizados e trazendo nomes do calendário cristão (Moura, *apud* Lopes, 1988, p.49).

Mas, mesmo com a tentativa de se fazer esquecer a cultura negra islâmica, ficou como que impregnado nas expressões culturais dos afro-descendentes a marca de um povo que religiosa e culturalmente marcou a face deste país, como por exemplo,

“(…) o hábito de portar orações escritas encerradas em breves e escapulários para evitar o mal: o uso de anéis de metal branco (alumínio, etc.) que inclusive eram um distintivo dos revoltosos de 1835; certas crenças ligadas à água (“água não se nega a ninguém”) e ao vento (“cuidado que pode dar um vento”); o turbante e as chinelas de ponta virada do traje de “baiana de beca”, talvez outras manifestações da iconografia popular em que a lua crescente aparece com frequência; talvez alguns rituais do “chamado candomblé”; o “arroz de haussá” da culinária baiana; a s expressões fula e mandinga” (Lopes, 1988, 72).

As populações dos afro-descendentes que sofrem discriminações sociais e raciais podem encontrar nos povos Malês pistas de indicação para ousarem e criarem uma identidade forte capaz de forjarem alternativas às realidades de exclusão. A religião muçulmana como patrimônio cultural dos povos africanos aqui escravizados apresenta forte potencial de resistência e de organização social. Isto por que, os escravos

“corriam para o Islã em busca de conforto espiritual e esperança. Precisavam disso para pôr alguma ordem e dignidade em suas vidas (...) os textos corânicos os atraíam pela simpatia ali encontrada em relação ao homem discriminado, exilado, perseguido e escravizado. Eram textos protetores, textos libertadores (...) O Islamismo (...) foi e continua a ser uma religião atraente para os subalternos sociais devido à mensagem fortemente crítica das injustiças sofridas pelos que o seguem” (Reis, 2003, p. 237).

Por isso, populações negras muçulmanas, em terras brasileiras, nos ensinam a organização social aproveitando o nosso potencial cultural usando-o a favor da resistência contra a discriminação racial. O ICSB pratica esta postura quando, na tentativa de resgate da cultura africana, procura ler e interpretar a contribuição crítica destes povos à luz da cultura afro-brasileira. Se o Islamismo com sua proposta crítica frente às realidades provoca a resistência e a luta, na atualidade os grupos de consciência negra e de busca da cidadania devem procurar nesta experiência a força da memória revolucionária para a reconstrução da identidade afro-brasileira na luta contra a discriminação racial.

2.4 O Islamismo como coesão social na resistência afro-brasileira

Desde que os colonizadores aportaram na América Latina se fez sentir a resistência dos povos nativos. Mesmo que encontremos relatos de dizimação de populações inteiras (Galeano, 1983, p. 49-51), também temos notícias da resistência dos nativos. Por meio de Alfred Metraux (1979, p. 175 -195), sabemos que os indígenas não receberam a destruição do seu universo simbólico passivamente. Pois,os

“movimentos messiânicos representam [...] um fenômeno particular de aculturação. Ocorrem no momento crítico em que determinada população se sente incapaz de sustentar a ruína ameaçadora e angustiante. A revolta messiânica é, sem dúvida, a mais perigosa e irrazoável solução que um povo pode adotar quando as vicissitudes históricas o forçam a essa alternativa. A outra seria resignar-se à mudança”(Metraux, 1979 p. 195).

Os povos africanos aqui escravizados se inserem nesta tradição de resistência contra os maus tratos sofridos por causa das estruturas da escravidão. Por isso, se faz importante salientar que mesmo que as populações negras fossem escravizadas em terras brasileiras, sabemos que as mesmas não recebiam os maus tratos passivamente (Moura, 2004, p. 7- 8). Temos conhecimento que aconteceram muitos levantes e reações de resistência negando a instituição da escravidão (Reis, 1988, p. 87 – 140).

A América Latina é um dos espaços por excelência da resistência dos povos oprimidos, que encontraram no universo simbólico da religião a força para reorganizarem suas sociedades em terras estranhas. Daí que é bom explicar que a presença negra neste continente fez foi somar forças de resistência com os povos nativos também explorados. A situação de solidariedade na resistência indígena e negra é tão forte que na atualidade é impossível pensar cultura afro-brasileira sem as influências diretas da cultura indígena deste país. “As vias de intercâmbio entre negros e índios é tão evidente que, ainda hoje, em comunidades remanescentes de antigos quilombos, não saberemos onde termina o quilombo e começa a aldeia” (Moreira, 2005, p. 14).

A religião foi a maneira mais conhecida que os africanos e africanas escravizados encontraram para resistirem à escravidão. Pois a religião apresentou-se como a possibilidade de se refletir classe e etnia numa combinação “crítica da função social e significado das mesmas na vida de seus adeptos” (Reis; Silva, 1989, p. 112). E é a criticidade que dá força e oferece estímulos para que a fé refletida torne-se atividade revolucionária que conteste a dominação, escravidão e marginalização das comunidades africanas e afro-descendentes. Tanto o Islamismo com as leituras, mais conhecimento e divulgação dos preceitos islâmicos assim como o Candomblé e o catolicismo com suas maneiras de organização por irmandades serviram à causa dos escravos, ora dando força para manter o domínio dos brancos sobre os negros, ora como reação à escravidão criando espaços de resistência e de luta. A religião tornou-se instrumento de luta e de resistência expondo que a fé também poderia ser utilizada pelos escravos como meio de libertação.

Se a religião podia se tornar aliada dos escravos isto ocorria por causa da estruturação social que começa a ruir. O espaço dos brancos começava a se tornar ameaçado pela inteligente organização dos escravos e escravas. Isto explica que a sociedade pode ser arquitetada, ou seja, os povos escravizados começavam a se organizar e a pressionar a sociedade forjando espaços para a criação de uma sociedade mais justa, menos discriminadora.

A sociedade refletindo a religião de seus membros e vice-versa, tem a possibilidade de dar oportunidades aos mesmos de se organizarem e como tal, darem uma face específica à realidade a partir de seus anseios. São, portanto, as aspirações de seus membros que permitem às acomodações sociais para que

cada sociedade seja aquilo que é. E isto não acontece sem conflitos. Por isso, é necessário que as minorias se imponham para que os seus direitos sejam reconhecidos.

E após esta acomodação social com as conquistas das minorias, vemos a sociedade colocar-se como entidade superior, sagrada, deusa, acima de tudo e todos, na ordem de

“poder, enormidade, autoridade e às vezes, grandiosidade. Ela consagra líderes e destrói inimigos. Requer sacrifício, dedicação e subordinação de seus membros, mas é também a fonte do poder e do entusiasmo. Tudo o que sabemos[...] é aprendido em sociedade, e nossa relação com os símbolos religiosos simplesmente espelha aquelas relações sociais [...] Uma sociedade é um sistema de ordem, cujo oposto é o caos”. (Paden, 2001, p. 65-66).

Portanto, as comunidades afro-descendentes poderão, com base em seu universo cultural e social, recuperar a sua dignidade e a auto-estima que as conduzirá a ocupar o devido lugar nesta mesma sociedade, reelaborando as suas próprias estruturas sociais. É a partir da reorganização do seu espaço enquanto assimilação de sua cultura e prática social, que as comunidades afro-brasileiras terão em suas mãos o poder para se imporem à uma sociedade que as discrimina e as exclui.

Quando os grupos sociais sentem-se oprimidos e excluídos da vida social, experimentam a desordem e o desequilíbrio social. Então, é necessário reorganizar a sociedade. E para isto se apela para os elementos religiosos, mais precisamente para uma memória e interpretação dos mitos.

A religião islâmica é uma instância eminentemente social e política. Toda a simbologia religiosa tende a levar a pessoa fiel para um relacionamento social mais elevado buscando o bem da sociedade e o seu crescimento. Isto porque o Islã além de uma religião “será também uma organização política e um mundo cultural [...]” (Jomier, 1992, p. 159). O Islamismo foi para os negros e negras marginalizados uma porta aberta, um local de chegada e de partida. A solidariedade que figura como uma das expressões do Islamismo permitiu que surgisse uma comunidade reconciliada, onde ninguém deveria se impor sobre os outros (Ibarrondo, 2004, p. 73).

As comunidades que se vêem marginalizadas buscam nos deuses a força para resistirem à pressão dos poderosos. Fazem representações sociais de seus deuses. E então, se “agrupam em torno dessas representações, isto é, de seus mitos, dogmas e ritos” (Teixeira, 2001, p. 257). Estes elementos das religiões se apóiam mutuamente, criando uma relação íntima da pessoa crente com a entidade transcendente.

Para entendermos a relação da religião com a sociedade criando coesão social utilizaremos os conceitos de divisão social do trabalho e natureza religiosa da sociedade, ambos conceitos elaborados por Émile Durkheim.

A idéia principal do conceito de divisão social do trabalho, dentro da concepção durkeimiana, baseia-se na concepção de que a existência da sociedade passa pela necessidade da coesão social. A divisão social do trabalho permite que a sociedade se apresente de forma orgânica, ou seja, os indivíduos se relacionam entre si manifestando a sua colaboração de uns para com os outros. Durkheim exemplifica esta organicidade afirmando que

“[...] buscamos entre nuestros amigos las cualidades que nos faltan, porque uniéndonos a ellos, participamos en cierta manera de su naturaleza y nos sentimos entonces menos incompletos. Fórmense así pequeñas asociaciones de amigos en las que cada uno desempeña su papel de acuerdo con su carácter, en las que hay un verdadero cambio de servicios. El uno protege, el otro consuela, éste aconseja, aquél ejecuta, y es esa división de funciones [...] esa división de trabajo la que determina tales relaciones de amistad [...] vémonos así conducidos a considerar la división del trabajo [teniendo como] su verdadera función [...] crear en dos o más personas un sentimiento de solidaridad” (1982, p. 75).

Pode-se, por tanto, afirmar que em Durkheim a divisão social do trabalho garante um consenso social de mútua colaboração. Isto cria uma solidariedade, denominada de orgânica, pois uma sociedade mesmo apresentando uma multiplicidade de funções corporativas, cada qual tem sua função e age de forma independente em relação aos outros organismos sociais. Esta atividade das funções corporativas que se expressam de forma ampla, organizada e com permissão do conjunto social cria a coesão por meio da solidariedade entre as pessoas e associações.

Ao apresentarmos as reflexões de Durkheim referentes à divisão social do trabalho, não queremos fazê-lo enquanto análise de produção ou reprodução de matéria-prima, mas relacionar esta mesma divisão aos diversos modos das pessoas serem solidárias em uma sociedade. A sociedade para existir necessita da coesão, sendo a prática da solidariedade social que conduz à organização da mesma.

Nos estudos realizados por Durkheim sobre a natureza religiosa da sociedade, o mesmo se dedica a analisar as formas mais elementares da vida religiosa por serem estas que marcam a estrutura de todas as tradições religiosas. É o que se possui de essencial nas mesmas tradições religiosas. Isto é, o que as faz verdadeiras, uma vez que do ponto de vista da sociologia, não existe religião que não o seja. “Todas são verdadeiras à sua maneira. Todas respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana [...] Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas” (Durkheim, 1989, p. 31). Para Durkheim uma religião é verdadeira quando cumpre a sua função de responder às necessidades da coletividade.

Para explicar a relação religião/ sociedade, Durkheim se utiliza da imagem do totem, elemento das formas elementares da vida religiosa. O totem pode ser um objeto, antepassado, planta ou animal (Durkheim, 1989, p. 139 – 296). Nas representações religiosas de uma sociedade o totem assume aquela realidade vivida no cotidiano de determinada sociedade. As manifestações totêmicas apresentam-se com uma força incrível, dando unidade às suas formas heterogêneas. Esta força (mana, orenda, wakan...) é um poder impessoal presente em tudo, mas que não se identifica com nada e não é propriedade de ninguém. Não se esgotando em ninguém e em nenhum tempo ou lugar específico. O mesmo poderá ser representado por algum objeto, mas não é confundido com a coisa impregnada de sua simbologia. É um poder “[...] impessoal, sem nome, sem história, imanente ao mundo, espalhado em quantidade numerável de coisas” (Durkheim, 1989, p. 240).

As características do totem representam a organização social. A relação dos grupos sociais com o totem manifesta o “termômetro” da sociedade, pois esta é representada na influência do totem sobre a coletividade. Por exemplo, o totem além de sua identificação social com o grupo, possui também um poder mágico-religioso. Aliás, é este poder que o torna tão influente na sociedade fazendo-o exercer tamanha influência sobre as relações das classes sociais. Nos rituais religiosos o totem adquire caráter sagrado, separando os aspectos da sociedade, que entra em contato com ele, em sagrado e profano. Os aspectos sagrados são as fratrias e grupos de homens adultos pertencentes ao referido totem. Já os aspectos profanos dizem respeito a outras fratrias, às mulheres e às crianças. É a representação de uma sociedade e uma religião excludentes, machistas e patriarcais.

A religião se torna concreta nas expressões da sociedade. Mesmo que haja uma participação coletiva, fica explícito o lugar ocupado pelos indivíduos nos rituais, reproduzindo assim, a sua relação estratificada naquele grupo social.

O totem expressa uma força simultaneamente física, pois manifesta coerção, agindo de forma mecânica, e força moral, uma vez que impõe respeito e obrigações morais. Também se entende que o totem simboliza o deus totêmico pela expressão de poder e de força social representada no mesmo. Se o totem representa as duas esferas de compreensão (o deus totêmico e a sociedade), logo, o Deus do clã é o próprio clã. A sociedade e a religião se encontram novamente exercendo influências sobre os diversos grupos daquela sociedade. A força exercida pelo deus totêmico é a da própria sociedade, pois esta é superior aos indivíduos e estes crêem depender da mesma e dela receber sua força. Isto é

religião! A religião, para Émile Durkheim, se apresenta, então, inserida no contexto direto da sociedade. A religião é a própria sociedade. A sociedade caminha adequadamente, a religião também caminha. E o sentido inverso também é real. Ambas exercem força, poder e vitalidade sobre as pessoas e ainda, têm caráter moral capaz de aplicar sanções e prêmios aos indivíduos e aos grupos sociais a fim de servir de exemplo para os demais membros da sociedade. A partir dos conceitos de Durkheim podemos conjecturar que as mudanças sociais somente serão possíveis pela ação da coletividade. Pois, para que a mesma ocorra há a necessidade dos indivíduos e dos grupos sociais estarem coesos, pressionando a sociedade na criação de mentalidades novas e de oportunidades para as mudanças necessárias. Daí a importância do resgate da funcionalidade dos aspectos libertadores das consciências nas tradições religiosas, que uma vez presentes na consciência social, tornam-se meios capazes de produzir a construção da cidadania.

A religião islâmica é por excelência uma profissão de fé na sociedade. Isto é tão expressivo que na tradição islâmica os muçulmanos procuram Deus na história. Seus textos sagrados – Alcorão, principalmente – provocam uma entrada radical que na prática desta fé tudo deve ser permeado pela presença de Allah.

Todo crente muçulmano deve ter como prioridade a criação de uma comunidade alicerçada na justiça em que seus membros, principalmente os mais indefesos, possam ser tratados com respeito. Logo, os negócios do Estado não seriam um desvio da espiritualidade, mas a concretização daquilo que Deus deseja para a comunidade islâmica. O crente muçulmano teria que resgatar a história. Na prática política o muçulmano sente Deus e favorece à ação efetiva do

mesmo nas vias do cotidiano. Por isso, os assassinatos políticos, as guerras civis, as invasões, ascensões e quedas de dinastias islâmicas compõem assim este ideal de sacralização histórica realizado pelo Islamismo (Armstrong, 2001, p. 9-10). Para os negros malês, esta dinâmica religiosa que envolve o cotidiano está claramente resolvida, pois lutar por liberdade da escravidão tem o mesmo peso e caráter que fazer as orações diárias. Os malês, como veremos a seguir, encontravam nos textos sagrados força para lutarem contra a escravidão. Não tinha como separar, na fé islâmica, a fé da prática cotidiana. No Brasil, por exemplo, isto se tornou muito evidente na revolta dos malês. O estado de escravidão e a subjugação dos povos africanos e afro-brasileiros islamizados ao poder provocaram uma “explosão” de sentimentos revoltosos, motivados pela prática orante do Alcorão Sagrado (Reis; Silva, 1989, p. 110).

2.4.1 A Revolta dos malês: religião e construção social da realidade

A revolta do malês, datada de 25 de janeiro de 1835, “foi uma tentativa, organizada por negros africanos, em grande parte ou pelo menos em sua liderança, muçulmanos, de tomar a cidade de salvador” (Salles; Soares, 2005, p. 83).

O levante dos malês tinha sido organizado para o dia 25 de janeiro porque neste dia acontecia em Salvador a Festa de Nossa Senhora da Guia, na Igreja do Bonfim. Naquele tempo a Igreja do Bonfim ficava como que fora da cidade de Salvador, onde as pessoas para se dirigirem para lá deveriam ir na véspera e voltar no dia seguinte. Na intenção dos malês a tomada seria do centro da cidade para os arredores da mesma conseguindo assim, a adesão dos outros escravos. A

organização desta luta foi minuciosa, demonstrando forte senso de estratégia bélica.

