

REVISTA

2011

Pop Culture

4

O Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ é um espaço criado em 1996, com o objetivo de construir conhecimentos sobre questões atinentes à africanidade na área no território de abrangência da UESC e aproximar a Universidade das comunidades afro-descendentes. Isso contribui com o rompimento das dicotomias avassaladoras entre segmentos socioculturais.

Para isso, o Núcleo desenvolve suas atividades através de várias ações que se materializam em pesquisas, eventos, cursos, oficinas, seminários, aulas abertas, sessões de estudo, palestras, encontros e exposições que permitam abordar as questões almejadas.

As atividades do Kàwé têm gerado conhecimentos que possibilitam produtos diversos e diversificados, a exemplo de acervo fotográfico, cedês, artigos, vídeos, material de consulta, registro e cadastramento de comunidades afro-brasileiras, além da publicação de livros e da Revista Kàwé.

Coordenador

Ruy do Carmo Póvoas

Equipe Kàwé

André Elvas Falcão Soares

Elis Cristina Fiamengue

Jeanes Larchert

José Luiz de França Filho

Maria Consuelo Oliveira Santos

Marialda Jovita Silveira

Ruy do Carmo Póvoas

Valéria Amim

Estagiária: Ingrid Barbosa

Projeto de Pesquisa

Culturas africanas, tradição oral e memória no Sul da Bahia

Linhas de Pesquisa

Corporeidade e Tradição Afrodescendentes

Cultura, Educação e Africanidades

Estudos Filosóficos e Relações Étnicas

Linguagem, tradição oral e representações

Religião, saúde e práticas sociais

Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC

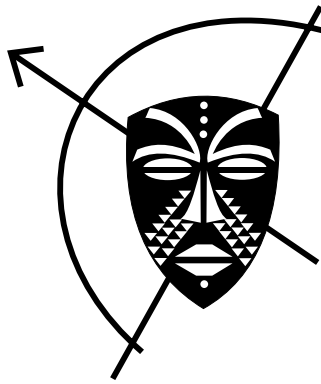
Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ

3o. andar da Torre Administrativa

Rodovia Ilhéus – Itabuna, km 16 / Salobrinho, Ilhéus, Bahia, Brasil – 45662-900

Telefone (73) 3680-5157 / www.uesc.br/nucleos/kawe/index.php

E-mail: kawe@uesc.br



ISSN 2175-5140

REVISTA
2011

KAWÉ

4



Direitos desta edição reservados à
EDITUS - EDITORA DA UESC
Universidade Estadual de Santa Cruz
Rodovia Ilhéus/Itabuna, km 16 - 45662-900 Ilhéus, Bahia, Brasil
Tel.: 73. 3680-5028 - Fax 73. 3689-2195
http://www.uesc.br e-mail: editus@uesc.br

GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA

JAQUES WAGNER - GOVERNADOR

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO

OSVALDO BARRETO FILHO - SECRETÁRIO

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ

ANTONIO JOAQUIM BASTOS DA SILVA - REITOR

ADÉLIA MARIA CARVALHO DE MELO PINHEIRO - VICE-REITORA

PROJETO GRÁFICO:

George Pellegrini

Cristiano Maia

CAPA:

George Pellegrini

Fotografia da Capa - George Pellegrini

Fachada de casa - Fazenda Mundo Novo

Conselho Editorial

Dilma Melo (USP)

Danielle Pita (UFPE)

Dulce Whitaker (UNESP/ Araraquara)

Elis Cristina Fiamengue (UESC)

Ieda Pessoa de Castro (UNEB)

Inaycira Falcão (UNICAMP)

Kabengele Munanga (USP)

Jeanes Larchert (UESC)

José Luiz de França (UESC)

José Manuel Pedrosa (UAH – Espanha)

Juana Elbein dos Santos (SECNEB)

Maria de Lourdes Neto Simões (UESC)

Maria Consuelo Oliveira Santos (Participante/

Colaboradora-Kàwé/UESC)

Marialda Jovita Silveira (UESC)

Milton Araújo Moura (UFBA)

Muniz Sodré (UFF)

Raimunda Silva d'Alencar (UESC)

Renato da Silveira (UFBA)

Ruy do Carmo Póvoas (UESC)

Valéria Amim (UESC)

Organizadores deste número

José Luiz de França

Marialda Jovita Silveira

Ruy do Carmo Póvoas

R454 Revista Kàwé / Universidade Estadual de Santa
Cruz. – n. 1 (2000). – Ilhéus, BA : Editus, 2000-
v. : Il.

Irregular

Descrição baseada em: n. 4 (2011).

ISSN 2175-5140

1. Cultura afro-brasileira. 2. Cultura afro-brasileira – Estudo e ensino.

CDD 305.896081

Sumário

ILÊ AXÉ IJEXÁ OGUM XOROKÊ LAJÁ:
A FALA DA MEMÓRIA NO DIA DA
INAUGURAÇÃO 9

Ruy do Carmo Póvoas

O DISCURSO PROVERBIAL SOBRE O
NEGRO: ALGUMAS NOTAS 13

Marialda Jovita Silveira

MAMETO MUKALÊ: HISTÓRIA DE VIDA E
RESISTÊNCIA 19

Anarleide Cruz Menezes

MULHERES NEGRAS DE NANÃ E DE
OGUM: SOCORRO COTIDIANO NAS
COMUNIDADES SUL-BAIANAS 23

Cristiane Batista da S. Santos

OUTROS AGENTES NO CAMPO
RELIGIOSO DAS FAZENDAS DE CACAU 27

Valdinéia Oliveira dos Santos

Lúcia Ricotta Vilela Pinto

Edson Silva de Farias

POEMAS 31

LUTA - Ingrid Barbosa Gonçalves

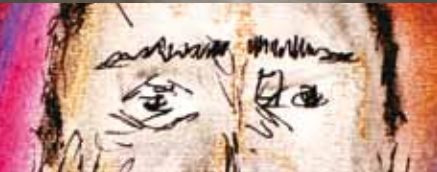
ABOLIÇÃO - Cyro de Mattos

ITAN: A CRIAÇÃO DO MUNDO 33

Ruy do Carmo Póvoas

O TRÁFICO CLANDESTINO DE
AFRICANOS NA VILA DE ILHÉUS 35

Ronaldo Lima da Cruz





LAGOA SANTA: UMA COMUNIDADE
NEGRA REMANESCENTE QUILOMBOLA
NO BAIXO SUL DA BAHIA 39

Egnaldo Rocha da Silva



O DESAFIO ÉTICO DAS RELAÇÕES
ÉTNICO-CULTURAIS 43

José Luiz de França



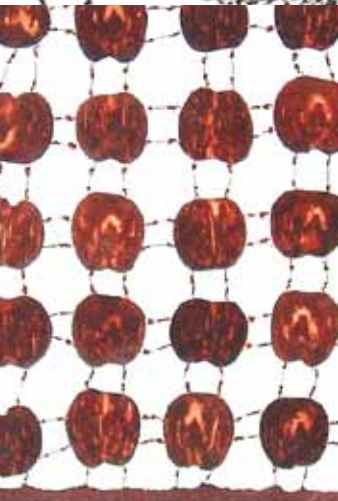
SANGUE NEGRO: NOTAS SOBRE UM
AFRICANO EM ILHÉUS 47

Guilherme Albagli de Almeida



A (NÃO) PRESENÇA NEGRA NA OBRA
TOCAIA GRANDE, DE JORGE AMADO 51

Marcelo da Silva Bispo



ENTREVISTA: A ARTE AFRICANA E SUA
EXPRESSÃO NO TRABALHO DE CARLA
CARVALHO 55

Valéria Amim e André Elvas

RESENHA: E-MAIL A ANA MARIA
GONÇALVES 64

Ruy do Carmo Póvoas



Apresentação



O invisível e o silenciado fazem parte de uma mesma dinâmica. O que é invisível é da ordem do oculto, do escondido, portanto, daquilo que, por alguma razão, está silenciado. O que se coloca em jogo nessa dinâmica é, entretanto, a natureza dessa invisibilidade e os significados gerados pelos seus silêncios.

A história dos africanos em território brasileiro, sabemos, foi uma história de *poucas palavras*, seja porque aos africanos foi compulsório conter a voz, seja porque a história oficial operou sobre a história africana uma *economia de sentidos*, traduzindo apenas os fatos e dados autorizados pelo pensamento dominante. Nessa perspectiva, o invisível é o que não foi permitido ver, o que ficou censurado, o que sofreu políticas de silenciamentos, o que foi recortado como *margens*. Aqui o invisível e o silenciado assentam suas bases e têm sua gênese na exclusão.

Durand¹ nos diz que, num tecido social, pode-se sempre detectar as *margens*, mas, a *margem* é a exceção que, colocando em xeque o provérbio, “não confirma a regra”. Para o sociólogo, a *marginalização* desempenha um papel positivo na dinâmica social, porque as *margens* permanecem como “uma espécie de reserva cultural e social, enquanto as transformações do tempo desgastam e provocam fissuras na sociedade dominante”.

[1] DURAND, Gilbert. O Imaginário e o funcionamento social da marginalização. In: **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 2006, p. 175.

Essa dupla representação das *margens*, a de ser, de um lado, as *sobras* e os silêncios da exclusão, e de outro, o de ser reserva cultural, nos permite pensar a presença africana no espaço sul baiano e os propósitos do Kàwé para com este número da sua Revista.

Até bem pouco tempo, a presença africana nesse *rincão do cacau* estava excluída dos documentos oficiais, embora essa presença teimasse em se evidenciar nos traços físicos, nas tradições e manifestações culturais de sua gente. O trabalho investigativo de historiadores, como Mahony², por exemplo, traz dados que evidenciam e comprovam a presença africana no trabalho com a lavoura cacauzeira, atribuindo o seu apagamento da história a um mito engendrado pelas elites cacauzeiras durante o século XX. Este, certamente, é um dos exemplos³ de integração dos conteúdos marginalizados e silenciados a respeito da presença africana na Região Sul da Bahia, à oficialidade da história.

Naturalmente, ao lado dessa presença oficializada, insurgem das *margens* outras mais, como a atestada existência do grande contingente de terreiros de candomblé de matriz africana na

Região. Hoje, as *margens* também emergem na existência de territórios quilombolas, de antigos afoxés e grupos de capoeira ou no crescente aparecimento de personagens escravas ressurgidas na memória de comunidades tradicionais. Estes são espaços reveladores de que, não obstante os silêncios impostos pela exclusão, os escravos africanos e seus descendentes construíram estratégias negociadoras para a sobrevivência de bens culturais no Sul da Bahia.

O Kàwé, colocando-se também como eco da presença africana no espaço sul baiano, neste número 4 da sua Revista, cujo tema é “Africanidades no Sul da Bahia: invisibilidades e silenciamentos”, reúne textos que enfatizam, como no dizer de Murilo Mendes, que “o invisível não é irreal: é o real que não é visto”. Os temas aqui abordados, a maioria de natureza ensaística, recuperam discussões sobre a dimensão afro-brasileira na Região Sul Baiana, pela abordagem de aspectos literários, linguísticos, sociológicos, filosóficos, históricos e da tradição oral. Isso, no nosso entendimento, reafirma que as *margens* a que foram legados os africanos e seus descendentes se potencializam, emprestando voz a novas e necessárias traduções.

Com este número, cumprimos uma etapa de um dos nossos propósitos, o de criação de lugares de interlocução entre a UESC, os segmentos que se ocupam das questões das africanidades e a sociedade mais ampla. O sentimento que nos guia é o de que, retomando Durand “uma ‘grande cultura’ é aquela que sabe articular os seus pluralismos, aquela que sabe, ao lado, em torno das suas instituições, das suas pedagogias e das suas hierarquias funcionais, dar lugar à efervescência das suas margens, tecer o seu texto cultural com todos os intertextos que o compõem”⁴.

Os organizadores

[2] MAHONY, Mary Ann. “Instrumentos Necessários” escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. *Revista Afro - Ásia*, 25-26 (2001), 95-139.

[3] Exemplos de estudos históricos sobre a escravidão em Ilhéus (BA) são, também, os trabalhos de SCHWARTZ, Stuart, **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**, São Paulo: Cia das Letras, 1988; REIS, João José (org.) **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. Cia das Letras, 1996.