A revolta dos malês foi a última tentativa de revolta urbana realizada pelos escravos em Salvador e uma das melhores organizadas. A mesma só não se realizou como planejada porque foi denunciada por uma companheira de um dos participantes da referida revolta. O liberto Fortunato percebeu que havia muita movimentação de negros procedentes do recôncavo bahiano, em várias embarcações. O mesmo procurou escutar as conversas e conseguiu entender que os negros estavam organizando uma guerra. Fortunato levou a informação a sua esposa Guilhermina e a seu antigo senhor que não lhe deu crédito. Porém, na casa de Guilhermina chega Sabina, uma negra que possuía um companheiro militante na revolta e que confirmou o acontecimento para o dia 24 de janeiro pela madrugada. Guilhermina levou a notícia a um vizinho branco que a levou a sério e fez a denúncia à polícia que tomou as providências dando alerta geral nos quartéis e reforçando a vigilância, inclusive no mar para que fosse evitada fuga por este caminho. O próximo passo foi a investida da polícia aos locais denunciados. Aconteceram sérios confrontos entre a polícia e aquelas pessoas que foram encontradas em reuniões, conforme as denúncias nos locais indicados. “A polícia derrubava portas de quartos, casas e lojas quando não era atendida e, uma vez dentro, arrombava caixas pertencentes a seus moradores” (Reis, 2003, p. 430). Como reação, “os revoltosos optaram por um enfrentamento quase clássico, de combater somente as forças organizadas para com batê-las” (Reis, 1986, p. 105). Isto é, “os africanos correram e lutaram através das ruas de Salvador sem descanso durante mais de três horas” (Reis, 1986, p. 106). Na visão do Pe.

Etienne Ignace, “era uma luta feroz, lutavam sem desassombro enfrentando o inimigo com foices, facas, ferros e até mesmo cassetetes” (*apud* Monteiro, 1987, p. 59).

Na revolta dos malês encontra-se expresso uma troca de lugares e uma proposta de cidadania para as populações africanas e afro-descendentes escravizados. Os revoltosos queriam construir uma sociedade onde se vislumbrasse uma realidade social nos moldes islâmicos em que os marginalizados pudessem ocupar os lugares até então ocupados pelos ricos e brancos. Havia até a intenção de fazer uma mulher a dirigente deste novo califado baiano. A escolhida foi Luiza Mahim que representava a força da mulher nos ideais libertários da revolta dos malês. Luiza Mahim reunia em sua pessoa as qualidades de “altiva, geniosa, insofrida e vingativa”. Ainda, segundo Antônio Monteiro (1987, p. 47), “para o seu povo, os malês, Luiza Mahim era a *bei*, a líder de todo o movimento, em que se depositavam a confiança da esperança revolucionária. Ela seria a ‘Presidente’ da Província”.⁴ Quanto a esta possibilidade, João José Reis enxerga pouca chance de ser verdade, pois Luiza Mahim figura muito mais como uma lenda do que como realidade. As notícias que se tem desta mulher são cercadas de mistérios e fantasias. João José Reis, que é a maior autoridade para falar sobre Luiza Mahim, nos diz que nenhuma mulher com este nome “foi incluída em quaisquer das listas de presos por envolvimento no levante” (Reis, 2003, p. 301).

⁴ Ver texto sobre Luiza Mahim e seu envolvimento com a comunidade islâmica in: Schumacher e Brazil. Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade-biográfico e ilustrativo. Rj: Zahar, 2000, p. 346.

Para nós fica de Luiza Mahim um símbolo que reforça a luta das mulheres negras do Brasil por sua dignidade de ser humano contra as forças da discriminação e marginalização sofrida enquanto classe e indivíduo étnico. Mesmo que nas histórias dos povos negros sempre sobressaíam as figuras dos homens, é importante resgatar a presença feminina como componente desta história de libertação.

O desfecho histórico desta revolta foi “o massacre de pessoas envolvidas nas revoltas, a deportação de escravos revoltosos e a volta para a África de negros muçulmanos que haviam conseguido a carta de alforria” (Krausen, 2005, p. 34), bem como, “a intensificação da vigilância senhorial e do poder público sobre escravos e libertos” (Salles; Soares, 2005, p.85).

Com este sistema de repressão notou-se uma ausência da presença islâmica em Salvador e no resto do país, intimidando os rebeldes em potencial. “Mas isso não significou a acomodação absoluta dos africanos. A tradição de rebeldia deixava de se expressar em ações coletivas espetaculares, mas permanecia marcando as relações senhor-escravo, a vida cultural e, de um modo geral, o cotidiano dos africanos no Brasil. O fim das rebeliões não seria o fim da resistência” (Reis, 1986, p. 284).

O fato de hoje não termos uma presença negra islâmica na sociedade brasileira deve-se ao fato de que tudo o que lembrava a vivacidade e resistência dos negros foi destruído após a revolta ter sido sabotada (Reis, 2003, p. 548-549). Houve, após a revolta dos malês, a tentativa da sociedade em esquecer todas as coisas que lembrassem este povo e sua religião. Houve uma verdadeira limpeza para que o passado de tais grupos étnicos muçulmanos fosse esquecido.

A revolta dos malês traz consigo a consciência de que quem constrói a sociedade são as próprias pessoas. Não se pode delegar a outras instâncias esta ação. Mesmo que muitos africanos e afro-brasileiros encontrem na religião uma força contra a discriminação racial, esta não ocupava os seus lugares na prática social. A construção de uma sociedade menos discriminatória e participativa é resultado do empenho e resistência da comunidade. Nada acontece no vácuo ou as pessoas encontram pronto. Peter Berger e Luckmann (1973, p. 11), nos fazem entender que a realidade social é construída pelas pessoas no cotidiano de suas relações. Por isso, é possível captar a motivação que levou a comunidade islâmica a se organizar e buscar, por conta própria, o seu lugar na sociedade, uma vez que os espaços em vigência os mantinha como pessoas escravizadas.

Isto nos permite entender que a sociedade com suas leis está a serviço das pessoas e que as mesmas, com suas exigências epocais fazem surgir normas que melhor se adequem à convivência social. Daí pode-se dizer que “a sociedade é um produto do homem [...] o homem é um produto da sociedade [...] não pode existir independentemente da sociedade” (Berger, 1985, p. 15). É o ser humano que forja a realidade na qual está inserido. Portanto, uma realidade de opressão poderá se transformada numa realidade de libertação se as pessoas se unirem e juntas buscarem o seu espaço, como foi o caso da revolta dos malês.

O motivo de termos abordado a revolta dos malês neste trabalho é a força de sua atualidade nas lutas dos pré-vestibulares para afro-descendentes. Esta revolta contém em seu interior o poder da religião, a consciência ideológica da negritude e o desejo de ocupação das instâncias de atuação social. Mostra-nos também o poder que a religião apresenta quando as pessoas marginalizadas se

apropriam de seus textos sagrados e os lêem a partir de sua realidade de sofrimento procurando respostas para a conquista da libertação desta mesma. Os atos de ler e escrever não só possibilitam a compreensão de símbolos, mas poderá também ajudar às pessoas a refletir sobre sua situação social e procurar saídas para as crises.

A religião serviu para sustentar a rebeldia popular e dar suporte para a contestação. Na religião dos negros malês encontramos um importante fator de coesão social que resultou na revolta contra o sistema de escravidão imposto a estes (as) filhos (as) de Alah. Aqui nós temos uma das mais belas alianças entre o povo e a religião como mobilização revolucionária. É desta forma que se processa a cidadania das populações afro-descendentes marginalizadas. A cidadania das comunidades afro-brasileiras na atualidade poderá se processar, a exemplo dos malês, a partir da solidariedade étnica e religiosa que naquela época teve uma forte influência sobre o fator classe social. Pois, o que permitiu que africanos distintos se unissem numa luta por liberdade foi a triste sorte comum da escravidão. A fé islâmica se impôs com um “não” à situação de rebaixamento a que foram reduzidos os povos africanos. O Islamismo torna-se, então, um grito de guerra e de contestação às estruturas da discriminação racial (Genovese, 1988, p. 282).

No entender de Clóvis Moura a aliança entre fé e luta social encontrada na organização dos malês demonstrou que mesmo uma religião com função social controladora num lugar, em uma outra realidade poderá converter-se em meio eficaz de transformação social. O Islamismo

“que havia penetrado na África Negra em ondas a partir de 620, tinha, como era evidente, a função de controle social das populações dominadas (...). Como explica-se, pois, a modificação sociológica do Islã Negro no Brasil, que se transformou de elemento de ‘controle social’ em elemento de ‘mudança social’? Como se situar a mesma ideologia religiosa, com os mesmos elementos de fé, em um e outro caso? O problema do ‘infiel’ aqui está subordinado a outro sistema de estratificação e divisão de classes, pois o branco, ao tempo em que era católico, isto é, representante de uma religião contrária, era ao mesmo tempo, o opressor social, o senhor de escravos. Somam-se assim, elementos que transformaram o islamismo negro em uma ideologia que unificava o oprimido nos três planos: no social, no racial e no religioso” (Moura, 1981, 61-62).

A Revolta dos malês ensina às comunidades afro-descendentes a conquista da cidadania por meio da fé, da conscientização e luta por direitos de igualdade na sociedade. Com a Revolta dos Malês nós podemos aprender que a conquista da cidadania pode se realizar através dos mecanismos dispostos na sociedade para a maior conscientização e organização popular que a nosso ver são os atos de crer, ler e escrever. Estes três elementos, presentes na sociedade discriminatória, podem ser transformadores e fundamentais no processo de construção da identidade afro-brasileira, pois nos remetem a um passado de luta e de resistência da comunidade africana em sua busca por melhor participação na vida de uma sociedade discriminadora.

Assim, como a função social do Islamismo foi readaptada no Brasil pelos povos africanos, passando de religião controladora social a motivadora de mudança social, estes elementos (crer, ler e escrever) poderão servir para reverter a situação dos povos afro-brasileiros na atualidade. As armas usadas para empurrar as populações afro-brasileiras para as favelas e regiões mais afastadas

dos centros do poder, são as mesmas que poderão ser utilizadas por estas populações para a conquista de sua participação na cidadania da sociedade.

2.4.2 Crer, ler e escrever: o protesto negro

Pensamos ser importante fazer a passagem deste capítulo para o seguinte com este item por envolver aqueles elementos que estiveram na base da organização da revolta dos malês. Portanto, tentaremos fazer a conexão com o tema crer, ler e escrever relacionando-o com a experiência de busca de cidadania contra a discriminação racial do ICSB.

O comportamento das pessoas que professavam a fé islâmica era diferente da maioria dos outros escravos. Os muçulmanos por saberem ler e escrever tinham uma postura mais crítica diante de sua posição de escravos (Lopes, 1988, p.49). Conta-nos Nina Rodrigues (1977, p. 56) que os povos nagôs que sabiam ler e escrever e faziam parte da insurreição malê, não davam a mão a apertar, nem se relacionavam bem com os outros negros que não o fossem de seu grupo religioso. O fato de estes negros saberem ler e escrever apresentava maior possibilidade de se organizarem e terem a auto-estima mais elevada que os demais. Eles não se deixavam rebaixar. Conheciam o seu verdadeiro lugar na sociedade e sabiam que este lhe tinha sido tirado. Por isso, lutaram para conquistar o seu espaço. Para as comunidades negras atuais o exemplo dos malês se afirma como importante sinal para se ter orgulho negro e auto-estima elevada (Lopes, 1988, p. 72).

Numa realidade social em que o índice de analfabetismo era altíssimo entre os senhores e senhoras da corte, descobrir negros e negras que sabiam uma escrita especial era algo extraordinário para uma organização de resistência. Por meio desta escrita poderia haver uma comunicação nunca pensada pelos senhores do poder. A força da fé aliada à escrita e leitura era capaz de revolucionar a vida destas pessoas envolvidas na trama comum de escravidão e dominação para se chegar à conquista da cidadania.

O que mais nos impressiona na revolta dos negros e negras malês é sua organização e o grau de entendimento pela escrita e leitura em árabe quando na época se considerava as populações negras trazidas da África como boçais, ou seja, grupos que não sabiam ler ou escrever. Na verdade o termo boçal indicava um escravo, na sua maioria, que não sabia ler ou escrever o português. “O significado genérico da palavra era o de pessoa inculta, rude, não educada. Essa associação entre boçalidade e africanidade era um dos pilares na justificativa moral da escravidão brasileira e na afirmação de uma pretensa superioridade do homem branco” (Salles; Soares, 2005, p. 84). Mas, com os malês foi diferente. Esta teoria que nivelava todos os escravos à condição de boçais foi questionada. Pois “a sofisticação do levante era demonstrada por seus planos detalhados e, principalmente, pela apreensão de material escrito, em árabe, com os revoltosos” (Salles; Soares, 2005, p. 85). Estes escravos estavam organizando muito mais do que uma simples revolta. Eles tinham a consciência de seu estado social e que fariam tudo para se libertarem deste estado de subalternos, recuperando a sua verdadeira dignidade.

Nos escritos do Alcorão, as populações negras islâmicas descobriram a força para a sua luta contra a discriminação. Enxergaram a exigência da organização para a libertação exigida nos textos sagrados. Alah não tolerava que seus seguidores fossem escravizados. Daí é possível entender o motivo pelo qual houve uma auto-afirmação dos negros muçulmanos enquanto pessoas que tinham uma mente crítica diante da escravidão. Estes muçulmanos envolvidos na revolta dos malês e que sabiam ler o Alcorão Sagrado descobriram e afirmaram por meio da luta e resistência "que nenhum homem se torna propriedade de outro a não ser que queira, e que o ideal da escravidão jamais pode ser atingido, por mais que se castigue o corpo e se atormente o espírito" (Genovese, 1988, p. 399).

O fato destes escravos saberem ler e escrever favoreceu com que estes grupos, antes separados por etnias, agora se unissem para conquistar a vitória sobre a escravidão utilizando-se de uma força que ultrapassava as convicções religiosas, o estado de escravidão. Houve como que uma solidariedade étnica em torno da conquista da cidadania. E para isto se usou o caminho da religião. Com base nesta afirmação podemos afirmar que o Islã "foi um meio de solidariedade inter-étnica (...) fator de mobilização, criou uma representação para além da escravidão e foi um elemento catalisador para os rebeldes" (Costa, 2002, p. 191). Isto é, o que provocou a organização da revolta foi a "luz" lançada pela fé islâmica sobre a situação de escravidão. Esta "luz" permitiu uma descoberta favorecendo com que pessoas de etnia diferentes se unissem para além de sua fé e, por meio de um elemento de coesão, se juntassem e lutassem por aquilo que lhes era de direito, a liberdade para a prática da cidadania.

A referência à revolta dos malês nos permite observar a estreita relação da religião com a busca por cidadania a partir da consciência do lugar do negro na sociedade. Esta consciência se dá por meio do desejo de liberdade, motivado pela leitura do Alcorão e práticas de escrita em árabe. Quando as pessoas têm acesso a uma educação libertadora existe a possibilidade das mesmas despertarem para a sua condição social e procurar modificá-la, ampliando seu espaço de participação social.

O ICSB ao propor seus projetos educativos deseja retomar a rebeldia dos malês que se utilizaram da fé, leitura e escrita para questionar a realidade de escravidão e buscar o seu lugar como sujeitos da conquista da cidadania. Se na revolta dos malês a motivação maior era a religião islâmica com nuances africanas que os impulsionou, na experiência do ICSB contra a discriminação racial são usados os referenciais das religiões de matrizes africanas.

A educação proposta às comunidades afro-brasileiras, pelos cursinhos pré-universitários em geral, contempla a realidade dos antepassados africanos onde é possível se verificar a importância dos mesmos e sua participação na elaboração social da cultura brasileira. É importante salientar que estes antepassados não viam o mundo unilateralmente, mas o enxergavam em sua amplitude. Ou seja, o mundo visto pelos antepassados africanos era como um todo. A realidade não se encontrava em facções. E como vimos acima, a vida dos povos africanos não era vivida em compartimentos. Tudo fazia parte da complexidade da mesma, de modo que o religioso era contemplado no dia-a-dia fazendo parte da essência da vida. Então, o saber ler e escrever também deveria incluir a vida como um todo. Todas as situações que eram experienciadas pelas pessoas daquela realidade deveriam

ser contempladas no contexto educacional do mundo dos afro-descendentes. Por isso, que

“o estilo de educação herdado de seus antepassados [os africanos] exige que a cultura afro-brasileira, na atualidade, seja percebida como um todo e não em partes isoladas. Isto inclui a dinâmica religiosa que se faz presente neste processo educativo envolvendo a história pessoal e coletiva, bem como os aspectos de identidade étnica ligados à própria origem da pessoa” (Siqueira, 2004, p. 191).

E no que diz respeito à religião islâmica vivida pelos povos africanos no Brasil a referência é de que ela

“tinha uma linguagem política para os escravos. Na visão de mundo dos africanos, mesmo na dos muçulmanos, a linha que dividia o religioso era bem fina. Quase tudo que acontecia neste mundo tinha algo a ver com os negócios do outro mundo de uma forma urgente e imediata. Por isso não faz sentido falar de subordinação da religião à política ou vice-versa. Especialmente no caso do Islã em que a luta política pode facilmente convergir e se confundir com a luta religiosa” (Reis; Silva, 1989, p. 113).

Não se pode fugir à comparação do que aconteceu com os malês e o que poderá acontecer com as comunidades afro-descendentes, caso continuem a fazer a combinação da religião, leitura e escrita para a busca da cidadania para as mesmas comunidades. Isto é, os pré-vestibulares para afro-descendentes deverão continuar articulando o saber escrever e ler unidos à religião para o resgate da identidade afro-brasileira e a conquista da cidadania. O saber ler e escrever nas comunidades afro-descendentes é o caminho para se conquistar o espaço perdido e a insistência na pessoa do negro não mais como analfabeto, mas como sujeito

capaz de transformar as realidades sociais onde se encontra. “O aprendizado da leitura e da escrita envolve o aprendizado da ‘leitura’ da realidade através da análise correta da prática social” (Freire, 1978, p. 110). Por isso, saber ler e escrever nos pré-vestibulares para afro-descendentes pressupõe um estudo das raízes africanas e da história da trajetória de luta dos afro-brasileiros na conquista da cidadania como espaço para se lutar contra a discriminação racial.

Pelo saber ler e escrever muitas portas poderão se abrir e muitos mitos poderão ser derrubados, favorecendo às gerações futuras de afro-descendentes situações diferentes daquelas vividas por seus antepassados. A partir deste esforço coletivo é possível perceber a pressão sobre as instâncias do poder político para que as políticas públicas favoreçam às comunidades dos afro-descendentes.

A partir da experiência de resistência pela fé dos povos malês o ICSB pode propor uma mudança de estrutura na sociedade discriminatória favorecendo às populações negras a ocuparem o seu devido lugar como protagonistas da mesma sociedade. O exemplo deixado pelos malês é de testemunho para que as novas gerações de afro-descendentes tomem a mesma direção aproveitando-se da memória desta organização social e mudem a realidade discriminatória em realidade de inclusão social, tolerância religiosa e abertura de meios para maior inserção populacional nas políticas sociais.

CAPÍTULO 3

O ICSB NA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL DAS COMUNIDADES AFRO-BRASILEIRAS

Mesmo que o conceito de cidadania não estivesse formado como o temos hoje, em questão de direitos amplos os dirigentes do poder da sociedade brasileira do século XIX não tinham os povos negros habitantes do Brasil como participantes da cidadania entendida naquela época. Na fala de um dos chefes de polícia da Bahia, Francisco G. Martins, que estivera coordenando o julgamento dos negros malês fica evidente qual o lugar atribuído, naquela época, às comunidades negras do Brasil. A mesma autoridade afirma sobre os malês presos que “nenhum deles goza de direito de cidadão, nem privilégio de estrangeiro” (Reis, 2003, p. 428). Então o que significava uma pessoa negra? Para esta sociedade “os africanos libertos não tinham nenhuma garantia legal, pareciam nada ser no país,

habitavam-no simplesmente. Quanto aos escravos, o chefe de polícia apelava aos juízes de paz que encorajassem os senhores para que tomassem cautelas em relação aos mesmos e velassem por seus escravos” (Reis, 2003, p. 428).

E mais,

“O direito à cidadania das populações afro-brasileiras sempre lhes foi negado. Tanto é verdade que (...) o negro, como cativo, não gozava de regalias de “pessoa” e ocupava o mais baixo status da hierarquia social, não tendo, mesmo, durante muito tempo, sequer o direito à paternidade, pois o filho era propriedade exclusiva do senhor, que dele dispunha livremente, vendendo-o ou conservando-o de acordo com a necessidade do mesmo” (Fernandes, 1972, p. 213).

Nesta mesma época definia-se cidadão como sendo alguém “do sexo masculino, maior de 25 anos e com renda anual, não muito alta, de pelo menos 200 mil-réis (ou 150 alqueires de farinha), requisitos que o qualificavam para votar” (Reis, 2003, p. 436). E mais, mesmo que houvesse africanos libertos e prósperos eles nunca seriam vistos em pé de igualdade com os brancos livres. Havia uma preocupação dos governantes baianos em mostrar o julgamento de 1835 como sendo um “ritual de reafirmação da superioridade racial, nacional e de classe sobre os africanos” (Reis, 2003, p. 445).

Outra afirmação sobre a inferioridade e insignificância das populações negras em relação às populações brancas advém da medicina por meio de Raimundo Nina Rodrigues, quando este afirma que

“o negro [...] é inferior ao branco, a começar da massa encefálica, que pesa menos, e do aparelho mastigatório que possui caracteres

animalescos, até às faculdades de abstração, que nele é tão pobre e tão fraca. Quaisquer que sejam as condições sociais em que se coloque o negro, está condenado pela sua própria morfologia e fisiologia a jamais poder se igualar ao branco [...] só uma parada da civilização europeia e anglo-americana daria tempo aos negros para, na sua lentíssima e não espontânea evolução, atingir-nos e igualar-nos” (1977, p. 268).

“O negro era um outro inferior e incivilizado, em relação ao branco, superior e portador dos padrões civilizatórios europeus” (Bacelar, 2001, p. 48). É a partir destas e outras concepções sobre as populações negras que foram criados os estereótipos que as mantêm longe das possibilidades de crescimento e de participação social como pessoas cidadãs. Tal nódoa colocada no corpo das populações negras por causa da escravidão e suas conseqüências criaram uma marca, um estigma. Este podendo ser definido, a partir da cultura grega, como sinais corporais ou marcas depreciativas inseridas em alguns sujeitos que não estavam coerentes com as normas ou padrões pré-estabelecidos pela sociedade. Desta forma procurava-se acentuar nestas pessoas o seu “desvio”, servindo de alerta para os “não desviados” que deveriam manter-se afastados de tais indivíduos excluídos do convívio dos ‘normais’ (Goffman *apud* Menezes, 2005).

Para Waléria Menezes (2005), o estigma adquire importância dependendo da visibilidade e conhecimento que se possui da referida marca. É a partir destas possibilidades de leituras do estigma que as pessoas passarão a ser visualizadas e não em sua individualidade. Em relação às populações negras, a própria cor da pele é um elemento de discriminação uma vez que as denuncia e as expõe às atitudes de exclusão e isolamento do resto da população “normal” como se fossem um perigo constante para as relações sociais.

O sistema educativo oficial, conhecedor destas realidades, encontra-se, pois diante de dois caminhos: ou compactua com estas idéias da sociedade reforçando estes estereótipos preconceituosos ou reelabora estas construções discriminatórias. O que temos presenciado parece ser a primeira versão onde este mesmo sistema funciona como lugar onde “o racismo se expressa de múltiplas formas: negação das tradições africanas e afro-brasileiras, dos nossos costumes, negação da nossa filosofia de vida, de nossa posição no mundo... da nossa humanidade” (Cavalleiro, 2001, p. 7). E isto foi naturalmente construído, uma vez que a escola sempre esteve do lado do poder como organizadora das relações sociais. Como instituição oficial nunca foi neutra, não fornecendo “apenas indicações, mas também definindo itinerários, ou seja, no sentido primeiro, métodos e programas de pensamentos” (Bordieu, 1987, p. 214).

Na verdade o sistema de ensino do Brasil sempre procurou construir a ordem e o progresso, ou seja, uma realidade falsa sob a ilusão da harmonia social e racial entre os povos de diversas etnias. Porém, a realidade é bem outra. O que se presencia é uma sociedade dividida em grupos sociais e étnicos. Em salvador, por exemplo, as populações negras, “em sua grande maioria continuam morando na cidade informal, nas casas sem reboco, sem sanitário digno, sem água 24 horas correndo na torneira, em ruas sem pavimentação, convivendo com os grupos de extermínio” (Santiago, 2005, p. 8). Enquanto as populações brancas e melhores financeiramente ocupam os bairros nobres da cidade.

O ICSB, diante deste quadro negativo que envolve as populações afro-descendentes, se propõe a reconhecer a cidadania das populações afro-brasileiras, discutindo as questões relacionadas à discriminação racial e

pressionando as instâncias do poder para que haja maior presença das mesmas comunidades nos espaços até então destinados somente para brancos.

Portanto, o presente capítulo procurará elucidar as atividades do ICSB, enquanto espaço construtor da cidadania, com seus projetos educativos que proporcionam maior combate ao racismo e promoção dos Direitos Humanos. Na dinâmica da resistência pela leitura e escrita, assim como se deu para a organização da revolta dos malês, o ICSB procura apresentar à comunidade afro-brasileira de Salvador o seu verdadeiro lugar como protagonista de sua própria cidadania.

3. 1 Pré-vestibulares para afro-descendentes: cidadania, religião e resistência à discriminação racial

Por meio dos relatos acima podemos perceber que os negros são considerados coisas ou que devem ser tratados como pueris. Ser negro é sinal de incapacidade dependência e exclusão social.

É em resposta a estas situações produtoras da discriminação racial contra as populações negras que surgiram os pré-vestibulares voltados para afro-descendentes. Estes locais de estudo e recuperação da cultura afro-brasileira surgem nos mais diversos espaços da sociedade. Porém, na sua maioria estão vinculados a espaços religiosos como respostas à sua fé. A articulação das forças

“afro-descendentes civis com as religiosas nunca estiveram num estágio tão avançado [...] A experiência educativa popular e racial iniciada pela Pastoral do Negro, juntamente com o Grupo de Religiosos, Seminaristas e Padres Negros através do GRENI⁵ cresceu e se alastrou em toda

⁵. GRENI: Grupo de Reflexão Negra e Indígena da CRB, Conferência dos Religiosos do Brasil.

sociedade periférica do Rio de Janeiro e do Brasil. Estima-se em mais de 700 grupos de pré-vestibulares comunitários em várias religiões e entidades, sendo que boa parte trabalha a questão racial.” (Santos, 2005a).

Estes pré-vestibulares para afro-descendentes se apresentam com uma missão por excelência que é a desconstrução da realidade construída sobre estigmas e exclusões das populações afro-brasileiras. Os mesmos têm ainda a tarefa de propagar um processo educativo mais voltado para a “etno-alfabetização”, onde se vá além de uma imagem estereotipada da África como sendo um bloco homogêneo, ensinando aos alunos destes espaços a diversidade cultural das culturas africanas e também enfatizando a existência de pessoas em liberdade, de tecnologias, religiões, e outros aspectos relevantes (Araújo, 2003, p. 222). Esta mudança no modo de se ensinar aos jovens afro-brasileiros se faz necessário porque, ao falarmos da situação das populações afro-brasileiras sempre aparece o refrão já conhecido de que ser negro no Brasil significa pertencer à

“maioria dos 30 milhões que vivem abaixo da linha de pobreza; é estar em desvantagem social e econômica em todos os indicadores sociais estudados, pesquisados; é não ter acesso às universidades, aos quadros de maior prestígio no campo do trabalho (...) é, no caso das mulheres negras, estar ausente dos espaços de comando das 500 maiores empresas no Brasil (...)” (Santiago, 2005, p. 8).

Os pré-vestibulares para afro-descendentes surgem com a proposta de juntar religião e cidadania contra esta discriminação racial dispostos a mostrar a outra cara das populações afro-brasileiras, não escondendo a realidade de

exclusão. E isto só é possível por que a resistência das comunidades afro-descendentes contra a discriminação racial é antiga. O que estes espaços irão realizar é só tornar evidente algo que esteve escondido, porque a história da resistência negra foi impedida de manifestar-se para dar às populações afro-brasileiras a coragem de lutar. Por isso, na atualidade, quando surgem os pré-vestibulares para afro-descendentes o que se deseja é que estas experiências sejam “espaços interpretativos da ancestralidade africana e dos seus descendentes, sem nenhuma pretensão de dominação sobre outros povos, mas defesa do direito de não ser exterminado por um projeto de natureza hegemônica” (Santos, 1997, p. 8).

Desde que os povos negros foram tornados escravos e escravas houve resistência e esta situação não foi aceita passivamente. Desde quilombos, passando pelas revoltas que tiveram a religião em sua base, até a organização em irmandades e resistências das religiões de matrizes africanas, as formas de resistência foram as mais diversas possíveis. E estas resistências se manifestavam em forma de protesto. Clóvis Moura (2004, p. 9-61) nos apresenta de forma exaustiva as mais variadas formas de resistência e protesto dos negros africanos e seus descendentes. As formas de resistências foram assim elencadas pelo autor: irmandades religiosas; terreiros de Candomblé; levantes ou revoltas organizadas; os quilombos; movimentos abolicionistas com presença de negros e organizações de negros e negras no Brasil contemporâneo.

E o mesmo autor em obra com data anterior (Moura, 1983, p. 47), afirma que estas organizações eram facilitadoras de alforria, minoravam a suas situações

escravistas e faziam os escravos fugir às situações de marginalidade, após sua “libertação” no conhecido 13 de maio de 1888.

Numa volta ao passado histórico das populações africanas no Brasil e à atualidade de resistência dos pré-vestibulares para afro-descendentes verifica-se que o negro sempre lutou, uma vez que a escravidão tem suas facetas diversificadas em épocas e locais diferentes. É possível perceber que vivemos no Brasil uma igualdade abstrata, uma cidadania que não tem cidadãos, cuja manifestação deste quadro se dá nas relações sociais de discriminação racial, na quantidade de pessoas analfabetas, na miséria absoluta vivida por milhares de pessoas, na discriminação contra as pessoas homossexuais, negras, mulheres, e às culturas e valores não europeus. E esta falta de cidadania se dá ainda, quando “a maioria das pessoas não participa do poder, dos debates políticos, das riquezas produzidas, da informação e dos conhecimentos acumulados, ao mesmo tempo em que tudo é proclamado e garantido pelas leis” (Nascimento, 1999, p. 49).

A proposta do ICSB se insere num contexto de protesto à idéia falsa de igualdade racial e social vivida no Brasil e proposta de caminhos alternativos para a superação da discriminação racial por meio de seus projetos educativos e por ser o pioneiro a propor esta estrutura educacional. E ainda, por neste projeto está incluso o estudo da cultura afro, que por sua vez inclui na sua constituição a religião dos antepassados que pertence à essência da vida africana, estando presente em todas as atividades desta etnia conforme visto anteriormente.

A religião ajudou as populações afro-descendentes a se rebelarem e a manterem a resistência tomando o curso da cidadania em suas mãos. A presença libertadora da religião junto às camadas oprimidas também é reflexo de seu papel

transformador da sociedade criando condições melhores nas relações entre as camadas sociais. Esta em situações críticas e exigentes empresta força e coragem para fortalecer as atitudes das classes subalternas na coesão “de suas alianças contra a dominação” (Maduro, 1981, p. 20). Raimundo Nina Rodrigues particularizando esta ação libertadora da religião, nos diz que a revolta dos malês evidencia a presença do Islamismo em sua organização, e também expõe a sua penetração na elaboração de outras revoltas. Na revolta dos malês, por exemplo, a propaganda religiosa e guerreira teria atingido o seu ponto mais alto quando os negros maometanos tinham atingido também um grau elevado de desenvolvimento intelectual. Havia escolas e mesquitas para o estudo das normas do Islã e organização das lutas. E ele cita inúmeros locais onde haveria reuniões religiosas com planejamento bélico. E isto porque os negros utilizavam a religião (1977, p. 53) como resistência à escravidão buscando a liberdade para exercerem sua cidadania.

Além da religião dos malês, temos a forte influência da religião dos Orixás que também manifestou-se ao longo da história das perseguições à cultura afro-brasileira com o seu aspecto revolucionário, na resistência contra a escravidão e seu estado discriminatório e marginalizador. Conta-nos Arthur Ramos *apud* Júlio Braga que

“o povo-de-santo de Alagoas teve de ‘inventar’ uma nova religião, o ‘Xangô rezado baixo’ como a chamou Gonçalves Fernandes, sem instrumento de percussão, o volume das vozes pianíssimo. Raspar a cabeça e abrir curas (incisões rituais na pele) é exatamente (o mesmo) que entregar-se à polícia, o poderoso inimigo dessa religião” (Braga, 1995, p.27).

A religião dos orixás também foi um marco importante na preservação da cultura africana e afro-brasileira como espaços de resistência histórica de valores e conhecimentos dos antepassados. E nesta preservação cultural encontram-se aspectos religiosos e também sociais como “as línguas, os alimentos, a música, dança, teatro, artesanato/arte e tudo o mais que possa formar e determinar um elenco substancial de motivos e de realizações do ser africano no Brasil e do ser afro-brasileiro” (Lody, 1995, p. 14). A religião está presente em todos os aspectos como parte integrante da experiência afro-brasileira como continuidade da experiência religiosa dos africanos e africanas. A religião, de um modo geral, sempre encontrou muitos adeptos entre as populações africanas e seus descendentes.

As irmandades também cooperaram com a resistência afro-brasileira. Estes espaços auxiliavam na alforria de escravos e escravas e ainda na “preocupação com os mais pobres, as mulheres desamparadas, a saúde e os enterros dignos [...]” (Frisotti, 1998, p.104).

A religião e a experiência dos pré-vestibulares para os afro-descendentes, se bem articuladas, formam a possibilidade perfeita para a busca e a conquista da cidadania. Pois, é pelo estudo das vivências religiosas dos antepassados, somados à resistência das populações afro-descendentes que podemos ter uma maior participação e reconhecimento desta etnia excluída das decisões da sociedade. Por meio dos projetos educativos pode-se descobrir os elementos componentes da elaboração da resistência contra a discriminação racial e reutilizá-los na atualidade para se conquistar os espaços que foram negados às populações afro-brasileiras.