[4] DURAND, Gilbert. O imaginário e o funcionamento social da marginalização. In: **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 2006, p. 182-183.

ILÊ AXÉ IJEXÁ OGUM XOROKÊ LAJÁ: A FALA DA MEMÓRIA NO DIA DA INAUGURAÇÃO¹

Ruy
do Carmo
Póvoas²

No tempo da escravidão, Mejigã, africana do povo Ijexá, foi trazida à força para o Engenho de Santana, em Ilhéus. Na África, Mejigã era sacerdotisa de Oxum Abalu. No Brasil, ela foi obrigada a ser escrava e tornar-se Inês Maria, endurecendo suas mãos na labuta diária do engenho. E os luxos de Oxum foram substituídos pela corrente, pela cafua, pela senzala. E somente mais tarde, quando ficou gravemente enferma, os seus senhores a abandonaram para que ela esperasse a morte.

[1] Fala pronunciada por ocasião da inauguração do Ilê Axé Ijexá Ogum XOROKÊ LAJÁ, em São José da Vitória, BA.

[2] Professor titular de Língua Portuguesa - UESC. Coordenador do Kàwé. Babalorixá do Ilê Axé Ijexá, Itabuna-BA. Membro da Academia de Letras de Ilhéus. E-mail: ajalah@uol.com.br.



Acervo do Ilê Axé Ijexá. Foto: Marialda Jovita Silveira

Mejigã, no entanto, trouxe outro *Destino*: recuperou a saúde e passou a acreditar na Liberdade, sonhar com uma descendência sem as marcas do ferro da escravidão. Ainda na senzala, com Leocádio, um negro de origem angolana, ela gerou uma filha única, Maria Figueiredo. E o axé ijexá sobreviveu nas terras da Região do Cacau. Inês Maria Mejigã se foi em avançada idade, aos 115 anos, rodeada de bisnetos, entre os quais Maria Mercês do Carmo, mãe de Ruy Póvoas, Ajalá Deré, o fundador do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon, cujo *egbé* está hoje inaugurando este terceiro de Ogum, o Ilê Axé Ijexá Ogum Xorokê Lajá, nesta cidade de São José da Vitória.

Depois de Mãe Inês, muitos foram os que vieram seguindo seus passos, para que este dia de hoje acontecesse. Inês gerou

Maria Figueiredo que se casou com Antônio do Carmo e ambos tiveram seis filhos, entre os quais Ulisses do Carmo. Este, por sua vez, casou-se com Hermosa e ambos geraram 23 filhos, entre os quais Maria Mercês do Carmo, que teve dois filhos, Ruy e Reinaldo, aqui presentes, fundadores do Ilê que deu origem a este novo Ilê. Ruy é o Babalorixá do Ilê fundador, mais conhecido como Kattulembá, mas seu nome de iniciação é Ajalá Alufã Deré. Reinaldo, de nome Zamaiongo, é o *axogum* do Ilê fundador.

Outro axé de ijexá juntou-se à herança de Mãe Inês: Marga-

**Eis aqui a nossa
história que não
está escrita em
livro nenhum**

rida de Kossô, que veio da África, fez Flaviana de Oxum, que fez Emília de Xangô, que fez Maria Natividade Conceição (Mãe Mariinha, de Nazaré das Farinhas), que fez Ajalá Deré.

Todas essas pessoas veicularam a força e possibilitaram que até aqui chegasse o axé de Mãe Inês. Hoje, o seu *Destino* se alarga mais ainda. Ela trouxe de Ilexá o axé de Oxum para todos nós, em um sonho de Liberdade gestado na escravidão. Finalmente, através de sua herança, Ogum instaura seu trono nesta nova África que é o Ilê Axé Ijexá Ogum Xorokê Lajá. Hoje, Ogum chega da África, para se assentar em São José da Vitória, para reinar sobre seus filhos, que somos nós aqui presentes. E aqui, Ogum escolheu Lajadê, para ser sua ialorixá. Aqui está a representação do Corpo dos Oloiês do Ilê Axé

Ijexá Orixá Olufon, que dá legitimidade a este ritual de assentamento deste novo Ilê.

Neste dia, em São José da Vitória, a Liberdade se esparrama pelas ruas, praças, ladeiras, estradas e caminhos. Mais uma vez, o que foi um sonho no passado, apenas testemunhado pelas paredes da senzala do Engenho de Santana, hoje toma forma e corpo em cada um de nós e se faz verdade no corpo unido dos filhos de Ogum, neste Ilê Axé Ijexá Ogum Xorokê Lajá. E cercados da graça divina de Ogum, aquele que é o Senhor das batalhas, da demanda, da peleja, aquele que abre os caminhos, fazemos ecoar a voz da Liberdade e bradamos: Ogum yê! Patakuri!

Altamira Pereira Braz Lopes,

Dona Mira como é tratada por todos, agora Mãe Lajadê, sem o seu sacrifício, nunca teríamos chegado até aqui. A senhora aceitou o seu *Destino* e viveu da resistência, com honradez. E de sua coragem, brotaram a alegria e a realização de hoje. A senhora é e continua sendo também Oloïê do Ilê Axé Ijexá Orixá Olufon,

**Aquele que nega sua
força e seu axé para a
construção do amanhã
não terá seu nome
inscrito na memória
dos sucessores**

com o seu título de Ia Ifaradá, isto é, a Mãe da Resistência.

Não podemos, nem devemos negar a memória de Mãe Diolô-Bidi, a ialorixá do Ilê Axé Ijexá Ogum Kariri, de Nazaré das Farinhas, onde Lajadê encontrou acolhimento e fez o seu *ori*. Naquela data, quatro de fevereiro de 1983, Mukaylasmibe, Fadori, Zamaiongo e eu estávamos lá, dentro do *hunkó*, para os rituais de feitura de Ogum no *ori* de Lajadê. E hoje, 25 de julho de 2009, nesta cidade de São José da Vitória, estamos aqui, para a inauguração de sua Casa de Santo, o Terreiro de Ogum. Que fique para o mundo e para nossos sucessores que, neste dia, eu, Ajalá Alufá Deré, pela parte do axé, filho



Acervo do Ilê Axé Ijexá. Foto: Marialda Jovita Silveira

de santo de Maria Natividade Conceição, neto de Emília de Xangô, bisneto de Flaviana de Oxum, tataraneto de Margarida de Xangô, a que veio da África; e pela parte do *ejé*, filho de Maria Mercês do Carmo, neto de Ulisses do Carmo, bisneto de Maria Figueiredo, tataraneto de Inês Mejigã, a que veio da África, declaro inaugurado o Ilê Axé Ijexá Ogum Xorokê Lajá, nesta cidade de São José da Vitória. Que ele fique para a posteridade, como herança de axé e símbolo de resistência do povo negro no Brasil.

Repito aqui as palavras que eu disse no dia da inauguração do Ilê de Oxum, no dia 14 de junho de 1998: “Filhos de Ijexá, eis aqui a nossa história que não está escrita em livro nenhum, mas se faz memória da ação divina através de mulheres e homens que aceitaram seu próprio *Destino*, preservados na memória de seus descendentes ao longo dos tempos. Não importam as chibatadas, a fome, a dor, o menosprezo, a amargura. Não importam o pelourinho, a cafua, a senzala. Nem mesmo importa a terrível dor da rejeição. Foi uma luta desigual, mas vencemos! Chegamos! Até aqui nos trouxe Inês, segura nas mãos de Oxum! Afi-

nal, a liberdade não é uma doação: é uma conquista. Eis o exemplo vivo de como a tirania pode ser derrotada. É preciso, no entanto, vigilância, cuidado e atenção, pois os tiranos ainda fazem parte de nosso mundo. Que esta Casa seja sempre um sinal de alerta”.

Cada um de nós deve ter consciência de seu próprio *Destino*, exercer com coragem o papel para o qual foi chamado à vida e assumir sua glória e dor a fim de que, todos juntos e unidos, continuemos construindo a história. É preciso lembrar que aquele que nega

Fique esta Casa de Ijexá, consagrada a Ogum, com sua porta sempre aberta para distribuir a força do Axé



Acervo do Ilê Axé Ijexá. Foto: Marialda Jovita Silveira

sua força e seu axé para a construção do amanhã não terá seu nome inscrito na memória dos sucessores. No candomblé, não vale somente ter um título, um cargo, participar dos rituais, dos cânticos e das danças. Faz-se necessário, principalmente, participar da construção coletiva com esforço e confiança. Assim se cumpre o papel de filho de orixá. E isso não se faz somente mandando lembranças de longe ou, de perto, desfian-do diariamente um rosário de queixas.

Se mais um sonho hoje se concretiza, é preciso reconhecer: sem Lajadê, esta filha abençoada de Ogum, São José da Vitória ficaria sem esta Casa, sem este porto de chegada. Ela empunhou a espada de luta pela vida, ergueu esta Casa com a fé e dedicou-se aos orixás com lealdade e resistência. E quando vimos, este Ilê estava pronto. E aqui, doravante, fique esta Casa de Ijexá, consagrada a Ogum, com sua porta sempre aberta para distribuir a força do Axé, da espada de Ogum, que veio da África para reinar no Brasil. Finalmente, a Vitória!

Ogum yê, patakuri!

O DISCURSO PROVERBIAL SOBRE O NEGRO: ALGUMAS NOTAS

Marialda
Jovita
Silveira¹

Quando falamos em provérbios é comum pensá-los como discursos menores ou “não-textos”. Seja sob máximas, aforismos ou como ditos populares, o discurso proverbial está tão bem aderido ao nosso dizer cotidiano que nunca questionamos a sua força ou nunca prestamos atenção aos seus poderes. Guardando uma estrutura e uma capacidade de síntese impressionantes, os provérbios, sabemos, ultrapassam fronteiras linguísticas e estão presentes em todas as línguas e em todas as culturas.

[1] Professora do Departamento de Letras e Artes e membro do Kàwé – Núcleo de Estudos Afro-baianos Regionais da UESC – Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Bahia, Brasil. E-mail: marialdasilveira@yahoo.es

Polifônico, da ordem da repetição, os enunciados proverbiais estão aí em todas as bocas, em todos os lugares, no texto literário, na publicidade, no discurso político, no grafitismo, nos sermões, no discurso jurídico, na telenovela, nas conversas cotidianas. Adaptáveis às condições enunciativas, filhos órfãos do “nenhum-lugar”, esses textos são discurso-acervo e denunciam, na sua aparente simplicidade, coisas do mundo, valores, crenças, descrenças, conceitos e preconceitos arraigados em nosso imaginário social. Ainda, quase sempre produzidos em condições enunciativas informais e leves, não parecem enunciar com seriedade as coisas para as quais apontam.

Entendo os provérbios e as expressões populares como um discurso capaz de modelar e construir formas de *olhar*, de *escuta* e do *dizer*, portanto, agenciadores de componentes que constroem esses imaginários.

Eu diria que enquanto *olhar*, são esses textos que também nos guiam na construção das imagens construídas. Enquanto *escuta*, eles se identificam com um eco que continuamente ressoa, permitindo que os conceitos criem raízes e se fixem como verdades. Como di-

to ou como dizer, eles são *mi-mesis*, voz de todos e também voz de ninguém, desse locutor invisível, autorizante e autorizado que, apagando a autoria, constrói pontos de identificação ideológica. Por ser assim, o provérbio e as expressões populares se convertem em elementos que refletem os nossos medos, adversidades, sonhos e esperanças, tornando-se a oferta de sentido comum de um povo. Por isso, são unidades de sentido que evidenciam estratégias com que uma coletividade reforça sua identidade e interpreta a sua cultura. Esses textos apresentam uma importante riqueza temática, atuando

**Expressões
populares se
convertem em
elementos que
refletem os
nossos medos,
adversidades,
sonhos e
esperanças**

em campos como a atividade laboral humana, o envelhecimento, a juventude, os hábitos alimentares, as superstições, os tabus, a religiosidade, o corpo, a saúde, a festa, a dança, as relações étnicas e sociais, só para citar alguns repertórios.

Que teriam os provérbios ou as expressões populares a ver com o que cria diferença e com o que nos quer homogeneizar, quando o tema são as coisas ditas e escutadas sobre o negro?