Para Maria de Lourdes Siqueira (2004, p. 152) na história das populações negras no Brasil sempre se verificaram processos de resistência cultural e religiosa gerados e interligados pela sabedoria dos antepassados africanos e com aquilo que dispunham para tal relação de intercâmbio. Isto era possível porque as comunidades afro-brasileiras se utilizavam destes meios para buscarem caminhos, criar espaços, realizando rupturas, trocas, empréstimos com outras culturas e as suas próprias. E o que é mais significativo, estes movimentos foram realizados sem perder a essência original de suas matrizes culturais.

A religião nos pré-vestibulares para afro-descendentes é apresentada como caminho para a conquista da cidadania. A religião, por sua vez, no dizer de Clóvis Moura, poderá se tornar forte elemento de contestação aos projetos de opressão e de discriminação às populações afro-descendentes (Moura, 1981, p. 61-62). Pois poder-se-á estudar como a mesma ajudou os antepassados a conseguirem a libertação.

Os projetos educativos do ICSB partilham desta compreensão cultural e religiosa mesmo que o referido instituto seja de cunho laico, sem linha religiosa definida. A cultura, independente da linha ideológica, abrange todos os elementos constituintes da vida das populações afro-brasileiras. Portanto, é impossível estudar a vida das culturas africanas sem referendar a prática religiosa presente em todos os âmbitos da vida destas culturas.

3.2 O contexto social do surgimento do ICSB

O Instituto Cultural Steve Biko (ICSB) recebe este nome em homenagem ao advogado sul-africano bantu Stephen Biko, que devido a torturas recebidas durante o regime racista do “apartheid”, na África do Sul, morreu em 12 de setembro de 1978. Stephen Biko é também o idealizador mais influente do movimento de consciência negra na África do sul no período que antecedeu ao seu assassinato. É um dos idealizadores do Movimento de Consciência Negra, movimento político sul-africano que objetiva unificar a luta contra o regime de segregação racial da África do Sul resgatando a histórica resistência negra, inspirando-se na luta pela terra, o etiopismo e outros movimentos religiosos de matrizes africanas, bem como as lutas pelo reconhecimento da contribuição dos sul-africanos mestiços e asiáticos na construção da África do Sul.

O ICSB incorporou esta luta transformando-a, no Brasil, em protesto negro contra a discriminação racial e conquista de espaço de dignidade humana e de participação social. Isto se dá através dos projetos educativos do ICSB com os objetivos de desenvolver estratégias educativas de superação da pobreza, da violência, da discriminação racial e das violações de direitos, através da promoção do ativismo e da liderança dos afro-descendentes, oriundos das periferias de Salvador, na mobilização em torno do combate ao racismo e da promoção dos direitos humanos nos seus contextos comunitários e escolares. O ICSB surgiu em julho de 1992, por iniciativa de professores afro-brasileiros, com o objetivo de fortalecer a luta contra a discriminação [...] desenvolvendo atividades que buscam a reconstrução de identidade étnica, da auto-estima e cidadania dos afro-brasileiros em seu contexto de formação política e educacional (ICSB, 2005).

A história do ICSB se confunde com a história do povo afro-descendente, pois as pessoas que o idealizaram, além de afro-brasileiras, viviam uma experiência ímpar: haviam rompido o ciclo da exclusão da ausência do negro nas universidades. Eram estudantes e professores universitários, além de profissionais liberais. Todas as pessoas fazendo parte do Movimento Negro. Esta história surge com a missão de “promover a ascensão social da comunidade afro-descendente através da educação e do resgate de seus valores ancestrais” (ICSB, 2005). A referida missão vem responder, com a resistência dos projetos educativos, à situação de discriminação a que estão subjugadas as populações negras do Brasil. É uma alternativa às propostas de luta contra a discriminação racial sofrida pelas comunidades afro-descendentes.

Na época em que o ICSB surgiu foi detectado pela coordenação da mesma instituição que as pessoas tendo acesso à educação possuiriam maiores chances de atingirem “melhores oportunidades no mercado de trabalho [...] e [...] para um grande contingente da população, o aumento da escolaridade é visto como o principal caminho de mobilidade social ascendente dos indivíduos” (Henriger, 2005, p. 4). Verificou-se também que os aspectos envolvendo “a diferença” entre os contingentes brancos e negros aumentaram. Henriques (*apud* Heringer, 2005, p. 4) afirma que os dados relacionados à situação social dos brancos e dos negros, computam 15, 2% dos brancos residindo em domicílios com coleta de lixo, contra 30, 3% dos domicílios dos negros. Estes dados apontam para uma trajetória “de aumento de diferenças entre brancos e negros, sobretudo nos indicadores de acesso à coleta de lixo, escoamento sanitário, acesso à energia elétrica e abastecimento de água”. Desta constatação avaliou-se ainda a posição

dos afro-descendentes em relação às populações brancas no que diz respeito à educação. Neste campo percebeu-se que houve um crescimento de nível educacional entre os brasileiros, de modo geral. Entretanto, a disparidade entre negros e brancos continua evidente, pois a “proporção de negros entre as pessoas com 12 anos ou mais de estudos é apenas de 2, 8%” (Heringer, 2005, p. 4) e ainda mais, “um jovem branco de 25 anos tem, em média, mais 2,3 anos de estudos que um jovem negro da mesma idade, e essa intensidade da discriminação racial é a mesma vivida pelos pais desses jovens – e a mesma observada entre seus avós” (Henriques apud Heringer, 2005, p. 4).

A estes dados somam-se os dados atuais da ONU (Organização das Nações Unidas) sobre a relação entre negros e brancos no que diz respeito à questão do racismo à brasileira. Segundo Relatório de Desenvolvimento Humano – Brasil 2005 – Racismo, pobreza e violência, a discriminação racial contra as populações negras continua em alta. Os dados continuam alarmantes e nos tópicos elencados não encontramos novidade: “Democracia racial brasileira é um mito”; “‘Brasil negro’ é o 105º no ranking mundial do IDH (Índice do Desenvolvimento Humano), ‘Brasil branco’, 44º”; “Renda de brancos em 1980 era o dobro da dos negros em 2000”; “negros têm taxa de homicídios duas vezes maior que brancos”; “combate ao racismo exige ação conjunta de governo e sociedade” (PNUD, 2005).

Este quadro apresentado poderá ser definido como sendo um quadro que ainda expressa a discriminação racial no Brasil. E é contra esta discriminação racial que os projetos educativos do ICSB se impõem. Para definirmos discriminação racial é necessário definirmos antes o que é preconceito, que

poderá ser entendido como uma atitude negativa comparando dois grupos de pessoas, onde o grupo dos preconceituosos é melhor do que o outro. É uma atitude que inclui classificação para grupos ou indivíduos ligados a estes. Já por discriminação racial pode-se entender

“a manifestação comportamental do preconceito, ou seja, é a materialização da crença racista em atitudes que efetivamente limitam ou impedem o desenvolvimento humano pleno das pessoas pertencentes ao grupo discriminado e mantêm os privilégios dos membros do grupo discriminador à custa do prejuízo dos participantes do grupo discriminado” (Silva, 2001, p. 75).

O modelo pedagógico proposto pelo ICSB procura ser uma resposta alternativa à situação de preconceito racial nos moldes apresentados acima, para melhorar a qualidade de vida das populações afro-descendentes utilizando-se da educação, rompendo assim com os esquemas criados que produzem a discriminação racial. Pois, a chance de se entrar numa universidade poderá ser um dos fatores determinantes para a ascensão social das comunidades afro-descendentes e para se olhar a realidade de maneira crítica. Por este motivo o ICSB assume como uma de suas metas o favorecer a entrada da maior quantidade possível de jovens afro-brasileiros nas universidades reconhecendo nas mesmas um espaço de poder que precisava ser disputado pelos afro-brasileiros como estratégia para a promoção dos Direitos Humanos da população negra.

Foi pensando nesta realidade discriminatória na qual se encontra a comunidade afro-brasileira que o ICSB propõe à mesma alguns projetos

educacionais, como, por exemplo, curso de um ano que oferece treinamento nas disciplinas obrigatórias do exame vestibular. Este curso oferece ainda, uma disciplina adicional, Cidadania e Consciência Negra (CCN) onde se estuda sobre história, política e cultura africana e afro-brasileira; projeto POMPA – Portas e Mentas Abertas – desenvolvimento de habilidades em jovens negros graduados e recém graduados para desempenhar cargos estratégicos no setor público e no terceiro setor para a defesa dos direitos da população afro-descendente; mobilização da juventude negra para a isenção das taxas nas universidades públicas; Projeto Bikoagiliza.com educação e trabalho – Formação profissional de jovens negros para gerar emprego e renda combatendo desigualdades e outros.

Os projetos do ICSB têm demonstrado que as comunidades negras não ficam inertes diante das possibilidades que surgem. O número de jovens que fazem uso destes projetos aumenta a cada ano. Por exemplo, quando o ICSB surgiu em 1992, contava com 30 alunos no início do ano letivo, passando em seguida para 66 e o mesmo ano foi encerrado com 20 alunos. Destes 20, 14 alunos foram aprovados nos vestibulares. Já no ano de 2000 iniciou-se com 200 alunos, tendo um crescimento de 70 % em relação ao ano anterior. No que diz respeito ao índice de aprovação, no fim de cada ano, a porcentagem oscila entre 15 e 25 %. A direção do ICSB considera o índice de aprovação alentador, levando em consideração que os alunos, na sua maioria, não possuem “nenhuma referência de tradição universitária na família” e que procurar e concluir o curso “já é uma vitória, haja vista os problemas de preparação, motivação, identidade, auto-estima, finanças e condições de estudo” (ICSB, 2005).

A partir destes dados podemos afirmar que a cidadania desejada pelas populações negras não figura como algo fictício ou como presentes doados por entidades governamentais, mas é algo concreto e resultado de lutas. Por isso, ser cidadão ou cidadã é também

“ter condições de romper as barreiras da ignorância moral, espiritual e intelectual. É ter a capacidade de pensar e refletir a vida política, econômica, intelectual, cultural e social em que vive, local e globalmente. Ser capaz de adquirir, e ter sempre presente em si, uma consciência histórica, democrática e internacional, cuja plataforma seja o direito de igualdade de oportunidade, a tolerância, a solidariedade, o respeito, a paz e a justiça” (Souza, 2004, p. 50).

O ser cidadão ou cidadã é uma atitude a partir da consciência de que se é negro ou negra. E é com esta compreensão, de sua posição na sociedade e da conquista de seu espaço cidadão, que as comunidades negras poderão se afirmar em outros espaços até então vetados para a sua participação na sociedade.

O ICSB se apresenta como uma das instâncias capazes de proporcionar oportunidades para que a cidadania seja conquistada pelas comunidades afro-brasileiras. E os jovens atingidos por seus projetos possam construir o seu espaço cidadão com consciência de sua importância para a sociedade. Isto se dará por meio dos projetos desta instituição que encorajam os mesmos na busca de cidadania como resistência à má distribuição das possibilidades de participação social.

Os jovens provocados pelos projetos educativos do ICSB e seus familiares têm demonstrado forte acolhida, com ampla participação. Neste ano de 2005 foram matriculados 350 estudantes, permanecendo ao longo do ano 270 destes.

Como não nos foram fornecidos dados específicos dos bairros de proveniência destes jovens, sabemos apenas que são procedentes de comunidades periféricas de Salvador. Daí nota-se que as comunidades periféricas de Salvador, alvo dos programas educativos do ICSB continuam dentro de sua linha de ação com perspectivas ousadas no sentido de fortalecer o combate à discriminação racial através da educação e do estudo das tradições africanas.

Os espaços dos pré-vestibulares desejam retomar a dignidade das populações descendentes dos africanos e africanas por meio da conquista de sua cidadania, fomentando assim, as possibilidades de crescimento da auto-estima e da valorização de sua dignidade, contra toda a estrutura criada pela sociedade para destruir a dignidade social destas populações. Por isso,

“a tarefa daqueles que se ocupam da análise das práticas sociais consiste em elucidar a dominação e desigualdades humanas e pensar a construção de condições que facilitem surgimento de autonomia individual e coletiva, através de uma reconceituação da política que amplie sua esfera e coloque nos centros de suas preocupações os grupos historicamente dominados, discriminados e desfavorecidos, aceitando desta maneira o desafio de visualizar um novo projeto de sociedade a partir das práticas populares” (Nascimento, 1999, p. 29).

Esta é também a tarefa de quem está articulando todos os grupos de pré-vestibulares para negros no Brasil. Pois estas pessoas coordenadoras terão que lutar contra “a estrutura da educação brasileira que não só privilegiou o modelo europeu, como ignorou a existência do maior segmento étnico brasileiro, sobretudo em Salvador na Bahia, maior cidade em população negra fora da África,

contudo esta população é tratada e referenciada como minoria” (Santos, 1997, p. 17). Isto significa romper com uma lógica que ainda está existindo que é um modelo educativo que privilegia

“as bases do pensamento pedagógico clássico e a lógica do conformismo daqueles e daquelas que para tudo “não tem jeito”, “não adianta”, “sempre foi assim”etc., resultado de uma outra lógica puramente etapista, conteudista, linearista e eurocentrista do sistema de ensino que materializam a discriminação, a exclusão, a dominação e elimina identidade dos diferentes” (Souza, 2004, p. 51).

O ICSB surge, então, como uma possibilidade de reverter esta estrutura educativa e oferecer uma linha educativa alternativa para que pessoas até então consideradas excluídas naturalmente, possam ocupar o seu verdadeiro lugar na sociedade, se autoconstruindo como cidadãos. São para estas pessoas que surge a metodologia pedagógica do ICSB em Salvador.

A transformação social desejada pelo ICSB é confirmar que ser negro no Brasil é diferente do que foi ensinado pelas instâncias do poder constituído. Ser negro na mentalidade proposta pelo ICSB é estar

“vinculado a um continente que foi o berço da humanidade, que teve uma importância fundamental no processo civilizatório do nosso país; é ser herdeiro de uma herança cultural de conhecimento, de resistência, de uma história muito positiva para a humanidade; é ter orgulho dessa história e da possibilidade da construção de um outro futuro para o Brasil” (Santiago, 2005, p.8).

E isto se dá por que além das disciplinas comuns ao vestibular a instituição se preocupa em abordar assuntos relacionados a uma temática que inclui a

contribuição dos povos africanos à construção do Brasil e sobre a religiosidade de matriz africana. Da mesma forma que os malês fizeram a junção do estudo e escrita dos textos sagrados e nestes encontraram “pistas” para a sua resistência frente à escravidão, assim o ICSB deseja ser uma porta aberta onde se constrói a cidadania pelo resgate da experiência religiosa contida na cultura afro-brasileira.

Se o ICSB surgiu para sanar uma questão social e cultural, a primeira deverá ser a ausência de pessoas da etnia negra nas universidades e, por conseguinte, longe da ascensão social. E a segunda questão está relacionada ao resolver o problema da baixa auto-estima dos alunos de etnia negra de Salvador, por não serem contemplados com dignidade em nenhuma etapa nos manuais educacionais. Sempre as populações negras foram vistas como escravas e algo desprezível pelos organizadores dos livros didáticos.

A escola nas suas estruturas ajeitadas para destruir a real identidade dos povos negros não contou a verdadeira história destas civilizações apresentando uma população de gente inferior e dependente dos brancos. A história dos povos negros que foram trazidos da África para serem escravos no Brasil foi mal contada. E esta história mal contada

“formou na mentalidade nacional uma falsa impressão da escravidão no Brasil (...) O negro acomodado à humilhação de escravo, apanhando chicotadas passiva e confortavelmente e a escrava submissa, presa às saias das sinhás-donas, paparicando ‘senhorzinhos’ e ‘sinhazinhas’ como seus próprios filhos, se isto existiu não assumiu as proporções que se costuma dar. O afeto do escravo pelo senhor teve limites e não foi regra geral” (Luna, 1976, p. 327).

3. 2. 1 A questão social: a ausência de negros na universidade.

Se temos poucos negros e negras nas universidades a culpa não é só do sistema educacional. Mas, antes de se entrar nas universidades as populações negras já são impedidas de serem bem-vindas nos espaços sociais, ditos abertos para todos. Ao se impossibilitar a entrada das populações afro-descendentes nas universidades por meio de políticas excludentes como por exemplo a “empresa” dos pré-vestibulares e das escolas particulares. Este sistema de “empresas” é um impedimento para que jovens afro-descendentes cheguem às universidades, pois os mesmos não apresentam condições mínimas de competir com os jovens brancos e com condições financeiras definidas e ser páreos na conquista deste espaço. O que acontece é o uso do sistema educacional “como aparelhamento de controle nesta estrutura de discriminação cultural” (Nascimento, 1978, p.95). O impedimento para a entrada de afro-descendentes nas universidades mostra que a questão é muito maior do que se pensa, no sentido desta questão ser apenas um sinal de outros elementos que compõem a estrutura discriminatória da sociedade. Por exemplo, vivemos na sociedade brasileira um racismo institucionalizado, onde as coisas acontecem e comumente acha-se “normal”. De tanto vermos tais situações elas se tornam comuns e já não nos causam mais questionamentos.