Quem já não ouviu, por exemplo, expressões como *vocês que são brancos é que se entendam* ou *isso é briga de branco*? Ou ainda formulações como *ela é negra, mas teve uma barriga branca; ele é negro, mas de alma branca; ela é negra, mas inteligente*? Um olhar mais atento nos revela que ao lado da explícita contraposição e diferença entre a condição de ser branco e de ser negro, as expressões carregam a idéia de dever de “permanência de lugar”. Também nelas, se evidencia a fronteira e a ordem do ideal a ser alcançado. Note-se que o *mas* presente nos enunciados, não pode ser visto como simples conjunção adversativa, como aprenderíamos em aulas de língua portuguesa, ele é um operador argu-

mentativo a serviço dessas formulações.

Os provérbios sobre o negro também recheiam conversas em enunciados produzidos em rodas de amigos do tipo *branco correndo é atleta, preto correndo é ladrão; negro só parece gente, quando fala escondido; negro só entra no céu por descuido; negro só sobe na vida, quando o barraco explode*. Comumente produzidos em contextos jocosos, quase que aproximativos do gênero piada, os enunciados possuem caráter assertivo, o que faz vigorar o seu valor de “verdade”. Os sentidos que estes enunciados fazem movimentar dispensam interpretações. Na mesma linha de assertividade, se juntam expressões como *negro não se casa, se junta; negro não entra na Igreja, espia da porta; negro não morre, se acaba; negro não nasce, vem a furo*. Note-se que as expressões deixam evidenciar que ao negro não está interdito somente *casar e rezar*, mas igualmente “*morrer com decência*” e “*nascer com boas vindas*”.

Juntam-se a essas expressões algumas outras, cujo léxico denota seu caráter arcaizante, mas que convidam a pensar na antiguidade do preconceito que veiculam: *cria de senzala são de*



**Os enunciados
possuem caráter
assertivo, o
que faz vigorar
o seu valor de
“verdade”**

ninho guaxe (de ave negra); dormir na tarimba (estrado de madeira) faz curtir o corpo; ferroada de lacrau (escorpião) sara tocando berimbau; tunda (surra) de pau desentorta corcunda de negro; tabefe (tapa) em moleque incha a mão de iaiá. A interpretação das expressões permite deduzir que o negro aqui é somente corpo, feito para o trabalho. Naturalmente que as ex-

pressões deixam a imaginar que em sua gênese estão as relações sociais entre dominado e dominador.

A lista de expressões relativas ao negro é extensa e aponta para muitos aspectos. São conhecidas as expressões que o definem com qualificativos de toda ordem: *negro quando não suja na entrada, suja na saída; negro quando não rouba é porque esqueceu; negro sabido, negro atrevido; negro de luva é sinal de chuva*. Note-se que nas duas úl-

As expressões deixam imaginar que em sua gênese estão as relações sociais entre dominado e dominador

timas expressões claramente se acentua uma desordem, uma invasão do negro a dois territórios que não podem lhe pertencer: possuir atributos de inteligente e participar do mundo “civilizado” do vestir.

As expressões não acabam aí, pois existem aquelas que, de tão usuais, não nos parecem estranhas: quem já não *fez humor negro?*, Quem não já *trabalhou como um negro?* Quem já não teve os *seus dias negros?* Quem já não foi acusado ou acusou

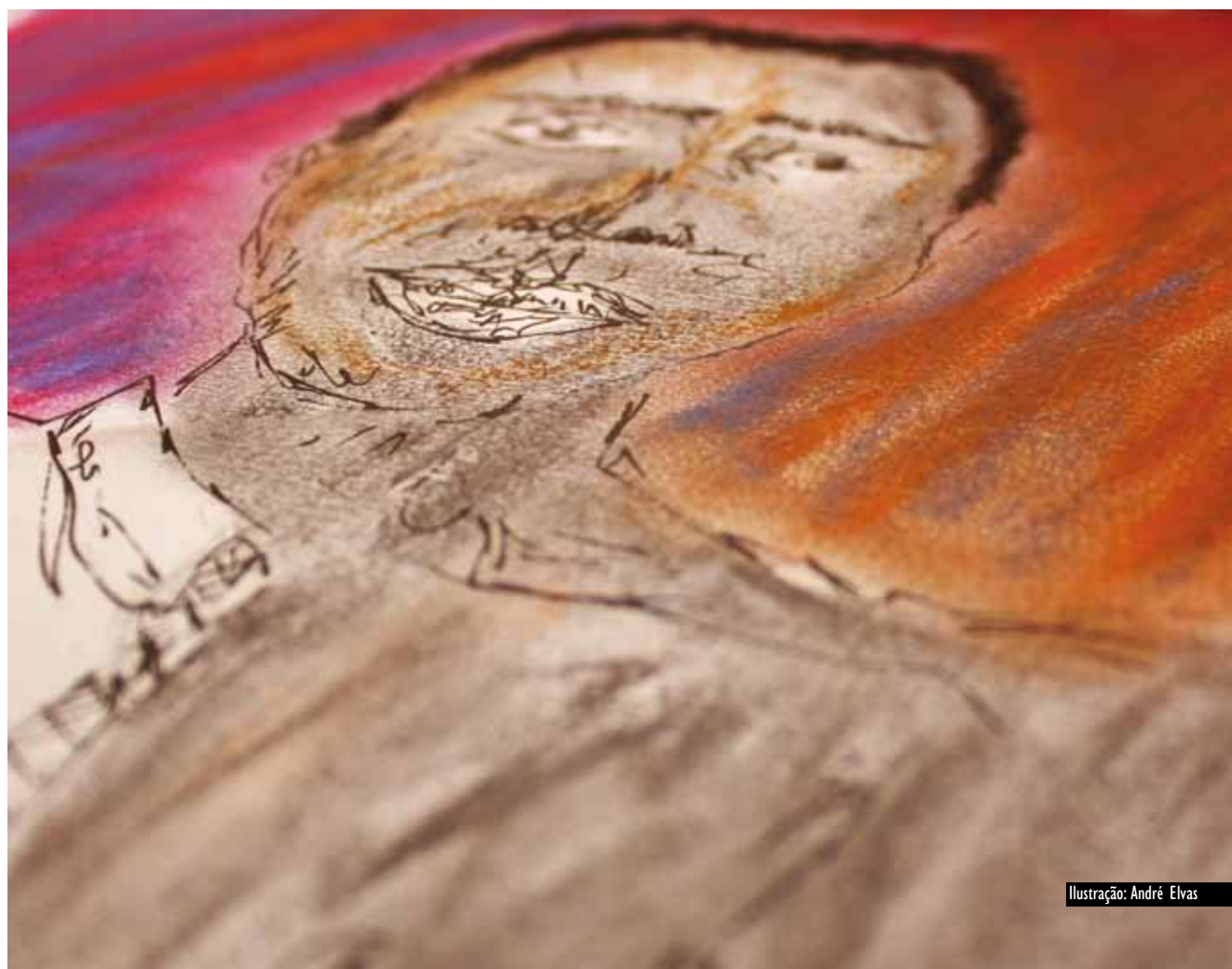


Ilustração: André Elvas

alguém de ser a *mancha negra da família*?. Estas expressões se naturalizaram entre nós, porque já são reconhecidas, legitimadas e compartilhadas por todos, sem que questionemos os sentidos que acionam.

Para que sejam cotejados em seu valor textual e discursivo, é preciso entender que os provérbios não são textos simplórios, como podem parecer. Observe-se que os textos anteriormente apresentados são breves, e isso faz com que tenham uma estrutura oracional diferenciada. Muitos deles apresentam peculiaridades em rima e ritmo, o que reforça a facilidade com que são memorizados.

Ainda, em nível textual, dois grupos de aspectos essenciais podem ser identificados: o referencial e o pragmático. O primeiro aponta para o elemento sobre o qual se fala no provérbio, bem como os temas que gera. No caso específico dos nossos exemplos, o elemento é o negro e suas associações com o impedimento, o veto, a interdição. O aspecto pragmático diz respeito à orientação que podem assumir os provérbios, tais como assertiva, valorativa, persuasiva, dissuasiva ou elogiosa. No caso dos exemplos apresentados, nota-se que os

provérbios, além de assertivos, têm uma forte marca dissuasiva, basta ver que neles há uma atribuição ao negro de qualidades negativas, como a preguiça, a sujeira, o atrevimento, a falta de educação, o roubo.

É importante reiterar que não é à toa que os provérbios atravessam gerações. Isso ocorre porque denotam valores de *verdade*, são uma “citação de autoridade”⁴, discurso que não exige réplicas. Além disso, os provérbios, por si só, atenuam a voz dos seus enunciadores, quer dizer, quem o diz, não o faz deliberadamente, apenas o “repete”. É o caráter de repetição do provérbio que absolve o seu eventual autor, pois este diz através de uma voz coletiva e “legítima”.

Quando o assunto é trajetória

**Os provérbios
atravessam
gerações, e se o
fazem é porque
denotam valores
de verdade**

identitária, diferença e relações étnicas, os provérbios precisam ser vistos como discurso de autoridade, reafirmação de sentidos comuns, atos performativos e lugar de fixação das *narrativas* sobre o negro que a nossa sociedade regulamenta, ordena e legitima, assegurando a perfeita permanência de comportamentos miméticos.

Não se pode esquecer que os provérbios não falam por si só. Eles não são enunciados autônomos da língua, por isso não devem ser apreciados a partir de um simples inventário. É no interior de situações enunciativas concretas que os provérbios ganham sentidos. A sua enunciação remete e pressupõe sempre a presença de um co-construtor de sentidos que é o enunciatário, aquele que a recebe e a legitima.

É rica a variedade de gêneros que coloca os provérbios em situações enunciativas concretas, a exemplo dos textos veiculados

[2] MAINGUENEAU, D. **Novas Tendências em Análise do Discurso**. Campinas: Pontes. 1987. p. 100

na propaganda, no jornal, nos *blogs*, nas entrevistas, telenovelas e filmes. Em se tratando de provérbios, ensino e discussões sobre africanidade, não poderia a escola se apropriar dos elementos sintáticos, fônicos e semânticos dos provérbios para a descoberta de *como* os sentidos neles postos se movimen-

Em se tratando de provérbios, ensino e discussões sobre africanidade, não poderia a escola se apropriar dos elementos sintáticos, fônicos e semânticos dos provérbios para a descoberta de como os sentidos neles postos se movimentam?

tam? Com certeza, as aulas, sobretudo as de língua portuguesa, dariam outros frutos rumo ao entendimento dos mecanismos discursivos de linguagem. E particularmente, os provérbios sairiam do silêncio a que estão relegados e se juntariam, em igual valor, aos textos “sérios” e canônicos, homologados pela tradição escrita.

MAMETO MUKALÊ: HISTÓRIA DE VIDA E RESISTÊNCIA

Anarleide Cruz
Menezes¹

O panorama mundial reflete a multiplicidade dos seres e de suas culturas tão diversas, únicas e ímpares. É nesse sentido que se torna de vital importância a realização de estudos e pesquisas sobre a história da cultura afro-brasileira e a herança africana, que continua viva até hoje em práticas cotidianas e nas manifestações religiosas. Através da metodologia da história oral e num resgate da tradição oral africana, buscamos aqui revelar uma das “Histórias dos Brasis” que nos cercam e, quase sempre, são invisíveis aos nossos olhos. Trata-se da trajetória histórica de grupos que não se deixam vencer e que de suas raízes retiram forças para mudar, num processo de resistência cotidiana.

[1] Especialista em Educação e Relações Étnico-Raciais pela Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, Ilhéus-BA. E-mail: anarleide@gmail.com

A trajetória de vida de Ilza Rodrigues ajuda a revelar um Brasil de mulheres negras que assumem responsabilidades, lideram, influenciam no modo de vida das pessoas que as cercam, enfim, ressignificam o sentido da palavra Mãe. Sua caminhada, até tornar-se a Grande-Mãe do Terreiro Matamba Tombenci Neto, em Ilhéus, Sul da Bahia, não foi fácil, nem simples. Entretanto, a guerreira Mameto Mukalê enfrenta, luta e vence muitas batalhas. Hoje é exemplo de vida para seus 11 filhos, 34 netos, 18 bisnetos e para seus incontáveis “filhos-de-santo”, como também para aqueles que a ela se agregaram por afinidade.