A situação que exclui as populações negras das universidades é a mesma que produz “pais de família desempregados, filhos desamparados, sem assistência médica, sem condições de proteção familiar, sem escolas e sem futuro. E é este racismo institucionalizado que dá origem a todo tipo de violência contra o povo inteiro. É este racismo institucionalizado que dá segurança para a

prática de atos racistas” (Nascimento, 1978, p.134) particularizados. E a não entrada de negro nas universidades se insere neste contexto.

Existe a ausência de pessoas negras nas universidades e isto não é novidade. Basta olharmos as fotos de formaturas destes cursos universitários e veremos a ausência estampada de pessoas de etnia afro-descendente. Mas, a alternativa assumida pelos pré-vestibulares não significa somente enchermos a universidade de negros e negras. Mas, assumir como meta de ação “a preparação e capacitação política dos cidadãos da nova sociedade. Recriar homens novos, críticos, inconformados e criativos” (Gutiérrez, 1988, p.49). Neste objetivo, parece se inserir a proposta da revolta dos malês que permitiu aos negros e negras islamizados se sentirem diferentes e terem comportamentos distintos que os distinguiu pela prática alimentar e relacional sempre que podiam fazê-lo .

Para se entrar numa universidade as pessoas deverão também possuir tempo disponível para estudar e dinheiro para pagar os cursinhos preparatórios. As populações afro-descendentes, na sua maioria, não possuem nenhum dos dois itens. Por isso, cresce a responsabilidade dos cursos pré-vestibulares para os afro-descendentes ao oferecerem alternativas que favoreçam a estes jovens estudarem e conseguirem o seu espaço universitário, alimentando nos mesmos o desejo de sua participação cidadã.

Entrar na universidade representa para o imaginário simbólico uma possibilidade de ascensão econômica. Entretanto, esta entrada, não raro, vem sendo acompanhada de uma perda de identidade étnica e cultural, que muitas vezes acaba por distanciar o indivíduo do seu grupo de origem. Isto acontece pela não valorização da cultura afro-brasileira ou por não haver uma preocupação das

instituições de ensino superior com a história da presença dos povos africanos no Brasil e sua colaboração na construção nacional. Daí a importância dos pré-vestibulares para afro-descendentes como locais interpretativos dos valores da cultura africana afirmando e fortalecendo a possibilidade de construção de uma identidade étnica, na medida em que oferece oportunidades para se compreender as contradições e tornar as pessoas mais preparadas para o confronto com o outro (Santos, 1997, p. 9). Esta realidade de exclusão universitária das populações negras faz com que além da pessoa não conseguir ser incorporada pelo outro grupo, diluam-se culturalmente enquanto negros. O resultado é a permanência de uma estreita relação entre negros e profissões menos reconhecidas socialmente, que mesmo sendo de reconhecida importância, estas profissões representam para aqueles que as desempenham “desprestígio” e não garantem ascensão econômica. O quadro exemplificador (Tabela da cor na Universidade), que se encontra nos anexos, nos coloca em contato com os cursos procurados pelas populações afro-brasileiras confirmando a distância destas populações dos cursos que requerem melhores condições financeiras e preparo educacional nos anos que antecedem a entrada na universidade.

O esforço coletivo de ser aprovado no vestibular e enfrentar a universidade, possibilitando ascensão educacional e perspectiva de ascensão econômica para este segmento étnico-social, deve ser acompanhado de uma mediação política que realize mudanças na realidade social para viabilizar a prática da cidadania. E isto só será possível na elaboração de uma alternativa imediata que supra a defasagem do ensino das populações afro-descendentes provenientes, em sua a

maioria, de escolas públicas. A metodologia pedagógica do ICSB presente em seus projetos abre a possibilidade para a concretização desta mediação.

3. 2. 2 A questão cultural: resgate da auto-estima

A proposta do ICSB de se estudar para o vestibular, associada ao resgate da cultura afro-brasileira agradou tanto, que se espalhou pelo país. Hoje são mais de 1500 locais que se esforçam para ensinar as disciplinas para o vestibular acompanhadas de aula de consciência negra. Os espaços destes pré-vestibulares para afro-descendentes desejam retomar a dignidade perdida das populações descendentes dos africanos e africanas por meio da conquista de sua cidadania. E fomentar possibilidades de crescimento da auto-estima e da valorização de sua cultura, contra toda a estrutura criada pela sociedade que tenta impedir a participação social destas populações.

Uma das preocupações dos grupos que trabalham a questão da auto-estima das populações negras diz respeito às falsas imagens que foram introjetadas na cabeça das populações negras, tais como aspectos relacionados à religião, economia, cultural, educacional, e outros. Tem-se o conhecimento do terrível adestramento desempenhado pela escola e pela religião na tentativa de inculcar uma falsa compreensão sobre os povos afro-descendentes. “Por isso, precisamos desenvolver esquemas não apenas para corrigir essa falha, como também para sermos nossas próprias autoridades, em vez de esperar que os outros nos interpretem” (Biko, 1990, p.70). Há a necessidade de um resgate da cultura afro-brasileira onde se valorize os aspectos que compõem a identidade dos povos africanos e seus descendentes para assim valorizarmos conscientemente os

aspectos que foram desprezados e destruídos por uma mentalidade discriminatória.

O resgate da cultura africana e afro-descendente realiza-se a partir da ancestralidade. Portanto,

“sendo a referência cultural ancestral um aspecto fundamental na construção da identidade étnica e auto-estima, uma construção simbólica e necessária sobretudo pelo caráter político que representa no Brasil, no que diz respeito aos afro-descendentes cujos símbolos e significados de sua cultura originária estão a todo momento descaracterizados e desvalorizados, estes valores, estes valores tornam-se incapazes de despertar nos seus descendentes sentimentos positivos, impondo-lhes um distanciamento desses elementos, além de buscar incorporar valores da cultura branca dominante” (Santos, 1997, p. 11).

Ao nos referirmos à identidade das populações afro-descendentes e seu resgate salta-nos aos olhos o seu corpo e a cor da pele das mesmas. A partir destes aspectos foram construídas as noções de desprezo, sujeira, abominação e todas as expressões de marginalidade. O corpo que na África era espaço do sagrado, no novo mundo da escravidão tornou-se local do diabo, manifestação do mal. Foi inculcado na cabeça das populações afro-descendentes que seus corpos não prestavam para nada a não ser para o trabalho. “O negro educou-se ouvindo que seu corpo era feio e grosseiro, que não podia dançar balé clássico por ter o seu quadril largo e os pés chatos, além de sua cor ser incompatível para representar príncipes e princesas” (Oliveira, 1992, p. 53).

Na interpretação de Maricel Mena-López (2004, p. 70) o corpo humano do africano e de seus descendentes são essencialmente entendidos como lugar

sagrado, uma vez que o mesmo é uma hierofania. Daí também se entende a sacralidade do próprio corpo humano. Não existem rupturas e nem negação dos corpos, como na tradição judaico-cristã. Assim como o cotidiano das populações africanas e seus descendentes são prenes do sagrado, o corpo humano é o local por excelência da relação do ser humano com o transcendente. O corpo do homem e da mulher africanos compõe o conjunto dos aspectos que entram na relação exterior de contato com a divindade. Por meio da dança e outros rituais, o corpo dos homens e mulheres africanos são valorizados e glorificados. Recebem como que um feixe de luz. E este corpo

“[...] tem raiz, tem identidade, ancestralidade e é sujeito da história. É através do estudo do corpo e sua relacionalidade que vamos entender que o corpo nos dá confiança e consciência do que somos e podemos vir a ser, em busca da liberdade. Pois, por meio da fala corporal, há comunicação e somos desafiados a decodificar sua linguagem em busca de uma ética libertadora de nossos corpos” (Mena López, 2004, p. 72).

O corpo de nossos antepassados africanos é entendido como canal de comunicação, capaz de fazer acontecer mudanças significativas através de fatos que não permitem uma passividade diante das circunstâncias da existência. Há uma transformação da realidade com a consciência de que se está usando o corpo como instrumento principal. Não são outras instâncias que mudam a realidade é o próprio corpo humano que interage e muda as realidades. Mesmo que os espíritos e entidades religiosas interajam nesta dinâmica, o corpo humano é o principal canal. Por exemplo, pela dança religiosa o “seu comportamento ritualístico enfatiza a disciplina, a coesão e a identidade do grupo, o sentimento e

a dignidade” (Santos, 2002, p. 25). É o corpo das pessoas africanas ou afro-descendentes mostrando a sua dignidade e eficiência.

O corpo das populações afro-descendentes situa-se como “fator distintivo da sua participação, inclusive política, da sua história e dos seus padrões de vida” (Bacelar, 1989, p. 44). É impossível visualizar as comunidades afro-descendentes sem perder de vista a presença de seus corpos marginalizados que determinam a classificação social a eles atribuída.

Junto com as depreciações do corpo das populações afro-brasileiras vem também a depreciação em relação à cor da pele. Esta fez com os africanos para cá trazidos fossem tratados como peças humanas e restos da humanidade. Quem os escravizava jurava estar prestando um serviço de libertação, pois os tornava cristãos, ou seja, gente (Donegana, 2005). Por isso, os negros foram ridicularizados e desprezados. Portanto, dentro de um contexto libertador “os negros decidem assumir o desprezo para fazer dele orgulho [...] a negritude aparece aqui como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo”(Munanga, 1988, p. 45). Assumir a negritude, neste contexto é partir da marginalidade e da baixa auto-estima das comunidades afro-brasileiras e dar uma resposta positiva demonstrando a capacidade de recriar a própria história e os próprios falares depreciativos a seu respeito. Isto é o exercício da negritude.

O ICSB tem a proposta, de retomando a corporeidade africana, fazer a caminhada inversa dos métodos educativos tradicionais quando passam aos seus alunos a estigmatização do corpo humano das populações afro-descendentes. O papel do ICSB é, enquanto resgate da dignidade da corporeidade afro-

descendente, “aumentar a auto-estima, o domínio tecnológico e a participação política, ferramentas fundamentais para a vivência e prática da plena cidadania” (Souza, 2004, p.43).

Ao se recuperar a dignidade dos corpos das populações afro-descendentes recupera-se também a história que nos foi negada e as tentativas de excluí-la. É com a recuperação da dignidade destes corpos que se conseguirá adquirir a dignidade negada e se alcançará a verdadeira cidadania. Esta é a recuperação da auto-estima das populações afro-descendentes. Pela mesma espera-se que os jovens afro-brasileiros adquiram gosto pelo que é seu e ampliem seus horizontes tendo a recuperação de sua identidade étnica como uma realidade concreta.

3. 3 O resgate da negritude pela consciência negra no ICSB (CCN)

O ICSB não é um mero cursinho pré-universitário. Ele se apresenta como algo muito mais amplo tendo em suas várias instâncias segmentos que auxiliam na promoção da juventude afro-descendente contra a discriminação racial, utilizado-se da consciência negra e da negritude.

A negritude no ICSB é entendida como uma postura crítica frente às questões relacionadas aos problemas surgidos em decorrência da discriminação racial em relação às populações afro-descendentes. Entretanto, não basta ser negro, ou seja, ter pigmentação escura para perceber as discriminações sofridas por esta etnia. Mesmo desta localização étnica na sociedade é necessário possuir “olhos” para se enxergar esta realidade. Até mesmo porque muitas pessoas afro-descendentes dizem nunca terem sofrido nenhum tipo de discriminação racial. Estar inserido (a) num processo de negritude significa participar de um protesto

contra a alienação que sofre grande parte das pessoas afro-descendentes. Alienação esta que se expressa no desconhecimento cultural de sua origem africana ou na atitude de ignorância dos valores desta mesma cultura. Na palavra negritude está inserido um esforço de se recuperar uma identidade deixada para trás (Bernd, 1984, p. 16).

Para Zilá Bernd a história das populações afro-descendentes no Brasil é marcada profundamente por uma “perda, no contato com os brancos, de suas raízes culturais sem a contrapartida do ganho de uma consciência nacional” (Bernd, 1984, p. 22). O que aconteceu foi uma tentativa de destruição da mentalidade africana em nossa sociedade. A função da consciência da negritude pelas populações afro-brasileiras é de se impor como seres humanos capazes de se apresentar com dignidade e postura de determinação para alcançar o seu espaço cidadão. Portanto, a negritude se dá, sobretudo, pela tomada de consciência de sua identidade étnica, que não é necessariamente um protesto de pessoas de pigmentação negra, mas de todas as pessoas que se sentem descendentes dos africanos. É um protesto efetivado na resistência da teimosa busca de seu “lugar ao sol” nesta sociedade discriminatória.

Porém, mesmo que a negritude seja um protesto das populações afro-descendentes onde quer que estejam, a mesma sempre se dá num espaço localizado. Ou seja, “cada grupo deve adaptar-se e reajustar o conteúdo de sua *negritude*, respeitando sua especificidade social, econômica, política e racial. Isto [...] não impede a troca de experiências entre as vítimas e a comparação entre os estudiosos” (Munanga, 1988, p. 57). Por isso, que a luta do ICSB assume esta face educativa, uma vez que é por este caminho que sua diretoria enxerga a

possibilidade de recuperar a cultura dos antepassados e elevar a auto-estima das populações afro-brasileiras.

É a partir desta concepção de Kabengele Munanga que se poderá entender a busca de inspiração do ICSB, com base na experiência do intelectual Steve Biko na África do Sul para confirmar o seu combate contra a discriminação racial. Para Steve Biko a discriminação racial “é praticada por um grupo contra outro com o objetivo de dominar ou de manter a dominação. Em outras palavras, não se pode ser racista a menos que se tenha o poder de dominar” (Biko, 1990, p. 38). Portanto, onde os negros estiverem e os brancos fizerem uso do poder usando da discriminação racial para dominarem, é fundamental uma reação consciente das populações negras contra estas atitudes. Aqui estará se manifestando a negritude a partir da consciência da situação de opressão em que vivem as populações negras.

O conceito de consciência negra que se estuda na disciplina CCN é alicerçada na idéia do Movimento de Consciência Negra liderado por Steve Biko na África do Sul e no esforço do ICSB em desenvolver programas junto às comunidades afro-descendentes de Salvador voltados para atender as necessidades básicas destas populações, melhorando a qualidade de suas vidas. O ICSB assume em sua pedagogia que

“consciência negra é, em essência, a percepção pelo homem negro da necessidade de juntar forças com seus irmãos em torno da causa de sua atuação – a negritude de sua pele – e de agir como um grupo, a fim de se libertarem das correntes que os prendem em uma servidão perpétua. Procura provar que é mentira considerar o negro uma aberração do “normal”, que é o ser branco. É a manifestação de uma nova percepção

de que, ao procurar fugir de si mesmos e imitar o branco, os negros estão insultando a inteligência de quem os criou negros. Portanto, a consciência negra toma conhecimento de que o plano de Deus deliberadamente criou o negro, negro. Procura infundir na comunidade negra um novo orgulho de si mesma, de seus esforços, seus sistemas de valores, sua cultura, religião e maneira de ver a vida” (Módulo I, p. 5).

Desta definição sobre o que é consciência negra podemos constatar que a mesma engloba alguns elementos que nos permitem vislumbrar portas abertas para a organização social contra a discriminação racial. Este movimento de consciência negra permite uma percepção da pessoa negra como tal e uma aceitação de sua cor; provoca uma participação social de forma coletiva e não de forma individual; sugere também a libertação das amarras que prendem as populações negras a uma história de marginalizações e marginalidades; é uma interpelação para a desconstrução de uma identidade étnica das populações afro-descendentes construída sem a sua participação e elevação da auto-estima, um prazer em ser negro ou negra. Esta consciência negra foi o que permitiu que grupos malês descobrissem pela leitura do Alcorão Sagrado a sua verdadeira identidade e organizassem uma revolta contra a escravidão e a marginalização das populações negras. Assim, na atualidade, pessoas com a motivação de Steve Biko ou entidades como o ICSB recuperam, com base na experiência dos antepassados, a sua identidade e a identidade étnica de seu povo pela consciência de saberem quem são e qual a sua importância no mundo.

O que Steve Biko nos propõe é que se faça uma relação do passado com o presente para se demonstrar uma evolução das populações negras, onde para isto é importante desenvolver uma rejeição às tentativas dos brancos de projetar

uma visão truncada da cultura negra. “Deliberadamente eles paralisaram nossa cultura no estágio tribal, para perpetuar o mito de que os africanos [e seus descendentes] eram quase canibais, sem ambições autênticas na vida e preocupados apenas com sexo e bebida” (Biko, 1990, p. 89).

O ICSB, portanto, baseou-se na liderança de Steve Biko e seus ideais para lançar uma ofensiva buscando a igualdade racial na participação das populações afro-brasileiras no acesso ao ensino superior e recuperando a sua cidadania. Este processo somente foi possível viabilizando a elaboração de uma disciplina intitulada CCN (Cidadania e Consciência Negra). A referida disciplina é centrada em dois pólos: a apresentação da negritude enquanto protesto e da consciência negra como posicionamento frente à dignidade das populações afro-brasileiras. Para se alcançar estes dois objetivos, o ICSB se propõe, entre outros, a

“promover a integração dos alunos de modo a construir um espírito de grupo com objetivos comuns – ascensão político-social da comunidade negra; promover a conscientização e resgate da cultura afro-brasileira, enfocando aspectos da ancestralidade, religiosidade, referências de lutas e diáspora africana; desenvolver o pensamento crítico através da releitura sócio-política-econômica de fatos e dados históricos e atuais; despertar e promover a consciência racial e cidadã” (Módulo I, p. 1-2).