Acervo do Memorial do Terreiro Matamba Tobenci Neto

O Unzó Matamba Tombenci Neto é um terreiro de candomblé de Nação Angola e já possui 124 anos. Sua história teve início ainda no século XIX, mais precisamente no ano de 1885, quando Tiodolina Félix Rodrigues, a nêngua de Inkice Iyá Tidu, avó de Mameto Mukalê, fundou o Terreiro Aldeia de Angorô.

Em 1915, após o falecimento de Iyá Tidu, seu filho Euzébio Félix Rodrigues, o Tata de Inkice Gombé, deu continuidade ao Terreiro, dando-lhe o nome de Terreiro Roxo Mucumbo. Tata Gombé conduziu a casa até 1941, quando faleceu.

Em 1946, Izabel, irmã de Tata Gombé, completou suas obrigações com Mameto Kizunguirá, filha-de-santo de Maria Neném, a fundadora do Terreiro Tombenci, em Salvador. Izabel Rodrigues Pereira, a famosa Dona Roxa, ou Mameto Bandanelunga, assumiu, então, a condução da casa, que passou a ser chamada Terreiro de Nossa Senhora Sant’Ana Tombenci Neto. Dona Roxa tornou-se, assim, uma das mais importantes Mães-de-Santo da história da Bahia.

Nesse contexto, nasce Ilza Rodrigues destinada a participar ativamente desse espaço,

como ela mesma revela:

Toda vida eu tive muito apego com tudo que diz respeito à África. Eu tenho um amor muito grande, não sei explicar o porquê... A África me fascina. Então, como eu já gostava da religião do candomblé, então, não foi difícil abraçar realmente com muito calor essa trajetória².

Há mais de trinta anos à frente do Tombenci, Mameto Mukalê conduz esta casa com garra, dedicação e dignidade, elevando cada vez mais alto o

[2] Trecho da entrevista com Ilza Rodrigues, Mameto Mukalê, em 22/03/2007.



Acervo do Memorial do Terreiro Matamba Tobenci Neto



Acervo do Memorial do Terreiro Matamba Tombenci Neto

nome do Tombenci e da Nação Angola. Hoje, o Unzó Matamba Tombenci Neto é um dos mais destacados representantes das casas de religiões de matriz africana em Ilhéus e em todo o sul baiano. É também uma referência social para a comunidade da Conquista, bairro onde está situado.

Reconstituir parte da vida de Mameto Mukalê, de Mãe Ilza, de sua luta e de suas vitórias contribuirá para a expansão da pesquisa em prol da preservação da memória cultural do Terreiro Matamba Tombenci Neto, para a memória coletiva do povo de Ilhéus, assim como preencherá lacunas sobre a história do negro na Bahia e no Brasil.

Segundo Thompson³, através da história oral, reconhecendo grupos importantes de pessoas que estavam ignoradas, inicia-se um processo “cumulativo de transformações”. Vemos a história se tornar mais democrática à

medida que se amplia e enriquece a produção histórica, modificando, assim, sua mensagem.

Contribuir para o preenchimento de lacunas da história do Brasil é um grande desafio, especialmente ao girar em torno do universo da mulher negra em Ilhéus.

A história de Mãe Ilza Mukalê, em Ilhéus, e a de tantas outras guerreiras, líderes, e Grandes-Mães espalhadas pelo Brasil afora, ocupa um espaço de riqueza ímpar, fugindo de estereótipos agregados à cultura



Acervo do Memorial do Terreiro Matamba Tombenci Neto

[3] THOMPSON, P. A voz do passado: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

afro-brasileira.

Premiada com o Troféu Jorge Amado de Arte e Cultura, em 2005, homenageada pela Câmara dos Vereadores, no Dia Internacional da Mulher, em 2006, ambos prêmios municipais, e recentemente contemplada com o Prêmio Zeferina, sendo este estadual, Mãe Ilza, aos 76 anos, sente-se gratificada e declara estar trilhando o caminho dos antepassados:

(...) Então para mim é gratificante... Esse último prêmio agora que eu acabei de conquistar aos meus 73 anos... Para mim foi o maior presente... porque a



A história de Mãe Ilza Mukalê, em Ilhéus, e a de tantas outras guerreiras, líderes, e Grandes-Mães espalhadas pelo Brasil afóra, ocupa um espaço de riqueza ímpar, fugindo de estereótipos agregados à cultura afro-brasileira

gente veio descobrir que a minha Avó-de-Santo ganhou esse prêmio *in memoriam*... Graças a Deus eu estou no caminho certo (...)" (Risos)⁴.

Axé!

[4] Trecho da entrevista com Ilza Rodrigues realizada em 22/03/2007.

MULHERES NEGRAS DE NANÃ E DE OGUM: SOCORRO COTIDIANO NAS COMUNIDADES SUL- BAIANAS

Cristiane Batista
da S. Santos¹

Falar da Região Cacaueira remete imediatamente às histórias de Jorge Amado ou às epopéias coronelescas dos tempos áureos dos “frutos de ouro”, assim como dos feitos grandiosos, associados a um coronel que, sob as bênçãos da Igreja e da santa safra e das cifras cacaueiras, suscitaram narrativas e memórias oficiais na historiografia regional.

[1] Professora de História da Rede Estadual e da UNEB - Campus XIII. Graduada em História pela UESC. Pós-graduada em Antropologia da Cultura Afro-brasileira pela UESB e mestre em Cultura e Memória pela UNEB, Campus V. E-mail: tianeabat@hotmail.com

Mas, subjazem outras narrativas nas “memórias dos velhos”, para utilizar expressão de Bosi², dos moradores da comunidade baiana do Camamuzinho³, sobre o cotidiano, a religiosidade afro-brasileira e suas memórias coletivas, que colocam em evidência a força das mulheres negras do axé e das suas casas de santo. Mulheres exemplares, como Mãe Rosa e Mãe do Carmo⁴. E junto com elas tantas outras marcadas por uma diversidade de funções, bem lembradas por Lody⁵, na lida no rio, no quintal, nas casas e terreiros, e, também, no socorro cotidiano aos moradores.

A força vinha dos orixás, através dessas mulheres. Com Naná, nos partos, Ogum, os Caboclos e os Encantados nas curas e proteções, que projetaram aquela comunidade pobre, situada às margens do Rio de Contas, pela força das senhoras do axé. Mães, filhas e netas aprendiam que a utilização das folhas, simultaneamente à força da palavra, muitas vezes, tem o sentido de cura (...) “colocando lado a lado Omulu e Ossaim, senhor dos bosques e das ervas”⁶.

Mãe Rosa recebia Naná, e Mãe do Carmo, Ogum. Desses orixás, advinham, como afirma

Siqueira, “[um visível] respeito pelos espíritos que se expressam através de rituais do reviver da mitologia em momentos vitais da história da comunidade: o nascimento de uma criança (...)”⁷. Daí a importância da parteira-mãe na comunidade do Camamuzinho, onde mes-

mo quem não é de santo tem histórias de vivências com o povo de santo, ou já dançou num samba de caboclo, ou teve filho acolhido pelas mãos dessas parteiras, ou tomou remédios prescritos pelos Caboclos e Encantados e comeu o caruru de Cosme. É assim desde o início da

A força vinha dos orixás, através dessas mulheres



- [2] BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- [3] Divisa com a cidade de Ubatã, Distrito de Ibirapitanga – BA. Localizado às margens da BR 101 e do Rio de Contas, com aproximadamente 5 mil habitantes.
- [4] Mãe Rosa e Mãe do Carmo, além de parteiras, tiveram casas de santo, ambas para Ogum de Lê e de Ronda, abertas por quase quarenta anos. Sendo famosas, atraíram gente de longe.
- [5] LODY Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995, p. 32-36.
- [6] Cf., BERNARDO, Terezinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Aleketu**. São Paulo: EDUC. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p.76.
- [7] SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Siyavuma: uma visão africana do mundo**. Salvador: Ed. Autora, 2006, p.63.

história da comunidade, quando o padre lá ia no máximo duas vezes ao ano, ao passo que diariamente a “assistência espiritual” era dada pelos orixás.

O ritual simbólico, que conferiu poder a essas mulheres negras, veio do interior de suas casas de santo, se estendendo à comunidade com ações que não se limitavam às práticas religiosas. Antes, as mães serviam como caminho para que, conscientes da pobreza e das limitações em volta, atuassem como solidárias e generosas. Em espaço onde a Prefeitura não atuava, elas tinham o dom de ajudar, curar, plantar, colher, pescar e vender. Eram procuradas por gente de perto e de longe, por causa do seu axé, do respeito e por causa da autoridade de um poder sócio-comunitário que possuíam.

Naná ou Ogum, para quem vive na comunidade de Camuzinho, são velhos conhecidos pelo bem que fizeram, curando de algum mal, pelo parto que fizeram e para isso usaram, como caminho, duas mulheres negras da comunidade.

O mito iorubano lega ao orixá Nanã uma grande importância no processo de criação do ser humano. O nome Nanã significa mãe e está asso-

ciado à lama, ou ao barro, elemento que também na cultura judaico-cristã deu origem ao homem. No Camuzinho, os relatos orais sobre os nascimentos entre 1960 e 1990 trazem riquezas de detalhes sobre a confiança que as pessoas depositavam no axé de Mãe Rosa,

O mito iorubano lega ao orixá Naná uma grande importância no processo de criação do ser humano



que ao vestir sua saia, não perdia um filho de “pegação”. Recebia Nanã e socorria mulheres num tempo em que a presença de um médico numa comunidade tão pobre e desassistida era muito rara; não havia posto de saúde e, em casos de extrema gravidade, somente poucos conseguiam transporte para atendimento em Ilhéus ou Itabuna.

Mãe Rosa e Mãe do Carmo fizeram de suas casas um espaço público acolhedor e agregador das pessoas da comunidade, de outras cidades e das roças de cacau em volta. As memórias e os relatos em torno dessas mulheres são sempre num tom de respeito e saudosismo, de festividades e curas. Em suas casas estavam presentes as representações do *aiyé* (terra) e do *orum* (espaço transcendental), simbolizado nos assentamentos dos Orixás e Eguns, Exu e Caboclo, de onde provinham as forças e providências. Essa era a face que a comunidade via, da qual falava e à qual tinha acesso nas horas mais difíceis. A generosidade das ações dessas mulheres trouxe uma imagem dos orixás muito distante da satanização imposta pela religião católica.

Ogum e Nanã representam mais que ancestralidades; são orixás atrelados à relação com

o vivido. Pensá-los, para além do religioso, nesse contexto, é também uma via de perceber o carácter emblemático de resgate das inter-relações com a história local e a mulher com as narrativas e memórias que estão, ainda hoje, nas tessituras do imaginário local da comunidade de Camumuzinho.

A literatura teve grande participação na constituição das identidades e memórias. Mas a literatura sul baiana ainda não contemplou, na ficção regional e fora do âmbito das Gabrielas, as mulheres plurais simples, guerreiras, mães negras que atendem pelo nome de Maria, Rosa, Mãe, Comadre, todas mulheres comuns nas suas singularidades e contextos particulares.

Tais personagens, como elementos-chave na preservação da cultura afro-brasileira, sofrem, na historiografia regional, dupla exclusão por serem mulheres e por serem negras. Pelo fato de destoarem de uma cultura cacaueira branca e católi-

ca, é ainda mais difícil encontrar menções a elas fora da oralidade, fora da memória e da história local.

A Região Cacaueira foi o palco rico e dinâmico de acontecimentos, e teve o cacau como epicentro de tudo: vida e morte, chegada e partida, mas tem identidade imbricada com as religiões afro-brasileira, pulsantes e escondidas. Estas religiões acolhiam coronéis em busca de soluções, previsões, resolução de negócios e heranças, até para acabar com pragas e apagar incêndios. Ainda é assim na procura e nas soluções encontradas, mas a lacuna historiográfica permanece.

**Ogum e Nanã
representam
mais que
ancestralidades;
são orixás
atrelados à relação
com o vivido**

OUTROS AGENTES NO CAMPO RELIGIOSO DAS FAZENDAS DE CACAU

Valdinéia Oliveira
dos Santos¹

Lúcia Ricotta
Vilela Pinto²

Edson Silva
de Farias³

A Região Cacaueira, que correspondia à Capitania de São Jorge dos Ilhéus, é um espaço historicamente marcado pelo domínio católico-político do Brasil. A Igreja atuou muito no sentido de disciplinar e homogeneizar a conduta religiosa nesse espaço. Em virtude desse histórico de dominação, a população de moradores das fazendas de cacau era majoritariamente católica. No entanto, nas fazendas de cacau viviam pessoas com múltiplas referências cultural-religiosas. A orientação para as ações reli-

[1] Aluna do mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. E-mail: valdineia_gal@hotmail.com

[2] Professora do Departamento de Estudos Lingüísticos e Literários da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. E-mail: luciaricotta@hotmail.com

[3] Professor do Departamento de Sociologia da UNB. E-mail: nilos@uol.com.br

giosas cotidianas advinha de uma “memória coletiva” compartilhada, constituída a partir da permanência da cosmovisão africana e ameríndia aliadas ao catolicismo. Por essa razão, foi elaborado, ali, um catolicismo multifacetado, no qual os agentes religiosos eram os curandeiros, pais de santo, benzedoras e zeladores de santo.

Um indício das ressignificações a que o catolicismo foi submetido, nessa Região, está no fato de que, nas fazendas de cacau⁴, o candomblé não possuía o caráter “maléfico” preconizado pelo cristianismo. Isso acontecia porque o campo religioso não era dominado por um modelo exemplar. O catolicismo era distante, os padres visitavam as fazendas anualmente, e eram complacentes com as “invenções populares”, não havia dogmas controlando a conduta das pessoas e incutindo medo em relação à prática do candomblé. Os curandeiros eram vizinhos de roça, compadres, amigos, estavam unidos aos outros moradores por laços constituídos através da vivência cotidiana que implicava em solidariedade, troca de favores em alianças sociais.

A demanda de atividades

Nas fazendas de cacau, o candomblé não possuía o caráter “maléfico” preconizado pelo cristianismo

nas paróquias, somada às distâncias e às dificuldades de locomoção fizeram com que os padres não pudessem estabelecer um atendimento e, por conseguinte, uma vigilância sobre as ações religiosas nas áreas rurais. Assim, não havia um modelo religioso a ser observado em sua inteireza, havia um catolicismo fluído e permeável à criatividade popular. Nessa conjuntura, os agentes sociais realizavam seus rituais, como rezas, ladainhas, vigílias, nove-

nas, tudo com amparo na tradição oral, no saber geracional incorporado pelos mais velhos e pelos curandeiros locais, que promoviam uma ressignificação do catolicismo, a partir da incorporação de sobrevivências de elementos dos legados africano e indígena.

As memórias da senhora Valdelice Ferreira de Lima traduzem bem essa realidade:

(...) o padre ia na roça no dia dois de setembro, todo mundo esperava essa data pra casamento, pra batizado, pra tudo. O padre ia montado num burro véi, com o sacristão, eram três dias de festa, se comia do bom e do melhor, o padre era recebido com uma mesa farta, bolo de aipim, manteiga. Quando o padre saía, a gente cantava o reis tempo-rão, enfeitava a casa, fazia ladainha e rezas⁵.

[4] Pesquisa realizada junto a moradores das fazendas de cacau localizadas nos municípios de Ubatã, Ibirapitanga, Ubaitaba e Gongogi.

[5] Entrevista realizada em julho de 2008.



Irmandade da Boa Morte, Cachoeira (Ba) - Foto: Marialda Silveira

O depoimento acima informa, a princípio, que o padre visitava a roça apenas uma vez ao ano. Isso demonstra que, na prática, não eram os padres quem assistiam religiosamente a população. Tão logo o padre partia, as pessoas passavam a

criar e a realizar rituais celebrativos livremente; isso configurava um quadro de invenções cotidianas desenhado a partir de apropriações e ressignificações da liturgia católica. Como podemos ver no exemplo da festa de “reis temporão”,

que é uma “Festa de Reis” realizada fora da época habitual, havia ainda ladainhas, rezas, novenas realizadas à revelia do *corpus* teórico católico e com amparo na oralidade (um saber incorporado através da prática). Para melhor com-

preender a presença do legado africano nas ações religiosas nas fazendas de cacau, vejamos o que nos afirma a senhora Balbina Rosa dos Santos, de 97 anos:

(...) o padre aparecia lá na roça de seis em seis mês, mas lá na roça tinha um velho chamado Luis que era curador, era ele quem socorria nós, com reza, banho de folha, ele era católico como nós e ia de casa em casa atendendo as pessoas. Tinha dia que ele fazia festa, batia tambor e as pessoas manifestavam orixá, caboclo; ele dava também caruru de Cosme, mas ele era católico que nem nós⁶.

A senhora Balbina nos fala sobre como o curador ocupava uma posição privilegiada na comunidade, uma vez que era ele quem atendia as pessoas em suas casas. É importante lembrar que, nas fazendas de cacau, não havia assistência médica. Era, então, a partir de elementos do legado africano que se faziam as curas. Segundo Chauí⁷, é daí que surgem os “companheiros de fundo”, entidades de esfera “ilegítima”, não reconhecidas pelo catolicismo, como orixás, encantados e caboclos, que são integrados aos ritos católicos. Chauí conceitua a ação como “brechas do catolicismo popu-

lar”, isto é, zonas abertas que possibilitam a ação de agentes que se apropriam de um “capital simbólico”, se instalam em posições vacantes do campo religioso, oferecendo uma ajuda prática na solução dos problemas cotidianos.

Esses agentes “carismaticamente qualificados”, para usar um termo de Weber⁸, agiam como mediadores entre o mundo visível e o invisível, e realizavam curas principalmente através da ação de caboclos, encantados e orixás. Prevalencia entre as “pessoas da roça” a crença de que os habitantes do mundo invisível poderiam se comunicar com esse mundo e materializar a sua ajuda por meio das pessoas qualificadas por um dom. Eram os curandeiros, curadores, zeladores de santo, pais de santo que, paulatinamente, foram constituindo reconhecimento junto ao povo. Quanto a isso, Max Weber⁹ sublinha que desde que os homens descobriram que por trás dos eventos reais existe algo diferente, os conhecedores profissionais desse simbolismo passaram a assumir uma posição de poder dentro da comunidade.

A partir da assistência espiritual, divinatória e terapêutica, providenciada pelos curandei-

ros, a figura dos caboclos e dos orixás passou a ser incorporada e homenageada nos cultos católicos. Dessa maneira, nas fazendas de cacau havia um catolicismo multifacetado, constituído mediante a confluência de memórias sobre a cosmovisão africana, indígena e da religião católica.

É importante lembrar que, nas fazendas de cacau, não havia assistência médica. Era, então, a partir de elementos do legado africano que se faziam as curas

[6] Entrevista realizada em agosto de 2006.

[7] CHAUI, M. **Conformismo e resistência**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

[8] WEBER, Max. *Sociologia da religião: tipos de relações comunitárias religiosas in: **Economia e Sociedade***. Brasília: Editora UNB, 2001.

[9] Id. *Ibid*.



Ilustração: André Elvas

Abolição

Cyro de Mattos¹

Na zoeira do terreiro
Batucam que batucam
Tambores sem cambão.

Trepidam nesses punhos
O suor, a lágrima, o sangue
Nos rastros do negro fujão.

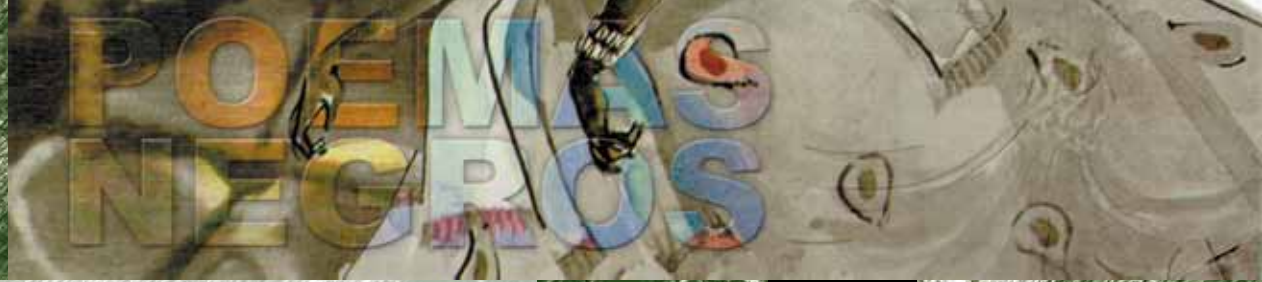
Todos batem nesse tambor,
Pode até não ser de fato
A tão esperada abolição.

Mas é o começo duma hora
Que se faz tão grandiosa
Como o verde na amplidão.

África agora é uma só voz

Na esperança das manhãs
Sem o ferro do vilão.

[1] Poeta e contista grapiúna. Presidente da Fundação Itabunense de Cultura e Cidadania - FICC



Fotografia: André Elvas

Luta

Ingrid Barbosa
Gonçalves¹

Pelos olhos que foram cerrados
Pelas bocas que se fizeram mudas
Pela cor que foi maldita

Quebrou-se o profundo silêncio

Arrancados de sua terra

Fizeram-se coro
de multidões de corpos
violentados

Fizeram-se força
do flagelo que conduzia à cova

Fizeram-se ser
o que jazia na própria vida

Homens e mulheres
Não menos
Nem mais

[1] Graduanda do Curso de Licenciatura em História, da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC / Ilhéus-BA. Estagiária do Kâwé. E-mail: i-bg@hotmail.com.



ITAN

A CRIAÇÃO DO MUNDO

Ruy
do Carmo
Póvoas¹

Contam os mais-velhos que, um dia, Olodumaré, o controlador de todos os destinos, entendeu de criar o mundo. Chamou Obatalá e mandou que ele fizesse isso. Deu a ele um saco com o sopro da existência e ordenou também que ele criasse o semelhante. Aí, Obatalá desceu para cumprir as ordens de Olodumaré. Mas ele trouxe consigo alguns objetos, até mesmo uma cabaça de vinho. E Obatalá veio por ali, caminhando, caminhando e, antes de achar um ponto conveniente para criar o

[1] Professor titular de Língua Portuguesa - UESC. Coordenador do Kàwé. Babalorixá do Ilê Axé Ijexá, Itabuna-BA. Membro da Academia de Letras de Ilhéus. E-mail: ajalaha@uol.com.br

mundo, sentiu muita sede e bebeu o vinho. Resultado: ficou bêbado e acabou dormindo. Nisso, Olodumaré ficou esperando a explosão, sinal de que o mundo tinha sido criado. E nada. Aí, Olodumaré chamou Oduduya e mandou que ela fosse ver o que tinha acontecido.

E Oduduya foi. Procura daqui, procura dali, terminou encontrando Obatalá, que ainda estava de sono solto. Quando ela olhou entre as pernas dele, viu o saco da existência assim, largado. Muito curiosa que só ela mesma, pegou o saco devagarinho, devagarinho... Quando abriu, te-beiiii!!! Foi aquela grande explosão. Tão grande que o barulho chegou aos ouvidos de Olodumaré no Orun.

Com o barulho da explosão, Obatalá acordou atordoado. “O que foi?! O que foi?!”



Escultura - Francisco José Silva, Argila

Oduduya explicou tudo. Aí, eles viram que o Aiyê já estava criado. Então, ficaram sem saber o que fazer. Depois de pensarem bem, resolveram voltar ao Orun e contar tudo a Olodumaré. E assim foi feito. Na presença do Dono de Tudo, contaram os acontecimentos. Depois de ouvir tudo, Olodumaré disse: “Agora, voltem lá, e façam o semelhante”. Voltaram e foram escolher o material para fazerem o semelhante.

Primeiro, fizeram com o ar, mas o semelhante se evaporou. Fizeram outro de madeira, mas ficou muito duro. Fizeram outro de pedra, mas ficou insensível. Fizeram outro de azeite, mas logo se derreteu. Fizeram outro de areia, mas logo se desmanchou. E ficaram pensando com que matéria eles iam fazer o semelhante, para que tudo desse certo.