A consciência do ser negro nos leva a tomar uma atitude frente às realidades de discriminação racial. Diante das mesmas, ou nos tornamos ativos, reagindo contra as imposições discriminatórias, ou agimos passivamente, aceitando calados/as o que é imposto. Marilena Chauí é lembrada no módulo I desta disciplina CCN para definir o que sejam estas duas posturas frente à

discriminação racial. A partir da leitura de Marilena Chauí (1998, p. 117 – 119) podemos afirmar que uma pessoa ativa pode ser definida como sendo aquela que controla interiormente seus impulsos, suas inclinações e suas paixões, discute consigo mesmo e com os outros o sentido dos valores e dos fins estabelecidos, indaga se devem e como devem ser respeitados ou transgredidos por outros valores e fins superiores aos existentes, avalia sua capacidade para dar a si mesmo as regras de conduta, consulta sua razão e sua vontade antes de agir, tem considerações pelos outros sem subordinar-se nem se submeter cegamente a eles, respondendo pelo que faz, julga suas próprias intenções e recusa a violência contra si e contra os outros.

Já a pessoa que apresenta uma postura passiva diante da realidade pode ser percebida como aquela que se deixa governar e arrastar por seus impulsos, inclinações e paixões, pelas circunstâncias, pela boa e má sorte; pela opinião alheia, pelo medo dos outros, não exercendo sua própria consciência, vontade, liberdade e responsabilidade.

Diante destas duas possibilidades é notável que os antepassados das populações afro-brasileiras assumiram uma postura ativa frente às discriminações raciais sofridas por si ou por seus grupos. Mesmo aquelas pessoas tomadas pelo banzo, como vimos, demonstraram o quanto repudiavam o sistema escravocrata que devorava as populações escravizadas até o fim. A disciplina CCN quer, através do conjunto de seus textos, atualizar estas lutas por cidadania, a disposição e a insistência destes povos escravizados que não se acomodaram diante da escravização, mas antes, forjaram mecanismos alternativos que lhes possibilitava sonhar com os pés na realidade. No caso dos malês, por exemplo, foi

a religião islâmica a causadora desta possibilidade de sonho. Já na experiência do ICSB a proposta de alternativa à discriminação racial se encontra numa visão mais ampla em que se recupera a identidade étnica das populações afro-brasileiras e busca-se a partir de seus elementos ancestrais – religião, conceito de família, ecologia – a ação organizada das comunidades afro-brasileiras. Aqui se dá o encontro das comunidades negras na atualidade com a história dos seus antepassados. História esta de reconhecimento pela atualização da memória e ao mesmo tempo, uma realidade que ilumina a luta na atualidade para a conquista da cidadania.

O plano de estudos da disciplina CCN é dividido por módulos ao longo de um ano quando os alunos se preparam para o vestibular. Estas reflexões são inseridas ao conjunto das outras disciplinas e são administradas sob a forma de palestras, debates, pesquisas, dinâmicas, vivências, leituras, produção de textos, a saber (Módulo I, p. 2-3).

Com base nos programas da disciplina CCN (vide anexos) observa-se que o objetivo principal do ICSB é

“combater a discriminação racial, que não permite mobilidade social aos negros brasileiros, romper esta barreira determina uma nova ordem social que dá ao trabalho a dimensão política, que nos conduz a atitudes de compromisso e de cumplicidade, e faz de todos quantos participem, igualmente responsáveis pelos rumos e resultados que se possa produzir” (Santos, 1997, p. 23)

Verifica-se ainda que além da chamada ao compromisso presente nos módulos da disciplina CCN, também há uma chamada de atenção para se

explorar o orgulho de ser negro/a e o aumento da auto-estima da mesma etnia. Para a linha pedagógica do ICSB este mecanismo serve de elemento motivador para que os/as jovens afro-descendentes encontrem estímulos para a luta contra a discriminação racial. Outro objetivo desta disciplina é situar-se enquanto ponto de ação e reação. Isto é, conscientizar os/as jovens afro-descendentes de sua posição social e os caminhos que os levaram a tal situação, reagindo contra a situação de discriminação racial e de marginalidade a que foram submetidas as populações afro-brasileiras. Daí o esforço em incentivar, por meio da importância dos Direitos Humanos, o resgate do valor de sua ancestralidade. Todos estes aspectos devem ser encarados como possíveis instrumentos de combate ao racismo.

Percebe-se nos módulos da disciplina CCN uma preocupação do ICSB em mostrar os heróis e momentos importantes da cultura afro-brasileira. Por exemplo, o vol. II do Módulo da disciplina CCN inicia-se com a foto de Zumbi dos Palmares e sua história. Faz-se uma referência à história do herói nacional colocando-o à frente do povo negro. Zumbi é chamado de gênio militar; sobrevivente de um massacre quando criança; conhecedor de astronomia, matemática, história da Bíblia e latim. Recebera o nome de Francisco em homenagem ao santo que conversava com os animais. Pode ser colocado ombro a ombro “com Alexandre, O Grande, com César, com Aníbal e, até mesmo Napoleão” (p. 1).

Para uma população que não tem exemplos e heróis nos quais possa se espelhar a figura de Zumbi como herói nacional é emblemática para povoar o imaginário vazio dos/as jovens negros/as. E depois, o Quilombo dos Palmares, o reinado de Zumbi, é visto como o local de resistência contra a escravidão. É o

espaço de acolhida para os fugitivos em busca de liberdade. Estima-se que no auge de seu apogeu esta República Negra era habitada por cerca de 30 mil pessoas, com organização militar e onde já “se trabalhavam o ferro e a agricultura que incluía o plantio de mandioca, cana-de-açúcar e criação de gado” (Módulo I, p. 2). Tudo para suprir as necessidades internas e para possíveis trocas do excedente com as comunidades vizinhas. Este personagem histórico (Zumbi) e estes locais de resistência (os quilombos), são apresentados como espaços que no cotidiano podem ser atualizados. Zumbi dos Palmares pode ser encarnado na luta por cidadania pelos afro-descendentes, que partindo da sua consciência de negritude reage frente às estruturas de discriminação racial e marginalização das populações afro-descendentes. Os locais de resistência, os quilombos, podem ser recuperados nos espaços que forjam a recuperação da identidade cultural que é capaz de conferir às populações afro-brasileiras a elevação de sua auto-estima e a busca determinada de sua cidadania.

A idéia que se tem de Quilombo na história do nosso país é de resistência e está centrada num relato histórico. Os gestores do sistema escravocrata viam esta instituição a partir desta possibilidade. Por exemplo, “em dois de dezembro de 1740 o rei de Portugal, em resposta à indignação do Conselho Ultramarino, conceituava quilombo como sendo ‘toda habitação de negros fugitivos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles’” (Bernd; Bakos, 1991, p. 11). E ainda mais,

“os quilombos foram [...] a maior expressão de resistência à escravidão no Brasil [...] podendo ser considerados como expressão de radicalidade diante do escravismo [...] o quilombola é o homem que adquire, pela sua condição radical, a sua liberdade. Ele não pode ser meeiro, camponês, posseiro ou arrendatário. Só pode ser homem livre ou escravo [...] É somente no quilombo que ele adquire a sua cidadania” (Moura, 2004, p.32).

Quanto ao resgate da ancestralidade que também pertence aos objetivos do ICSB, como forma de conscientizar os jovens de sua origem, a disciplina CCN procura mostrar a “verdadeira África”. Isabel Taranto (Módulo II, p. 4), por meio de mapas, representações das regiões geográficas, costumes das etnias mostra o fluxo dos escravos que chegaram no Brasil. A mesma autora fala também da complexidade que é a classificação das etnias trazidas para o país referido, uma vez que as populações africanas foram arrancadas de várias regiões. Mas, é importante salientar que um referencial de unidade que permanece para as comunidades afro-brasileiras é a religião. Por meio desta, como vimos no capítulo anterior, “os haussás e nagôs se uniram em revoltas graças ao Islã. Isto se deu em torno da religião islâmica e a adesão de escravos de outras crenças ao Islamismo, buscando um caminho para se rebelar contra a ordem escravista” (Módulo II, p. 6).

Há uma estreita relação entre os locais em que os malês se encontravam para fazer suas orações, estudar o Alcorão e organizar suas revoltas, os quilombos e os pré-vestibulares para afro-descendentes, mais precisamente o ICSB. Em todos estes espaços de resistência é possível verificar uma reação contrária à escravização dos povos negros, uma tomada de posição como

resistência contra à realidade de discriminação racial e a consciência de que a cidadania só acontecerá numa perspectiva comunitária. Isto é, o negro (a) só conseguirá a sua cidadania enquanto participante de uma coletividade, que por causa de sua expressividade vai abrindo caminhos e conquistando espaços de liberdade e participação social.

Na busca para se alcançar o fim da discriminação racial procura-se, no ICSB, trabalhar em comunidade. Assim se expressa a equipe de elaboração dos módulos da CCN: “o nosso trabalho é antes de tudo um trabalho coletivo, cooperativo, assim surge o ideal do Instituto e por tal construímos o Projeto Educacional Steve Biko ao longo de cada ano, numa perspectiva de união e respeito. Cada integrante: professores, aluno, diretor, parceiro, deve compreender a importância do espírito coletivo, afinal a vitória de um passa a ser referencial para todos” (Módulo I, p. 6).

Desta afirmação podemos perceber a comunidade do ICSB como atualização daquilo que é elementar na vida tradicional de resistência afro-brasileira contra a discriminação, ou seja, a vida de comunidade, o quilombo, ou o espaço malê de estudos e orações. No resgate da cultura negra a vida comunitária das culturas africanas é valorizada. Por exemplo, na comunidade-terreiro do candomblé

“a comunidade não é tanto o centro de expansão de idéias religiosas; ela é muito mais, o local onde pode ser trilhado o caminho da experiência religiosa. A pertença à comunidade [...] é caracterizada [...] pelo caminho que se percorre em comum: caminho da iniciação e o caminho das obrigações” (Berkenbrock, 1997, p. 294).

Na experiência do ICSB esta mesma vivência é recuperada em sua pedagogia educacional quando se valoriza o trabalho de grupo e a solidariedade. É na atualização da experiência das comunidades-terreiros do candomblé onde "a comunidade inteira assume serviços em nível de administração e organização compreendendo mitos e celebrando rituais" (Módulo IV, p. 16), que o ICSB encontra a sua inspiração para elaborar e executar os seus projetos educativos. No ICSB isto se manifesta na organização dos diversos projetos que envolvem principalmente as instâncias políticas responsáveis na estruturação e execução dos projetos sociais em nível nacional. Estima-se que por causa das iniciativas das comunidades afro-brasileiras o próprio Governo Federal criou algumas políticas que beneficiam a estas comunidades, como por exemplo, a Secretaria para a Igualdade Racial, e outros órgãos em que o ICSB está presente, como no Programa Diversidade na Universidade – MEC, no Programa de Ações Afirmativas da Universidade Estadual da Bahia e da Universidade Federal da Bahia e no Programa Universidade para Todos do Governo do estado da Bahia.

3. 4 Religião, identidade étnica e cidadania: o projeto Oguntec

Os projetos educativos do ICSB sempre procuram ser uma resposta alternativa a algum aspecto da discriminação racial deflagrada contra a população afro-brasileira.

O projeto Oguntec, por exemplo, é a atuação da cidadania como expressão da resistência e da luta contra o racismo através de alguns aspectos da religião dos Orixás. Este projeto nasceu com o nome de NECTAR (Núcleo de Estudos em Ciência e Tecnologia André Rebouças) e como um "núcleo de estudos

multidisciplinar do ICSB, que desenvolve projetos e atividades nas áreas de ciência e tecnologia” (Projeto Oguntec, p. 1). Apresenta-se também tendo a missão de provocar e propagar o estudo da ciência e da tecnologia entre jovens afro-descendentes, promovendo ainda discussões sobre políticas públicas que estejam direcionadas para o desenvolvimento técnico-científico do país.

O NECTAR foi fundado em 1998 como resultado de um grupo de discussões formado por alunos afro-descendentes da Escola Politécnica da UFBA (Universidade Federal da Bahia), que tinham como objetivo “ampliar a discussão sobre a temática racial e sua conexão com o exercício profissional nas áreas de ciência e tecnologia” (projeto Oguntec, p. 1).

No ano de 2002 o mesmo núcleo foi reestruturado e incorporado ao ICSB, desenvolvendo o projeto OGUNTEC – programa de fomento à ciência do ICSB. A estrutura do Oguntec apresenta-se de forma colegiada e composta por profissionais e estudantes da graduação universitária de diversas áreas. O projeto Oguntec tem como eixos de ação:

- a). Elevação da escolaridade – para isto é oferecido um curso com duração de três anos, direcionado para estudantes negros da rede de escolas públicas de Salvador. Este curso possibilita a estes alunos o desenvolvimento de habilidades e competências para o ingresso nas áreas técnicas e científicas.
- b). Popularização da ciência – para tanto consta de um programa com uma série de palestras e eventos para divulgações científicas nas comunidades. O direcionamento destas atividades tem como alvo estudantes negros das escolas públicas tendo em vista a baixa representatividade desses nas áreas tecnológicas.

O núcleo Oguntec possui um brasão contendo um elefante que faz referência a um ideograma africano (*Adinkra*) e significa: chega-se ao topo através da sabedoria e do bom senso, nunca através da força ou do tamanho grande. O símbolo representa, ainda, a importância que essa organização dá ao desenvolvimento do potencial intelectual como forma de vencer as adversidades. A outra referência no brasão são as espadas de Ogum. Uma homenagem ao orixá da guerra, do aço e do desenvolvimento tecnológico.

O Orixá Ogum, que no Candomblé é responsável pela manipulação dos metais e que para Maria de Lourdes Siqueira pode ser

“considerado o único guerreiro propriamente dito, enquanto divindade telúrica, tem domínio sobre os metais contidos nas entranhas da terra [...] É a divindade que compartilha o domínio sobre as ferramentas, os minerais, as montanhas, os pedregulhos. É o patrono dos engenheiros, dos mecânicos, dos físicos e químicos [...] (2004, p. 173).

Segundo Reginaldo Prandi (2001, p. 84-109), na coleta de seus mitos sobre Ogum, este pode ser apresentado como o senhor que domina sobre a agricultura, a caça e a guerra, pois conserva o segredo de como se fabricam os instrumentos relacionados a estas três atividades dos humanos e dos orixás. Contam, ainda, os mitos dos Orixás que Ogum é um orixá aterrador e violento e que sua importância “vem do fato de ser ele um dos mais antigos dos deuses iorubás e, também em virtude da sua ligação com os metais e aqueles que os utilizam” (Verger, 2002, p. 88).

O projeto Oguntec surgiu para incorporar o saber científico e tecnológico ao ambiente cultural dos jovens negros de Salvador. É ainda resultado de uma visão

crítica a partir da qual se observa a exclusão tecnológica por meio de algumas realidades: a popularização da ciência e o desenvolvimento tecnológico, no Brasil, são algo de elite, não pertencendo à agenda das políticas públicas; no Brasil o número de profissionais formados nas áreas de ciência e tecnologia é reduzido e o índice de escolaridade dos trabalhadores brasileiros tem demonstrado a necessidade de medidas que melhorem o sistema educacional e a popularização da ciência; a exclusão tecnológica não deixa dúvidas de que os profissionais menos preparados serão descartados e que isto também determina as relações dos grupos sociais no Brasil. Por exemplo, os números da exclusão digital por raça que computam o acesso estão distribuídos da seguinte forma: branca (15,14%); preta (3,9%); amarela (41,66%); parda (4,06%); indígena(3,72%) – (fonte: CPS/FGV).

Deste quadro podemos contemplar um outro aspecto que é o da presença dos negros na universidade. “De acordo com dados do IPEA, apenas 2% do corpo discente das universidades brasileiras – públicas ou privadas – é formada por estudantes negros” (Projeto Oguntec, p. 3). Isto nos revela que a histórica desigualdade vista em partes neste trabalho, entre negros, indígenas e brancos ao longo destes anos tomou uma proporção tal que cada vez mais cresce, diante da sociedade industrial com suas exigências excludentes. A falta de oportunidades para o crescimento científico e tecnológico das populações afro-brasileiras é um dos indicadores deste crescimento, criando uma lacuna entre as partes componentes da hierarquia das etnias no Brasil. Pois com baixo nível de conhecimento científico e tecnológico as mesmas populações serão deixadas para trás e receberão a culpa de que não cresceram por falta de interesses.

A proposta educativa do projeto Oguntec se expressa com objetivos:

a). **Geral:** Promover a incorporação do saber científico ao conhecimento cultural da juventude negra de Salvador na perspectiva de uma melhor inserção na atual sociedade tecnológica.

b) **Específicos:**

- Desenvolver a habilidades e competências em 20 jovens afro-descendentes de baixa renda para ingressarem nas áreas de C&T nas principais universidades;
- Transformar 20 estudantes matriculados no projeto em multiplicadores da proposta intervindo no processo de ensino-aprendizado desenvolvido por uma escola tomada como piloto na perspectiva de contributo qualificativo no rendimento global dos alunos do ensino médio.