Acontece que, um pouco mais adiante, Nanã Borocô estava observando tudo, calada. Ela é a mais velha de todas as mães, Senhora da Lama. Então, ela se debruçou sobre a Lagoa da Vida, imensa como o próprio mundo e apontou o seu *ibiri*² para as águas. Retirou do fundo da lagoa um bolo de lama e deu a Obatalá e

a Oduduya. Obatalá fez o semelhante com o barro molhado, pingando água e soprou a existência sobre o barro. Oduduya fez a mesma coisa e também soprou a existência sobre o barro. Deu certo: os dois semelhantes viraram gente, homem e mulher.

Pois é: **a gente não está no mundo à toa.**

[2] Espécie de cajado ritual, em forma de útero, que simboliza as forças criadoras de Nanã Borocô, orixá da chuva, da lama, enquanto matéria primordial da criação.

O TRÁFICO CLANDESTINO DE AFRICANOS NA VILA DE ILHÉUS

Ronaldo
Lima da **Cruz**¹

Entre julho e dezembro de 1830, desembarcou em Canavieiras um carregamento de escravos trazido, em sua maioria, das regiões do Congo e Angola². A população local a tudo assistia, sem saber as peripécias que o traficante tinha enfrentado para suprir o comércio negreiro regional. Passados vinte anos do ocorrido, o tráfico de escravos foi declarado extinto pela Lei Eusébio de Queiroz. O traficante decidiu abandonar o comércio ilegal de africanos e canalizou os re-

[1] Licenciado em História pela Universidade Estadual de Santa Cruz; Especialista em História do Brasil pela Faculdade do Sul. E-mail: ronaldoramses@bol.com.br

[2] FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre Vieira; SILVA, Daniel Domingues. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). Afro - Ásia, N° 31, 2004, p. 83-126.

cursos acumulados do tráfico para a compra de imóveis, incluindo, entre estes, uma fazenda de cacau em Canavieiras³.

Ao contrário do traficante Simões, que decidiu não mais comercializar africanos de tráfico ilícito, outros negociantes de prestígio na sociedade baiana não fizeram o mesmo e passaram, a partir de 1851, a desembarcar escravos em Ilhéus. Vejamos o desembarque ocorrido em 7 de setembro de 1851.

Um ano se passou desde que João da Costa Júnior iniciara a construção de sua embarcação na vila de Ilhéus. Neste mesmo período, o cônsul britânico na Bahia enviava ao Foreign Office a lista das pessoas suspeitas de tráfico de escravos que eram residentes na Capital

O desembarque dos africanos somente foi “descoberto” três dias depois de aportados no litoral

da Província, onde consta o nome do brasileiro João da Costa Júnior⁴.

Pouco tempo depois, o referido João da Costa Júnior era preso e indiciado em Ilhéus por suspeita de envolvimento no desembarque ocorrido em Mamoam, no dia 7 de setembro de 1851. É importante ressaltar que o desembarque dos africanos somente foi “descoberto” três dias depois de apor-

tados no litoral, onde o juiz de direito tomou providências para atestar a veracidade do burburinho que corria na cidade⁵.

Nas primeiras horas da manhã do dia 10 de setembro, o juiz de direito entregava ofício ao Comandante da Guarda Nacional. Entretanto, somente às dez horas da manhã foram apresentados, para cumprirem

[3] PEIXOTO, Afrânio. **Fruta do Mato**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1920, p.1-20.

[4] VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX**. 4 ed. São Paulo: Corrupio, 2002, p.505.

[5] PINHO, Wanderley. **Cotegipe e seu tempo: primeira fase 1815-1867**. São Paulo: Nacional, 1937, p. 226-7.



Biblioteca Digital do IBGE



Biblioteca Digital do IBGE



Biblioteca Digital do IBGE

a missão, ao juiz de direito de Ilhéus, quatorze homens sob o comando de um tenente, mas estes se encontravam sem munição.

Houve, portanto, dificuldade para adquirir a pólvora e o chumbo. Supridas estas necessidades, o juiz de direito, juntamente com o juiz municipal e o juiz de paz, se dirigiram para a residência do delegado, já que a mesma ficava no caminho a ser percorrido na diligência. Mandaram alguns homens à propriedade do delegado para convocá-lo a fazer parte da diligência, mas este se recusou, alegando estar com um ferimento no pé que o deixava impossibilitado de participar daquela investida. Somente às quatro horas da tarde chegavam a força poli-



Biblioteca Digital do IBGE

cial e o juiz de direito no local do desembarque.

Chegando perto da Ponta [de Mamoram], vimos duas canoas grandes, que vinham do Brigue para terra com africanos, e enquanto chegávamos, e dificilmente atravessávamos a barreta, porque a maré estava cheia, descarregavam, e fizeram-se ao mar com toda a força do mar, (...) [por] terra fugiam quatro homens brancos ⁶.

Foram capturados 112 africanos que ainda permaneciam nas imediações do desembarque, todavia, o número não re-

presenta a totalidade dos africanos que estavam naquela embarcação. Fora os que já haviam morrido, os que se encontravam próximos ao local do desembarque foram levados pelos traficantes para serem escondidos nas matas. Wanderley de Araújo Pinho, auditor da marinha, tece outra análise do fato:

Três cúmplices dos contrabandistas, [fogem] para o interior. Outros haviam escapado para o norte, para a Barra da Vila do Rio de Contas, com comandante

[6] APB, Seção Histórica, Juízes, Ilhéus, maço, 2397, Joaquim Rodriguez de Sousa, Juiz de direito para o Presidente da Província, 10 de setembro de 1851.



Biblioteca Digital do IBGE



Biblioteca Digital do IBGE



Biblioteca Digital do IBGE

e tripulação, enquanto abertas as escotilhas pelos traficantes, o navio negreiro lentamente submergia⁷.

Uma das artimanhas utilizadas pelos traficantes de escravos para dificultar que casos de tráfico ilícito fossem apurados era, geralmente, afundar o navio para esconder qualquer vestígio da tripulação e documentos da embarcação.

Às dezoito horas, o Brigue ainda apresentava seu mastro de fora. Infelizmente, a embarcação não fora identificada, pois, segundo o juiz de direito, não “era possível com a gente [disponível] fazer alguma coisa”. A gente que não inspirava confiança e ou impossibilitou o êxito da diligência empreendida pelo mesmo juiz Joaquim Rodrigues de Sousa, compunha os quadros da administração e da justiça local.

Os “vínculos” familiares e ou partidários entre os grandes da vila de Ilhéus, na prática, fizeram o juiz de direito reconhecer a ineficácia da busca em Mamoram, o que relata para o Presidente da Província, demonstrando as dificuldades que enfrentava, seja de caráter administrativo ou da força policial que estava sob seu comando para realizar rondas na cidade.

Uma das artimanhas utilizadas pelos traficantes de escravos para dificultar que casos de tráfico ilícito fossem apurados era, geralmente, afundar o navio para esconder qualquer vestígio da tripulação e documentos da embarcação



Biblioteca Digital do IBGE

Requisitei hoje força ao referido Comandante para continuar a diligência de apreensão, pois, é certo que maior número de africanos, que os apreendidos, foram postos a salvo no mato; mesmo até isto não tive resposta e creio que se não conseguirá a reunião das guardas. Por não alongar-me mais, aquela brevidade do tempo, não refiro as dificuldades (...) ⁸.

Verifica-se, a partir do exposto, que as ações do juiz de direito de Ilhéus no combate ao tráfico ilícito de africanos, em muitos casos, não obteve o êxito desejado devido ao fato de a Guarda Nacional e a Câmara Municipal se encontrarem sob o comando de pessoas que utilizavam o braço escravo e que, na época, figuravam entre os maiores cacauicultores do sul da Bahia.

[7] PINHO, Wanderley. Op. cit., 1937, p. 226-27.

[8] APB, Seção Histórica, Juizes, Ilhéus, maço 2397. Joaquim Rodrigues de Sousa, Juiz de Direito para o Presidente da Província, 10 de setembro de 1851.

LAGOA SANTA: UMA COMUNIDADE NEGRA REMANESCENTE QUILOMBOLA NO BAIXO SUL DA BAHIA

Egnaldo
Rocha
da Silva¹

Embora não haja, até o momento, nenhum registro ou pesquisa que possa indicar com exatidão quando os negros chegaram ao Baixo Sul da Bahia, é certo que a contribuição destes para a formação socioeconômica e cultural dessa região é visível. De forma lenta e gradual, os negros aportaram por aqui, como discorre Risério quando informa que “(...) a não ser por raros desembarques, os negros demoraram um pouco a chegar no litoral Sul [da Bahia], e nunca chegaram aqui massivamente, como ocorreu na Baía de Todos os Santos”².

[1] Licenciado em História pela Faculdade de Tecnologia e Ciências – FTC. Pós-graduando em História do Brasil (Lato Sensu) pela Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC. E-mail: egnardors@yahoo.com.br

As observações de Risério indicam ainda que, como em outras regiões do país, aqui também houve resistência ao sistema escravista; ele afirma que a região da Bahia onde mais proliferou a formação de quilombos foi a dos distritos sulinos de Cairu, Camamu e Ilhéus.

O historiador João José Reis³, ao pesquisar o quilombo do Oitizeiro, localizado, em 1806, na região do atual Município de Itacaré, observa que os documentos da devassa apontam para a recaptura de alguns negros que tinham escapados do cerco do aludido quilombo, nas imediações da Vila de Santarém (atual Ituberá) e em Camamu. Em 1692, segundo Risério⁴, temos a emergência do



Foto: Egnaldo Silva

quilombo de Camamu que, liderado por um grupo de cinco comandantes mulatos, passou a saquear as lavouras próximas ao município, ameaçando tomar posse da própria cidade.

Atualmente, no Estado da Bahia, são 258 comunidades remanescentes quilombolas. No território do Baixo Sul encontram-se mais de 40 dessas comunidades; em Ituberá, são cinco, até o momento certificadas pela Fundação Cultural Palmares, a saber: Comunidade

de Lagoa Santa e Ingazeira, certificadas em 2005; Brejo Grande e São João de Santa Bárbara, certificadas em 2006, e a Comunidade dos Cágados, certificada em 2007⁵.

Tais comunidades se caracterizam como remanescentes quilombolas por consistirem em grupos que desenvolvem

[2] RISÉRIO, Antonio. **Tinharé: história e cultura no litoral Sul da Bahia**. Salvador-BA, 2003, p. 140.

[3] REIS, J. José. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro Bahia, 1806. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 344.

[4] RISÉRIO, A. Op. cit., p. 143.

[5] Cf., Site da Fundação Cultural Palmares <<http://www.palmares.gov.br>>. Acesso em 03 de jun. de 2009.



Foto: Egnaldo Silva

práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. De acordo com o antropólogo e historiador José Maurício Arruti⁶, essas comunidades representam uma categoria social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais e remetem, em regra, não exclusivamente, ao período da escravidão, pois, muitas têm a sua origem no pós-abolição, o que parece ser o caso das comunidades do município de Ituberá.

Essas comunidades utilizam as terras por elas ocupadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. Encontram-se vivas nelas práticas culturais que evidenciam a ancestralidade negra desses grupos, a exemplo do samba de roda e marinheiro, em que homens e mulheres dançam e cantam numa coreografia empolgante, e as mulheres sambistas parecem flutuar ao som do ritmo das chulas e quadras entoadas.

Um bom exemplo das raízes ancestrais dessas comunidades com a mãe África é o relato do major Dias de Carvalho,



Essas comunidades utilizam as terras por elas ocupadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural



apud Edison Carneiro, ao descrever esse tipo de dança de roda em Luanda:

A dança é sempre de roda, e ao centro dela estão os tocadores de um, dois e três, e às vezes mais instrumentos de pancada... O passo é quase sempre o mesmo, variando em ser mais ou menos apressado conforme o andamento da música. Ginga-se mais ou menos também o corpo, andando-se sempre em roda, mudando-se de posição segundo as danças. Os cantos são sempre melódiosos⁷.

Destacam-se, ainda, como patrimônio cultural na comunidade de Lagoa Santa, as brincadeiras de roda, configurando-se

[6] ARRUTI, J. Maurício. **Mocambo:** antropologia do processo de formação quilombola. Bauru-SP: Edusc, 2006.

[7] CARNEIRO, Edson. **Folguedos tradicionais:** 2 ed. Rio de Janeiro: FUNART / INF. 1982.

como um dos poucos mecanismos de lazer para as crianças; o Terno de Reis, do mestre Maurílio que, após a certificação da comunidade como remanescente quilombola, ganhou espaço no calendário cultural do município de Ituberá (até então, essa manifestação ficava restrita às cercanias da comunidade). Destacam-se, também, práticas religiosas, a exemplo das ladainhas⁸, cantadas em homenagem aos santos católicos e na festa do padroeiro da comunidade São Braz; os utensílios e artefatos,

utilizados no dia a dia da comunidade, como cestarias, produzidas a partir da fibra de vegetais como o cipó⁹ e a piaçava¹⁰.

As comunidades remanescentes de quilombos são exemplos de resistência e luta na preservação dos seus valores culturais, que permanecem vivos na memória e que seus habitantes expressam através da oralidade¹¹. Em que manifestações culturais, práticas religiosas, modos de produção e de sociabilidade são transmitidas de geração a geração.

[8] Oração formada por uma série de invocações curtas e respostas repetidas.

[9] Designação comum às plantas trepadeiras que pendem das árvores e nelas se trançam.

[10] Conhecida por piaçava ou piaçaba, espécie nativa e endêmica do sul do Estado da Bahia.

[11] Cf., TEIXEIRA, Heraldo Marconi da Costa. **Emoções e significados do lazer espontâneo na comunidade rural de Cajueiro, em Alcântara – MA**. Disponível em <<http://www.efdeportes.com/cajueiro.htm>>. Acesso em: 29.ago.09.



O DESAFIO ÉTICO DAS RELAÇÕES ÉTNICO-CULTURAIS

José
Luiz de
França¹

Que reflexão ética pode-se fazer a partir das lutas pela valorização e afirmação da cultura afro-brasileira? O que a ética tem a dizer a respeito da discriminação, da violência física e do silenciamento cultural-religioso a que foi submetida a gente negra, desde os tempos da colonização portuguesa no Brasil? É possível, hoje, falar da existência de um espaço ético de diálogo entre os diversos grupos étnicos que compõem a população brasileira? Do ponto de vista da valorização das relações étni-

[1] Professor de Filosofia do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas- DFCH e Membro do Kàwé – Núcleo de Estudos Afro-baianos Regionais da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC, Ilhéus, Bahia. E-mail: dedo.franca@terra.com.br



co-culturais, o que autoriza uma sociedade multiétnica e pluricultural, como a nossa, considerar-se ética?

As lutas dos afrodescendentes² por reparação e afirmação de suas singularidades étnico-culturais demandam, também, uma reflexão ética, além de étnica, pois o respeito à diferença e à diversidade decorre, primordialmente, de exigências éticas.

Toda a práxis histórica de dominação e discriminação cultural, vigente desde os primeiros anos da colonização europeia no Brasil, contribuiu para a formação de uma sociedade que não reconhece ou reconhece com dificuldade as diferentes tradições culturais não ocidentais. O que tivemos foi a formação de uma sociedade na qual não há lugar para o

*outro*³, culturalmente diferente e diverso da cultura branca; de uma sociedade devedora do respeito e do reconhecimento a tudo quanto não pertença à tradição branco-dominante ocidental.

Quando, nas relações pessoais e institucionais, não são reconhecidas nem respeitadas as diferenças étnico-culturais, vemos sacrificada a liberdade e a identidade, e, por isso mesmo, a instituição de uma ordenação social sem ética. Uma ordem social fundada na eticidade exige o respeito à alteridade, pois é a presença do outro que faz emergir, imediatamente, a necessidade de uma ética, para que não se veja instaurado o domínio de uma *mesmidade* onde não há lugar para o ser diverso.

A marcação da diferença pela exclusão (étnico-racial) con-

figura-se na destruição daquilo que possibilita a construção identitária dos indivíduos, porque é o outro, na sua diferença, que nos define, já que toda identidade é marcada pela diferença⁴. A essência da identidade não tem (simplesmente) como referência ela própria, mas

[2] Destaca-se aqui os afrodescendentes, porém, a reflexão se estende também a outros grupos étnicos.

[3] “Outro” é o absolutamente outro, irredutível ao mesmo; o que resiste a qualquer enquadramento conceitual. Sempre que aparecer destacado em itálico, está-se referindo ao outro (afro, indígena) da cultura branco-ocidental.

[4] Cf. SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

a presença do outro, que, sendo diferente e diverso, obriga o *mesmo* a agir (excluindo ou não) frente ao que ele não é — sob esse aspecto, a valorização da história e da cultura afro-brasileira, as lutas sociais de reparação étnico-racial possuem, também, um valor pedagógico fundamental de afirmação da ética, visto que a conduta racista e discriminatória carrega uma moralidade excludente frente àqueles culturalmente diferentes.

No agir moral reside o que é próprio e exclusivo do homem, isto é, aquilo que o faz ser o que é (humano) e não outra coisa. Isso significa, fundamentalmente, o agir frente ao outro expresso nas escolhas, nas decisões e na conduta livre em vista da felicidade dos que habitam o mesmo espaço existencial, historicamente construído. A dimensão ética da vida humana nasce quando o outro entra em cena. A relação com o outro, então, se afigura como condição fundadora da humanidade do homem. Portanto, qualquer forma de dominação ou discriminação sobre o homem frustra o processo de conquista e aprimoramento do humano.

Tomada em sua essência a ética tem a ver, sempre, com o agir concreto das pessoas e dos gru-

pos; ela se vincula ao comportamento, às decisões e às escolhas tomadas frente ao outro, precisamente naquilo que o faz ser existencialmente singular. A ética assim compreendida origina-se da própria experiência humano-existencial de base das relações entre os homens, que fez nascer e ainda hoje faz brotar o que, na cultura ocidental, designamos de ética e moral⁵. Senão vejamos.

A palavra *moral*, versão latina do termo grego *ética*, não guardou toda a riqueza conceitual dos significados definidores da experiência humana presentes na história da ética. Ainda que filosoficamente se reser-

ve a palavra ética para designar o conhecimento que tem como objeto o agir humano, visando orientar os procedimentos morais das pessoas e dos grupos, as duas designações, *moral* e *ética*, passaram a ser usadas indistintamente na linguagem comum.

A palavra ética vem de *ethos*, termo grego; originalmente já designou o domicílio de alguém ou a morada (humana) que abriga e protege; designou também

[5] Cf., BOFF, Leonardo. **Ética e moral**: a busca dos fundamentos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003

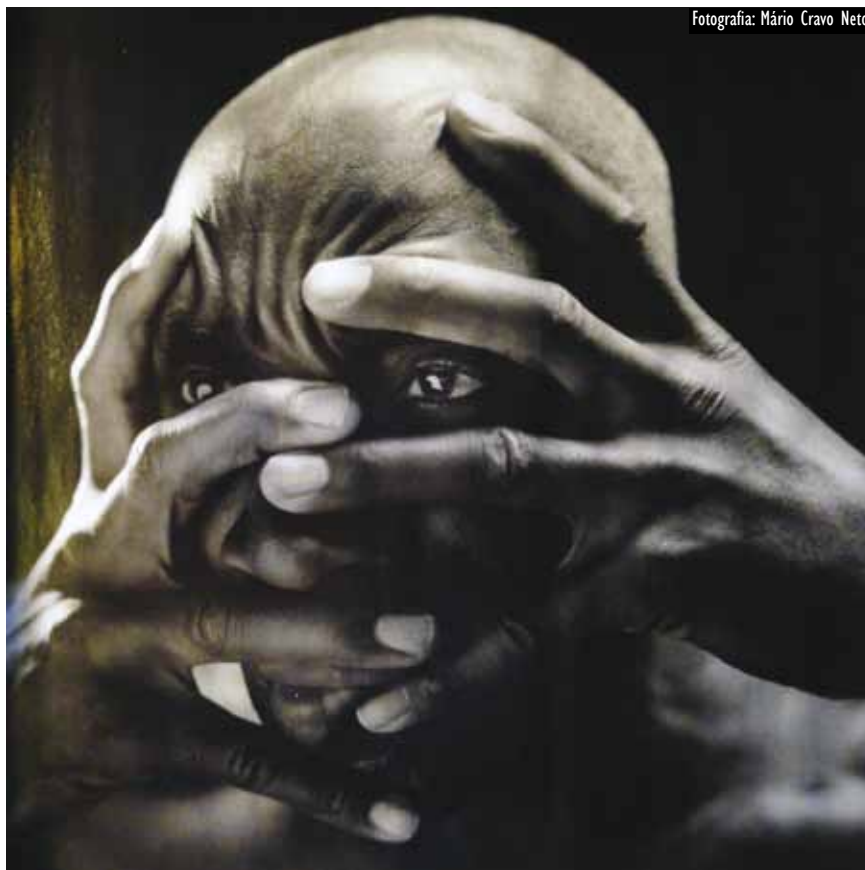




Ilustração: André Elvas

os usos e costumes vigentes num determinado grupo, e, secundariamente, os hábitos individuais⁷. Esses sentidos, como se vê, apontam para o ambiente especificamente humano, a *morada humana*, isto é, o espaço histórico e existencial onde se instituem os costumes e os hábitos configuradores do agir próprio e adequado à vida humana. A *morada*, enquanto espaço existencial, e a ação nela inscrita, não é um acontecimento herdado naturalmente, mas construído, por isso histórico, passível de crítica e de mudanças. Logo, ela precisa ser não apenas construída, mas, também, as relações nela inscritas devem ser pensadas e decididas. É nesse sentido que a ética (*ethos*) faz-se intersubjetiva e dialógica, ou seja, fundamentalmente um espaço de relações, relação com o outro humano, que não é objeto e sim *outrem*, ou se-

ja, outra pessoa.

Portanto a ética se volta para o propriamente humano, para o agir livre em vista da felicidade da comunidade; ela se apresenta enquanto aquela esfera onde o ser humano expressa o que lhe é próprio e exclusivo. Eis o sentido originário e fundamental que interessa aqui destacar.

Com base no entendimento acima, pensar as relações étnico-culturais a partir de uma dimensão ética, assentada no encontro com o *outro* — sem englobá-lo na *mesmidade* de uma cultura dominante que não compreende nem respeita as diferenças —, significa construir relações fundadas numa eticidade dialógica que considera a alteridade, em vista de um *ethos* (modo próprio de ser) possibilitador e mantenedor do respeito permanente à diversidade.

Sendo assim, respeitar as dife-

renças étnicas, combater o racismo e promover a igualdade é, antes de tudo, uma exigência ética que se impõe a todos. O pluralismo étnico se apresenta como um valor a ser defendido e respeitado como uma força de libertação da vida humana, que só é possível a partir de uma ética fundada na diferença. Só assim os diversos grupos, em suas diferenças, poderão viver livremente e feliz seu pertencimento étnico.

Vê-se, então, por que o ponto de partida do respeito à diversidade cultural assenta-se na distinção e não na defesa de uma pretensa unidade. O indígena, o afro e o branco somos todos originalmente distintos, de mundos diversos, diferentes e irredutíveis ao mesmo.

Portanto, a promoção da igualdade entre os diferentes grupos étnicos, formadores da gente brasileira, apresenta-se como o verdadeiro desafio ético que se impõe a todos.

[7] Ver in: COMPARATO, F. Konder. **Ética**: direito, moral e religião no mundo moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 96. Também, LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SANGUE NEGRO: Notas sobre um africano em Ilhéus

Guilherme
Albagli
de Almeida¹

A floresta Ituri fica na República Centro Africana, onde vivem pequenos seres humanos, os pigmeus. Ao leste desta floresta está a Tanzânia, rico país que recebia fortes influências da Arábia e da Inglaterra, da qual era colônia. No Século XX, muitas aldeias locais deixaram práticas animistas e cristãs, assumindo o Islã, religião que utiliza a língua árabe no seu culto. Assim, além das suas línguas ancestrais, os tanzanianos falam o inglês, aprendido nas escolas, e o árabe, nas madrassas.

[1] Professor de História da Arte do Departamento de Letras e Artes – DLA, da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC. E-mail: guilhermealbagli@hotmail.com.