O projeto Oguntec responde a duas das finalidades propostas pelo ICSB que são a promoção de “ações cooperativas com o objetivo de qualificar, preferencialmente, jovens afro-brasileiros, possibilitando e potencializando o desenvolvimento de sua cidadania e consciência negra, com conseqüente inserção no mercado de trabalho” e a estimulação e participação “das crianças, adolescentes e jovens afro-brasileiros na conservação, proteção do meio ambiente e do respeito das religiões tradicionais africanas” (Estatutos, 2004, p. 01).

A religião poderá está a serviço da vida e da cidadania na reestruturação social contra a discriminação racial. Desde que os povos africanos foram trazidos para cá, a combinação da religião, resistência e cidadania sempre esteve articulada, pois os negros africanos não conseguiam enxergar sua fé dissociada do cotidiano, como vimos acima. E o sistema de escravidão favoreceu com que os

próprios negros, descontentes com sua situação de oprimidos, invocassem suas divindades nativas ou as sincretizadas para fins de libertação social. Mesmo que a revolta islâmica dos malês sirva de modelo de resistência para todos os grupos negros que possuam consciência de sua identidade, a mesma não foi a motivação maior para que o ICSB fincasse suas bases. A relação da revolta dos malês com o ICSB se dá somente como recuperação da memória da resistência capaz de motivar no presente a conquista da cidadania. Isto é, a revolta dos malês poderia ser mais aproveitada pelos pré-vestibulares para afro-descendentes por carregar um forte potencial de mobilização social e exercício revolucionário da religião. A combinação entre revolta dos malês e os pré-vestibulares para afro-descendentes, mais precisamente o ICSB, se insere no contexto de resgate do patrimônio cultural e atualização da mesma a partir das exigências atuais de discriminação racial contra as comunidades afro-brasileiras.

4. Considerações finais

O ICSB, unido aos projetos dos outros pré-vestibulares para afro-descendentes pode ser visto como um “corpo” que funciona coletivamente tendo com objetivo primeiro a luta pela

“emancipação humana, tendo como uma de suas tarefas, além da denúncia da discriminação racial, a reivindicação e pressão sobre as classes e grupos dominantes, propondo meios e procedimentos de democratização das relações sociais, formando assim a militância dos movimentos negros” (Nascimento, 1999, p.72).

Os profissionais idealizadores do currículo do ICSB têm consciência de que a educação por si só não é capaz de mudar a realidade social. Mas, na realidade, existem,

“exemplos históricos que demonstram que a educação, apoiada por medidas políticas globais, pode transformar uma sociedade. Neste caso entretanto, não é a educação em si que transforma a sociedade, mas determinados grupos sociais que, apoiando-se no sistema educacional mudaram em completo a sociedade” (Berger *apud* Santos, 1997, p. 44).

O projeto educativo do ICSB diferencia-se dos demais projetos de pré-vestibulares para afro-descendentes por também trabalhar com os alunos e alunas questões relacionadas à etnia e cidadania, e por ter uma rede de outras atividades que envolvem a comunidade juvenil além de seu curso pré-universitário alcançando boa receptividade por parte da comunidade afro-descendente.

No curso de suas atividades, o ICSB conta com a aprovação de cerca de 340 alunos e alunas em diferentes cursos e universidades (públicas e privadas) da Bahia. Desde sua fundação estima-se que o ICSB possibilitou o ingresso de mais de 1000 jovens no ensino superior. Até a aquisição destes dados foram aprovados em vestibulares para 2006.1 mais ou menos 70 estudantes. A demanda por vagas anuais tem crescido significativamente e o número de cursos populares inspirados no ICSB também tem proliferado em Salvador, no interior da Bahia e em outros estados brasileiros.

O principal veículo que liga todas as atividades do ICSB aos seus projetos educativos é a disciplina CCN, que trabalha a auto-estima através do resgate da ancestralidade africana e diaspórica, história de resistência negra no Brasil, África e diásporas, estimulando as expressões culturais dos povos negros tais como a dança, política, ética, auto-estima, movimentos sociais, gênero, hip hop, mercado de trabalho e outras.

Esta disciplina é ministrada sob a forma de palestras, aulas regulares, seminários, filmes, programas de acesso aos bens culturais, intercâmbio de visitantes e debates, participação em mobilizações sociais, inclusive no carnaval quando o ICSB participa com um bloco alternativo na mudança do Garcia, espaço tradicional de denúncia e protestos.

Alguns resultados destas atividades são possíveis de serem percebidas na participação ativa do ICSB junto às instâncias de poder que favorecem a isenção de taxas para estudantes de baixa renda no vestibular da UFBA (Universidade Federal da Bahia) em 2001, quando até então a UFBA não concedia aos estudantes nenhuma isenção; a participação no processo de implantação de

ações afirmativas na UNEB (Universidade Estadual da Bahia) e UFBA, onde o ICSB participa do grupo de trabalho; qualitativamente, o ICSB contribui para que o acesso à universidade faça parte dos sonhos dos jovens negros brasileiros como de suas famílias.

Como a revolta dos malês foi organizada a partir de um grupo de escravos insatisfeitos com sua escravidão e que sabiam ler e escrever, o ICSB usando a mesma tática e tendo conhecimento da história desta resistência identifica-se com esta luta. Isto se dá na luta do ICSB contra a escravidão atualizada na discriminação racial que mantém milhares de famílias afastadas de seu verdadeiro espaço cidadão. Isto é, o ICSB através de sua coordenação, professores, parcerias, alunos e colaboradores diversos procura lutar contra os grilhões da escravidão, como os malês, acreditando e apostando na tomada de consciência da negritude a partir dos atos de escrita e leitura, resgatando assim, a história cultural dos antepassados africanos e afro-brasileiros.

Por meio da escrita e leitura as populações negras poderão apropriar-se de seu passado reescrevendo assim a história dos povos negros e criar nela os heróis que foram a base do contexto de resistência nas lutas por liberdade na África e no Brasil. Segundo Steve Biko, “um povo sem uma história positiva é como um veículo sem motor. Suas emoções não podem ser controladas e canalizadas numa direção clara. Ele vive sempre à sombra de uma sociedade mais bem sucedida” (Biko, 1990, p. 42).

Os prêmios recebidos pelo ICSB demonstram a sua coerência com o projeto proposto em favorecer oportunidades para o crescimento das populações afro-descendentes de Salvador, servindo assim de indicador para outras experiências

que visam a ascensão social das mesmas populações através de uma educação transformadora. Sendo assim, os prêmios revelam que o ICSB vem reelaborando a identidade afro-brasileira, bem como a sua auto-estima e a consciência de sua presença cidadã que se dá na sociedade tendo as referidas populações como protagonistas da cidadania. A consciência negra estimulada pelo ICSB favoreceu com que o mesmo instituto recebesse vários prêmios desde sua fundação. Os prêmios entregues à comunidade do ICSB representam um reconhecimento de seu trabalho na busca da cidadania que começa a ser exercida pela comunidade afro-brasileira de Salvador. Concretamente, a busca por cidadania realizada pelo ICSB se dá unida à da consciência negra, isto é sem uma hierarquia formal, mas defendendo que a consciência de pertencimento étnico é fundamental no processo de formação da consciência de participação cidadã. Só teremos participação das comunidades negras a partir da tomada de consciência de sua etnia e da possibilidade de sua participação social, comparada ao espaço de sua atuação como cidadãos.

O conceito de consciência negra defendido por Steve Biko abre as perspectivas de conquistas para as populações negras fazendo com que as mesmas assumam a sua autonomia.

“Na essência desse modo de pensar está a compreensão de que a mente do oprimido é a arma mais poderosa nas mãos do opressor. Uma vez que ela seja manipulada e controlada com eficácia pelo opressor, a ponto de o oprimido acreditar que ele é responsável do homem branco, então, nada que ele faça amedrontará realmente os poderosos senhores. Por isso, pensar segundo a linha da consciência negra faz com que o negro se considere completo em si mesmo e não como a

extensão de uma vassoura ou uma alavanca a mais de qualquer máquina. Ao final desse processo, ele não mais permitirá que tentem aviltá-lo como ser humano” (Biko, 1990, p. 87).

Mesmo com estes dados animadores, infelizmente, o ICSB não dispõe de estatísticas processadas sobre o paradeiro de todos os estudantes que já passaram pelo instituto e fizeram seus cursos universitários. Tem-se um grupo de alunos e ex-alunos que desenvolvem as atividades dos projetos motivados pelo ICSB, mas a maioria não mantém mais vínculo militante com a instituição.

No entender de Steve Biko, como idealizador de uma educação para a consciência negra, há a necessidade de organização a partir da própria comunidade negra. São os próprios negros e negras que se organizam e buscam o seu lugar como protagonistas de sua ascensão e crescimento social. Isto para Steve Biko significava que os projetos de desenvolvimento comunitário eram

“declarações políticas. Expressavam a luta de um povo pela auto-determinação e eram um meio para se utilizar com eficácia os recursos da comunidade. Em um nível ideal, eram empreendimentos cooperativos e não atos de caridade. Era vital, portanto, que o pessoal fosse negro e que eles surgissem a partir da percepção que a própria comunidade tinha de suas necessidades” (Pityana, 1990, p. 20)

Porém, mesmo com o apoio da comunidade negra e de outros mecanismos, sabe-se que quando se investe em educação como projeto de resgate cultural se almeja uma participação mais efetiva de comunidades discriminadas e marginalizadas e o aparecimento dos resultados são lentos. As propostas de mudanças de estruturas pelo viés da educação devem ser encaradas com

determinação, pois os resultados só aparecem com o tempo e a fidelidade das pessoas aos projetos assumidos (Medeiros, 2000, p. 45). Mas, mesmo assim, o ICSB não se cansa de inovar na criação de projetos educativos que visem melhor a participação da população afro-brasileira como agente dinamizador da própria cidadania.

A cidadania no ICSB como está unida à consciência de se pertencer à etnia negra lucra também uma valorização dos aspectos culturais, sobretudo do religioso. No ICSB não se estuda religião, mas é impossível falar de negritude sem levar em consideração este aspecto que está na base da formação dos africanos e seus descendentes. O módulo IV da disciplina CCN apresenta alguns textos que salientam a origem e estruturação do candomblé e sua valorização do ser humano, da natureza e das relações sociais. Há também neste módulo um convite à tolerância religiosa, uma vez que esta religião de matriz africana não é alienante e nem proselitista. Como religião

”o candomblé não pretende salvar nem condenar, o importante é o cumprimento dos compromissos assumidos, tanto com os orixás, quanto com a “família de Santo”. O Candomblé não aliena da realidade, bem ao contrário, sua ação desenvolve princípios que promovem vontade de superar os limites do lugar social que constitui o contexto de vida pessoal e político-social” (Siqueira, 2005, p. 16).

Mas, mesmo assim, em Salvador não se fala de religião⁶, se vive. Isto para dizer que as coisas no campo sagrado se dão naturalmente, sem muita discussão ou organização. Elas estão presentes no cotidiano das pessoas como algo

próprio, natural. De modo que, muitos aspectos do “lado espiritual” se mesclam à vida das pessoas sem as mesmas terem uma resposta do exato motivo. No ICSB acontece a mesma coisa. O projeto Oguntec para a sua função e funcionamento não necessita de muita reflexão, simplesmente começa a existir. Em seu estatuto não temos nenhuma reflexão teológica ou estudos sobre quem foi Ogum e sua influência ou ainda, pedido de proteção. Ele é aquilo que é. Basta que tenha uma função. Pois as pessoas sabem quem é Ogum e em que acarreta trazer o seu nome ou o signo de sua proteção. A religião em Salvador está presente como força, axé. Não precisa de imposição. E a religião dos Orixás é como que uma “sombra” que acompanha a todas as pessoas. Nesta cidade não se busca muita reflexão sobre a religião dos orixás.

A reação das pessoas em relação à religião dos Orixás pode ser vista como adesão, por uma parte da população e como rechaço, por outra parcela. Mas, a todos esta fé envolve e impulsiona. Então, não encontramos nesta pesquisa, uma reflexão sistematizada sobre a influência da religião no ICSB como força propulsora na conquista da cidadania. Apenas percebemos sua presença como valor cultural no resgate da cultura africana e afro-brasileira. Uma vez que os povos africanos escravizados no Brasil eram claramente envolvidos por uma aura do sagrado, isto podendo influenciar sobremaneira a seus descendentes. E depois, no resgate da cultura afro-brasileira está subentendido o resgate da religião como um dos elementos principais da mesma. É como nos afirma Steve Biko quando nos fala que sem dúvida nenhuma a religião faz parte da identidade

⁶ Durante nosso trabalho quando se fala de religião em Salvador, referimo-nos a todas as expressões religiosas, porém dando maior ênfase à religião dos Orixás.

dos povos africanos. E esta religião permite com que as pessoas sintam a presença do sagrado nos aspectos mais comuns do dia-a-dia apresentando algumas características tradicionais, mesmo com a chegada de formas novas de refletir sobre o transcendente. Ele nos diz que mesmo que cada povo tenha sua maneira de se manifestar, em relação ao sagrado, existem pontos que se encontram, como por exemplo,

“Todos acreditávamos... na existência de um Deus. Tínhamos nossa própria comunidade de santos. Acreditávamos - o que era coerente com nossa maneira de encarar a vida – que todas as pessoas que morriam tinham um lugar especial junto de Deus. Achávamos – que uma comunicação com Deus só podia ser feita por intermédio dessas pessoas. Nunca soubemos nada sobre o inferno; não acreditamos que Deus possa criar as pessoas só para castigá-las eternamente, depois de um curto período na terra” (Biko, 1990, p. 60).

E mais,

“Não pensávamos que a religião pudesse ser tratada como parte separada de nossa existência na terra. Ela se manifestava em nossa vida cotidiana. Agradecíamos a deus, por meio de nossos antepassados, antes de beber cerveja, antes de casar, antes de trabalhar, etc. Seria extremamente artificial criar ocasiões especiais para o culto. Tampouco achávamos lógico ter um prédio especial no qual todos os cultos seriam realizados. Acreditávamos que Deus estava sempre se comunicando conosco e, portanto, merecia nossa atenção em todo e qualquer lugar em que estivéssemos” (Biko, 1990, p. 60).

O ICSB é uma instituição laica, não apresentando laços institucionais com nenhuma entidade religiosa. Porém, sente-se a religião dos antepassados africanos no ICSB sob duas formas: o nome dos projetos que fazem referência a

entidades ou aspectos da religião africana e a prática da tolerância religiosa, como uma das características forte da religião dos Orixás. Isto se dá porque o culto dos orixás só tem sentido por sua ligação à família de origem ou a uma reivindicação por parte do crente. Na sua mais forte expressão o candomblé é restrito a cada um dos seus "cultos e aos membros de certas famílias. Como e por que as pessoas poderiam exigir que um estrangeiro participasse do culto não tendo nenhuma ligação com os ancestrais em questão?" (Verger, 2002, p. 20). Daí podemos entender o que significa ser chamado de filho ou filha de santo ou ainda, de pai ou mãe de santo. Toda a relação nas religiões afro-brasileiras se dá num contexto de família.

Podemos concluir também que a cidadania desejada pelas populações negras não figura como algo fictício ou como presentes doados por entidades governamentais, mas é algo concreto e resultado de lutas. E o ICSB se apresenta como uma das instâncias capazes de iluminar, com suas propostas educativas a caminhada de famílias inteiras encorajando-as na busca de dias melhores. Estas observações nos ajudam a entender o resultado do quadro metodológico utilizado pela organização do ICSB para resolver os problemas relacionados com a discriminação racial contra as populações afro-brasileiras. Para Maria Durvalina Cerqueira Santos, o ICSB

"tem, efetivamente, modificado a vida de um número significativo de afro-descendentes que estabelecem com ele uma relação real no dia a dia de seus estudos e momentos de reflexão, quer como aluno, ou em diferentes posições assumidas no universo interno do instituto e fora dela modificando os estigmas, construindo auto-estima, identidade étnico-racial, exercício de cidadania, senso crítico, reflexões sobre

construção coletiva e vida em comunidade, a prioridade do bem coletivo em relação ao bem individual, análises sobre racismo enquanto mecanismo social e introjeções por ele produzidas, desmistificando mitos, a exemplo do mito da democracia racial; levando a uma organização Política que possibilite ações, reivindicações que vão permitindo inserções e mobilidade social” (Santos 1997, p. 83).

Os projetos educativos do ICSB de certa forma pressionam a sociedade a tomar uma atitude frente às questões decorrentes da discriminação racial. O que nos leva a pensar desta forma são as propostas de ensino alternativo que surgiram deixando de ser experiências particulares para se tornarem experiências mais amplas. Os exemplos que temos do “efeito Biko” são os inúmeros pré-vestibulares voltados para as populações afro-brasileiras e os projetos Programa Diversidade na Universidade – MEC, Programa de Ações afirmativas da Universidade estadual da Bahia e da Universidade Federal da Bahia, Programa Universidade para Todos do Governo da Bahia. O projeto educacional do ICSB não tem vínculo com nenhuma outra entidade, porém, alia-se a todos os organismos ou pessoas que procuram eliminar as desigualdades étnico-sociais e fortalecer a diversidade cultural e religiosa das comunidades afro-brasileiras.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ALCORÃO. *O significado dos versículos do Alcorão sagrado*. Versão portuguesa diretamente do árabe. 11^a. edição. Tradução Samir El Hayek. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 2001.

ALVAREZ, H. F. *Fundamentos de um modelo integrativo em psicoterapia*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

ANCHIESCHI, Lucrecia; SANTOS, Luciano Pereira. *Policidadania. Política e cidadania*. São Paulo: Paulinas, 2004.

APPHIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto. 1997.

ARAÚJO, Rosângela (Janja) Costa. A África e o afro-descendência: um debate sobre a cultura e o saber. In: SILVA, Cidinha da. *Ações afirmativas em educação. Experiências brasileiras*. São Paulo: summus, 2003.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus – o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

AZZI, R. Formação histórica do catolicismo popular brasileiro. In: V.V. A. A. *Religião do povo*. São Paulo: 1978.

BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças*. Negros e brancos em Salvador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BACELAR, Jeferson. *Etnicidade*. Ser negro em Salvador. Salvador: Ianamá – Programa de Estudos do negro na Bahia (PENBA), 1989.

BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (org.). *Brasil um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

BERND, Zilá. *A questão da negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BERND, Zilá; BAKOS, Margaret M. *O Negro*. Consciência e trabalho. Porto Alegre: UFRGS, 1991.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973.

BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço*. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFMA, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia*. A construção da pessoa e resistência cultural São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL, Etienne Ignace. *A revolta dos malês. Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Salvador, 33/34, 1907.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. Rio de Janeiro: Ática, 1990.

BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BÓSI, Ecléa. *Lembrança de velhos*. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 1987.

CÂMARA, Engels; BEDANI, Vanessa Mantovani; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Gerando cidadania: diversidade e etnia. In: SOLFA, Glaziela Cristiani (org.). *Gerando cidadania: reflexões, propostas e construções práticas sobre o direito da criança e do adolescente*. São Carlos: RiMa, 2004.

CAVALLEIRO, Eliane (org.). *Racismo e anti-racismo na educação*. Repensando nossa escola. São Paulo: Summus, 2001.

CASAS, J. M. Policy, training, and research in counseling psychology: the racial/ethnic minority perspective. In: BROWN, S. D. e LENT, R. W. (eds.). *Handbook of counseling psychology*. New York, John Wiley & Sons, p. 785-831, 1984.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade. A era da informação econômica, sociedade e cultura*. Vol. 2. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e terra, 1999.

CASTORIADIS, Cornélius et all. *A criação da história*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*. Um vocabulário afro-brasileiro. 2ª. edição. São Paulo: Topbooks, 2005.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 7ª. edição. São Paulo: Ática, 1998.

COHEN, W. Français et africain. Paris, Gallimard, 1981.

CONCEIÇÃO, Fernando. *Como fazer amor com um negro sem se cansar e outros textos para o debate contemporâneo da luta anti-racista no Brasil*. São Paulo: Terceira margem, 2005.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. Em nome de Alá: Algumas notas sobre a presença muçulmana entre os escravos da Bahia no século XIX. In: BRANDÃO, Silvana. *História das religiões no Brasil*. CEHILA/ Editora universitária – UFPE, Recife, 2002, p. 191. Vol.2.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. In: BRANDÃO, Silvana. *História das religiões no Brasil*. Vol. 2, CEHILA/ Editora universitária – UFPE, Recife: 2002, p. 362-363.

CROATTO, Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco*. Usos e da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo*. Racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DEMO, Pedro. *Cidadania tutelada e cidadania assistida*. Campinas: Editora autores associados, 1995.

DONEGANA, Constanzo. 500 anos de contradições. Disponível em: www.pime.org/pimenet/mundoemissao/historia500.htm Acesso em: 22/09/05.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DURKHEIM, Émile. *La división del trabajo social*. Madri: Akal Editor, 1982.

DZIDZIENYO, Anani. *The position of blacks in Brazilian society*. Report n. 7. Minority Rights Group, Londres, 1971, p. 5 (mimeographed).

FARIAS, Melânia Nóbrega Pereira de. *Negro no plural: um estudo de caso sobre a construção identitária de negros militantes e não militantes em Campina Grande/PB*. Dissertação de mestrado. Recife: Universidade Federal/PE, 2004.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1972.

FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez: autores associados, 1989.

FERKISS, Victor. *África, um continente à procura de seu destino*. Rio de Janeiro: GRD, 1967.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, 19910 – 1989. Nono Aurélio: século XXI: o dicionário da língua portuguesa / Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. 3ª. edição totalmente vista e ampliada – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendente: identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: autêntica, 2000.

FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau*: registros de uma experiência em processo. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FRISOTTI, Heitor. Afro-América – o terreiro nos evangeliza. In: Silva, Antônio Aparecido da. *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998 – Coleção Atabaque.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 12ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GENOVESE, Eugene D. *A terra prometida*. O mundo que os escravos criaram. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOFFMAN, E. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Trad. M. B. M. L. Nunes. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1988.

GOMES, Flávio dos Santos. Sonhando com a terra, construindo a cidadania. In: PINSKY, Jaime & PINSKY, Carla Bassanezi (orgs.). *História da cidadania*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2003, p. 447-467.

GUTIÉRREZ, Francisco. *Educação como práxis política*. Trad. Antônio Negrino. São Paulo: Summus, 1988.

HALL. Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO do Brasil, 2003.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula*. Visita à história contemporânea. São Paulo: Selo negro, 2005.

HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2001.

HERINGER, Rosana. *Desigualdades raciais no Brasil: síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas*. Disponível em: www.aids.gov.br/final/dh/afroatitude/desigualdades_raciais/desigualdade1.pdf
Acessado em : 21/05/2005.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2002.

IBARRONDO, Xavier Pikaza. *Monoteísmo e globalização: Moisés, Jesus e Muhammad*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2004.

INSTITUTO CULTURAL STEVE BIKO (ICSB). Disponível em: www.stevebiko.org.br
Acesso em: 22 de janeiro de 2005.

INSTITUTO CULTURAL STEVE BIKO. *Cidadania e Consciência Negra (CCN)*. Módulo I. Salvador, 2005.

-----. Cidadania e Consciência Negra. Módulo II. Salvador, 2005.

-----. Cidadania e Consciência Negra. Módulo III. Salvador, 2005.

-----. Cidadania e Consciência Negra. Módulo IV. Salvador, 2005.

-----. Cidadania e Consciência Negra. Módulo V. Salvador, 2005.

INSTITUTO CULTURAL STEVE BIKO. Projeto Oguntec. Salvador, 2005.

-----. Estatutos. Salvador, 2005.

JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. 3ª. edição. Petrópolis: Vozes, 1992.

KRAUSEN, Halima. Islamismo. In: SCHERER, Burkhard (org.). *As grandes religiões: temas centrais comparados*. Petrópolis: Vozes, 2005.

KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca de pontos comuns*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas – São Paulo: Verus, 2004.

LANGA, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana*. Moçambique: Braga, 1992.

LE GOFFE, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. 3. ed. Campinas, S.P: Unicamp, 1994.

LOPES, Nei. Malês: o islã negro no Brasil. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Sankofa: resgate da cultura afro-brasileira*. Vol.1. Rio de Janeiro: SEAFRO, 1994.

LOUREIRO, Stefânie Arca Garrido. *Identidade étnica em re-construção*. A ressignificação da identidade étnica de adolescentes negros em dinâmica de grupo, na perspectiva existencial humanista. Belo Horizonte: O lutador, 2004.

LOBO, Lúcia de Fátima. *São Francisco e os pretos: continuidade e mudança em uma comunidade rural do ro Manso-MT*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Goiás, 2001.

LODY, Raul. *O povo do santo*. Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

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

LOPES, Nei. Tradição e memória. Disponível em: www.neilopes.blogger.com.br/2005_05_01_archive.html Acesso em: 20 de agosto de 2005.

LUNA, Luiz. *O negro na luta contra a escravidão*. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Cátedra, 1976.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes: quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina*. Tradução de Clarêncio Neotti e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAGGIE, Ivone. *A ilusão do concreto: análise do sistema de classificação racial no Brasil*. Rio de Janeiro. Tese de titulação, UFRJ, 1991.

MARGOLIOUTH, D. S. *Islamismo*. Barcelona-Buenos Ayres: Editorial Labor, 1929.

MEDEIROS, Marcelo. Educação, mercado de trabalho e renda. In: Fundação Luís Eduardo Magalhães. *Políticas sociais: instrumento de justiça social*. Salvador: FLEM, 2000.

MELO, Aislan Vieira de. *Religião e afirmação étnica no Brasil contemporâneo: notas sobre a conversão no campo religioso brasileiro*. Disponível em: www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/aislan_Vieira_de_melo.htm Acesso em: 18 de outubro de 2005.

MENA LÓPEZ, Maricel. *Corpos (i) maculados. Um ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas*. In: STRÖHER, Marga; DEIFELT Wanda; MUSSKOPF, André S. R. (orgs.). *À flor da pele. Ensaio sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo, RS: Sinodal e CEBI, 2004.

MENEZES, Waléria. *O preconceito racial e suas repercussões na instituição escola*. Disponível em: www.fundaj.gov.br/tpd/147.html Acesso em: 20 de novembro de 2005.

MONTEIRO, Antônio. *Notas sobre negros Malês na Bahia*. Salvador, Ipanamá, 1987.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e a sua relação com as demais tribos tupi-guarani*. São Paulo: Nacional, 1979.

MOREIRA, Gilberto Passos Gil. Diversidade cultural, identidade e resistência. In: *Revista Palmares. Cultura afro-brasileira*. Brasília: ano 1, número 1, p. 14, agosto/2005.

MOURA, Clóvis. Formas de resistência do negro escravizado e do afro-descendente. In: MUNANGA, Kabengele. *História do negro no Brasil. O negro na*

sociedade brasileira. Resistência, participação, contribuição. Brasília: CNPq/ FCP, 2004, p. 10, Vol.1.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra* (Coleção Primeiros Passos). São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Clóvis. Formas de resistência do negro escravizado e do afro-descendente. In: MUNANGA, Kabengele. *O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: Fundação Palmares/Ministério da Cultura (FCP/Minc), 2004.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: MEC/Funarte, 1983.

MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos Deuses*. Conversa sobre a origem da cultura brasileira. São Paulo: Ed. Angra, 2000.

MUNANGA, Kabengele (Org.). *História do negro no Brasil*. O negro na sociedade brasileira. Resistência, participação, contribuição. Brasília: CNPq/ FCP, 2004, Vol.1.

MUNANGA, Kabengele. A resistência histórica dos povos negros. In: *Revista de Cultura Vozes*, n. 4, ano 93, vol. 93/ 1999.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele (org.). *O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: fundação Palmares/Ministério da Cultura (FCP/Minc), 2004.

N'GOMA, Albert. *L'islam noire*. Lê monde noire. Paris: Presence Africaine, 8/9, mar. 1950.

NASCIMENTO, Alexandre do. *Movimentos sociais, educação e cidadania: um estudo sobre os cursos pré-vestibulares populares*. Dissertação de mestrado em Educação. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), 1999.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. *Combate ao racismo*. Discursos e projetos. 4 vols. Brasília: centro de Documentação e Informação, 1985.

NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. 2.ed./ das obras: o genocídio do negro brasileiro. Sítio em Lagos. Salvador, ba: EDUFBA/CEAO, 2002.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Sankofa: resgate da cultura afro-brasileira*. Vol. 1. Rio de Janeiro: SEAFRO, 1994.

OJO-ADE, Femi. O Brasil, paraíso ou inferno para o negro? Subsídio para uma nova negritude. In: BACELAR, Jeferson e CAROSO, Carlos (orgs.). *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, Ba: CEAO, 1999.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Saúde e doença na cosmovisão bantu. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v.13, n.1, p. 155-160, jan/fev, 2003.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (os Tsongas)*. São Paulo: Annablume: Universidade Católica de Goiás, 2002.

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. *Dança afro - sincretismo de movimento*. Salvador: UFBA, 1992.

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. O corpo e a dança negra no cenário artístico soteropolitano. In: *Revista Palmares*. Cultura Afro-brasileira. Brasília. Ano 1, número 1, p. 60, Agosto/2005.

OLIVEIRA, Eduardo Henrique Pereira de. E a lua vem da Ásia – Negros islâmicos. *Revista Tempo e Presença*, Ano 24, n. 324, Rio de Janeiro: Koinonia, junho/Agosto de 2002.

OLIVEIRA, Paulo Eduardo. *Para compreender o Islã e os muçulmanos*. Niterói - Rio de Janeiro: Heresis, 2001.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

PADEN, Willian E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de M. Inumeráveis cabeças. Tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil: afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PITIANA, N. Barney. Introdução: Bantu Stephen Biko em perspectiva. In: BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Ática, 1990.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de: Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. 2. impressão. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). Destaques do Relatório de Desenvolvimento Humano (RDH) – Brasil 2005. Disponível em: www.pnud.org.br/rdh/destaques/index.php?lay=inst&id=dte#2005b Acesso em : 26 de outubro de 2005.

RAMOS, Arthur. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

REIS, João José. *Rebelião escrava na Bahia: a história do levante dos malês em 1835*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIMER, Haroldo. Religião e construção de identidades. *Caminhos*. Goiânia, v.2, n.1, p.9, jan/fev, 2004.

RIBEIRO, Ronilda I. Identidade do afro-descendente e sentimento de pertença a networks organizados em torno da temática racial. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos (orgs.). *Brasil um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, salvador, Ba: CEAO, 1999.

ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 5ª. ed., Vol. 9. São Paulo: Nacional, 1977.

ROSSIAUD, Jean; SCHERER-WARREN, Ilse. *A demarcação inacabável: as memórias do futuro*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SALLES, Ricardo Henrique; SOARES, Mariza de Carvalho. *Episódios de história afro-brasileira*. Rio de Janeiro: DP&A/ Fase, 2005.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade*. O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Trad. Vera Ribeiro. Salvador: EDUFA; Pallas, 2003.

SANTIAGO, Gilmar. Diálogo. *Jornal São Salvador*, Salvador, Novembro de 2005, Ano 1, edição 8, p. 8.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. Movimento negro e Estado no Brasil; a heteronomia dos velhos pilares. In: *Cadernos do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS)*. Salvador, Ba, n.170, 1997.

SANTOS, Inacyra Falcão dos. *Corpo e ancestralidade*. Uma proposta pluricultural de dança-arte-educação. Salvador: EDUFBA, 2003.

SANTOS, Maria Durvalina Cerqueira. *Educação, cidadania e reconstrução da identidade: Caso Cooperativa Steve Biko*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 1997.

SANTOS, Joel Rufino dos. Culturas negras, civilização brasileira. In: *Revista Palmares*. Cultura Afro-brasileira. Brasília, ano 1, número 1, p. 7, agosto/ 2005.

SANTOS, David Raimundo. Um novo Quilombo: experiências de Ação Afirmativa nos cursos de pré-vestibular comunitário para afro-descendentes e carentes. In: *Revista de Cultura Vozes* n. 6, ano 96, vol. 96/ 2002.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro*. Um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/ Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002(a).

SANTOS, Davi Raimundo. *As religiões são importantes para os afro-descendentes?* Disponível em: <http://latinoamericana.org/2003/textos/português/DosSantos.htm> Acessado em: 27 de janeiro de 2005(a).

SCHUMAHER, Schuma e BRAZIL, Érico Vital (orgs.). *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade* – biográfico e ilustrativo. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SILVA, Maria Aparecida (Cidinha) da. Formação de educadores (as) para o combate ao racismo: mais uma tarefa essencial. In: CAVALLEIRO, Eliane (org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Summus, 2001.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *O Candomblé: presença significativa das mulheres na estrutura e dinâmica dos terreiros*. Instituto Cultural Steve Biko. Cidadania e Consciência Negra (CCN). Módulo IV, p. 16. Salvador, 2005.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Os fundamentos africanos da religiosidade brasileira. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *História do negro no Brasil*. O negro

na sociedade brasileira. Resistência, participação, contribuição. Brasília: CNPq/FCP, 2004, Vol. 1.

SOUZA, Duílio Duka de. Combate ao racismo: compromissos e ações propositivas. In: PINSKY, Jaime (org.). *Práticas de cidadania*. São Paulo: Contexto, 2004.

TARANTO, Isabel. *A final de onde viemos?* Instituto Cultural Steve Biko. Cidadania e Consciência Negra. Módulo II. Salvador, 2005.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *As ciências da religião no Brasil*. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001.

TRINDADE, Liana Sálvia & LA PLATINE, François. *O que é imaginário?* São Paulo: Brasiliense, 1997.

VALLA, Victor Vincent (org.) (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: PD&A, 2001.

VERGER, Pierre. *Lendas africanas dos orixás*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. 4ª. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre. *Orixás*. Deuses iorubás na África e no novo mundo. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. 6ª. edição. Salvador: Corrupio, 2002.

VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. 7ª. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.

Anexos