Ilustração: André Elvas

Numa família tanzaniana vinda do Ituri, nasceu Wáhadi. Sorridente, inteligente, falante na certa medida. Quando rapaz, Wáhadi trabalhou num navio grego e, depois, com o amigo Hussein, planejou um embarque clandestino noutro navio que ia para América. Aproveitando uma corda dependurada no casco do navio, subiram com pouca água e comida, se escondendo no porão logo fechado. Acabando os mantimentos, começaram a gritar e bater no metal, mas ninguém os ouvia. Já sem forças, muitos dias depois foram ouvidos e retirados dali, quase mortos. Deram-lhes muita água e comida e os puseram a fazer serviços de taifeiros.

Antes de chegarem à primeira parada, em Ilhéus, foram presos num cubículo, cuja porta estava soldada a maçarico. Não podiam ser vistos pela polícia local, pois os proprietários do navio pagariam imensa multa. Ficaram novamente no escuro, sem água e comi-

Acabando os mantimentos, começaram a gritar e bater no metal, mas ninguém os ouvia. Já sem forças, muitos dias depois, foram ouvidos e retirados dali, quase mortos

da. Sabendo que estavam ancorados num porto, tiveram como saída se flagelarem com cacos de vidro de uma lâmpada ali encontrada. O sangue correu por baixo da porta, e os marinheiros avisaram ao capitão, que removeu as soldas e retirou os pobres africanos desta segunda prisão. Um herói ilheense, Saulo Bacuri, comandou uma multidão de estivadores reunidos no cais, exigindo a ida dos dois a um hospital, pois não tinham documentos e a polícia portuária não os deixava descer. No hospital foram bem tratados, sem entender nada da língua local.

Recuperados, um se empre-

gou como varredor no Aeroporto Jorge Amado e o outro como garçom no Bar Vesúvio. Um se casou com uma jovem mineira e o outro com uma morena evangélica baiana. Aprenderam rápido o português, pois eram políglotas com prática no estudo de línguas.

Certo dia, Wáhadi decidiu buscar trabalho temporário em Portugal. Com dificuldade, juntou dinheiro, comprando a passagem numa famosa empresa europeia. Foi à casa de um amigo perguntar qual seria a melhor roupa a ser usada na viagem para não ser incomodado pela imigração, já que viajava como turista; o amigo sugeriu que vestisse uma camisa de malha com uma bandeira do Brasil estampada, para ostentar a sua condição de brasileiro e o seu amor a esta terra. Mas sua esposa decidiu que ele usaria uma camisa mais formal, de seda, cor de mel, e calças bege. Levaram-no ao aeroporto, a mulher, a sogra, sobrinhas e o amigo.

No Galeão, conheceu outro africano acompanhado por um argentino, um colombiano e duas paraguaias. Juntou-se a este grupo e tomaram assentos próximos, na aeronave. Chegando a Orly, na conexão

para Lisboa, a câmara de segurança os filmou juntos, conversando animadamente. Foram conduzidos ao raio X, quando as mulheres já passavam mal com pacotes plásticos engolidos, cheios de cocaína. Os homens, também, haviam engolido muitos pacotes da droga. As paraguaías acusaram o pequeno

Wáhadi de ser o chefe da quadrilha. Dois dias na cadeia, algemado, incomunicável, descobriu-se não ter ele qualquer ligação com o caso. Tiraram as algemas e dois agentes o escoltaram ao Brasil, chegando a Ilhéus quatro ou cinco dias depois, magro, com a fisionomia transtornada. O amigo dis-

**Dois dias na
cadeia, algemado,
incomunicável,
descobriu-se não ter
ele qualquer ligação
com o caso**



Ilustração: André Elvas

se-lhe ser tudo aquilo uma arbitrariedade, pois sua passagem fora paga até Lisboa, sem que polícia francesa o deixasse chegar ao destino. Sugeriu que processasse a empresa aérea, mas Wáhadi não quis. Arrumou um emprego na plataforma petroleira de Campos e para lá se foi, por uns tempos. Depois, arrumou outro trabalho no sul da Espanha, numa plataforma a ser trazida ao Brasil. Esqueceu do ocorrido e sobreviveu a tudo, sem sequelas físicas ou mentais.

Como um Homem Negro, o pequeno Wáhadi era um homem forte no físico, no espírito e na esperança; na vontade de viver, de perdoar e recomeçar.

**Depois, arrumou
outro trabalho no sul
da Espanha, numa
plataforma a ser
trazida ao Brasil.
Esqueceu do ocorrido e
sobreviveu a tudo, sem
sequelas físicas ou
mentais**



Ilustrações: André Elvas



A (NÃO) PRESENÇA NEGRA NA OBRA TOCAIA GRANDE, DE JORGE AMADO

Marcelo
da silva
Bispo¹

Representante da Região Sul Baiana na literatura brasileira nos anos de 1930 e seguintes, Jorge Amado conseguiu, através de seus romances, tornar conhecidas as histórias do cacau. Filho de fazendeiro, co-partícipe das aventuras e labutas dos trabalhadores rurais, o autor conseguiu levar para seus romances parte dos fatos ocorridos nesse chão fértil e acolhedor. Assim se diz, porque se tem, por um lado, a questão da ficcionalidade dos romances, entendida como processo de reelaboração e de recriação; por

[1] Discente do curso de Especialização em Estudos Comparados em Literatura de Língua Portuguesa (ECLIP), do Departamento de Letras e Artes – DLA, da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC. E-mail: marc2.silbis@hotmail.com

outro lado, porque se tem o apagamento ou a presença quase invisível ou ainda as imagens distorcidas e depreciativas de personagens negros em suas obras, construídas a partir dos relatos que ouviu, ou em fatos que presenciou.

Como suas histórias se espalharam pelo mundo, as imagens dos negros em seus romances não só contribuíram para a manutenção dos preconceitos e das relações de poder que envolvem a questão racial, mas também, fazem desses personagens vozes silenciadas.

Ainda que de caráter verossímil, os romances do autor, além das características acima citadas, narram a saga do cacau no Sul da Bahia a partir do ponto de vista dos coronéis, os mesmos que, nas referidas obras e na que será aqui abordada, lutaram pela conquista da terra selvagem e abundante, tornando-se figuras mitificadas, sinônimo de poder, coragem e valentia na história regional. Entendidos dessa maneira, esses personagens conseguem estabelecer pontos harmonizantes entre a realidade ficcional e a história oficial.

Os personagens negros, por sua vez, têm nessa representação uma inclusão excludente.

Ainda que de caráter verossímil, os romances do autor [...] narram a saga do cacau no Sul da Bahia a partir do ponto de vista dos coronéis

Isso porque, incluídos na coletividade, o discurso que permanece é o de uma pequena elite grapiúna, detentora do poder local que abafa, silencia e destina ao apagamento as demais vozes que ensaiam tentativas de atos enunciadores.

Desse modo, pode-se encontrar, nas narrativas amadianas, essa ótica do poder local manifestando-se nas relações de trabalho e na aceitação, pelos negros, dos mandos e desmandos políticos encarados com naturalidade e resignação. Isso faz com que o tom de denúncia ou de descentramento do olhar que o texto deseja assumir se neutralize, uma vez que os atos e atitudes, anteriormente descritos, são absorvi-

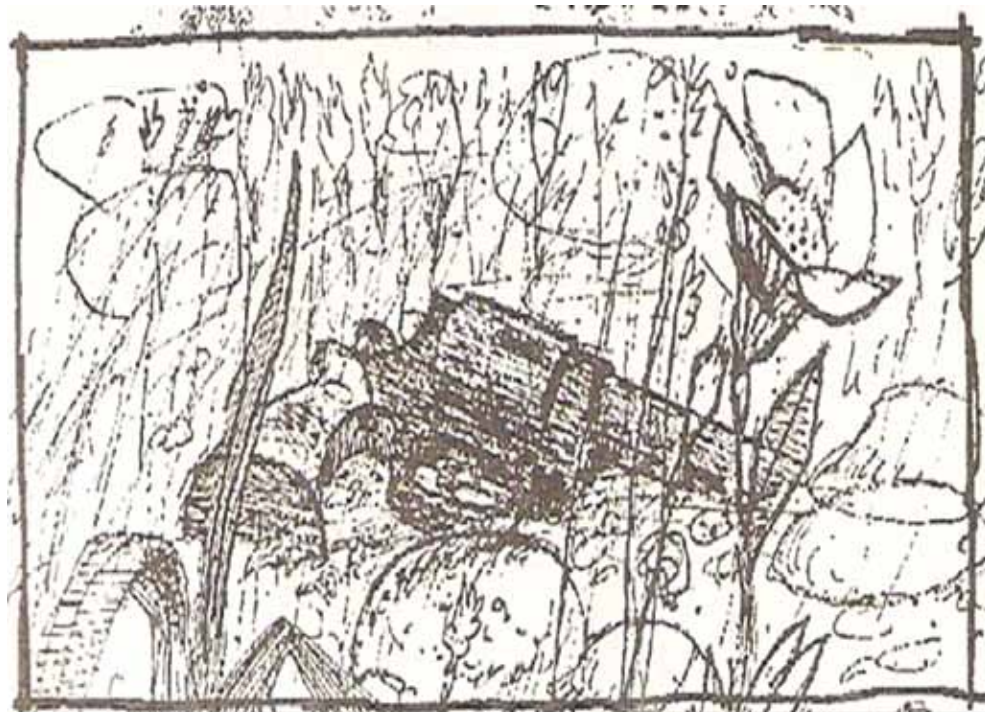


Ilustração de Floriano Teixeira. In: AMADO, Jorge. Tocala grande: a face obscura. 11ª edição. Rio de Janeiro: Record, 1998.



Ilustração de Floriano Teixeira. In: AMADO, Jorge. *Tocaia grande: a face obscura*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Record, 1998.

dos e aceitos como práticas culturais próprias da região, onde são ambientadas ficcionalmente e referenciada na Região Sul da Bahia, o chão do cacau.

No entanto, Jorge Amado não deixou de ensaiar tentativas de revelar as páginas não lidas da história, mas, como se afirmou acima, estas investidas não tiveram impacto e por vezes fracassaram. É nessa direção que o romance *Tocaia grande* caminha. Logo no prefácio, o autor diz: “Quero descobrir e revelar a face obscura, aquela que foi varrida dos compêndios da história”². Contudo, o mesmo chão e o mesmo referente cacau, tomados como mote, não fazem com que o romance apresente uma história diferente das já recriadas pelo autor. Embora a ótica pare-

ça mudar, como afirma o autor: “Quero descer ao renegado começo [...] Digo não quando dizem sim, não tenho outro compromisso”³.

No referido romance, a face obscura não se revela. O que acontece de fato é que persona-

gens secundários ou não reconhecidos pela história oficial ganham, na ficção da obra, um aparecimento relativo ao lado das figuras já conhecidas dos desbravadores-coronéis. Ainda assim, são vistos e descritos sob a ótica dos personagens principais que representam o poder local. E no que diz respeito à presença negra, os personagens são sempre tipificados, numa linguagem característica, que permite ao leitor posicioná-los na estrutura social e na estrutura de poder. Quando masculinos, são ex-escravos fugidos de engenhos, que se instalam nas terras do Sul da Bahia em busca de liberdade como em

[2] AMADO, Jorge. **Tocaia grande: a face obscura**. Rio de Janeiro: Record, 1998, p 4.

[3] Op. cit., p 4.



Ilustração de Floriano Teixeira. In: AMADO, Jorge. *Tocaia grande: a face obscura*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Record, 1998.

uma espécie de novos quilombos. Quando femininos, têm na prostituição o meio de sobrevivência. Nesse aspecto, a presença negra está relacionada com a exploração sexual e seus representantes são tratados como objetos utilizados para a satisfação dos que se apresentam em posições mais elevadas na sociedade. Essa característica se revela ainda na maneira como são nomeados os personagens, como se pode notar no fragmento a seguir: “O negro Castor Abduim da Assunção trouxera do Recôncavo o apelido de ‘Tição Aceso’ e em parte o conservara, atendendo raramente pelo nome de batismo”⁴.

Observa-se que, diferentemente dos demais personagens,

os brancos, e mestiços (que não são descritos como negros) que desfilam na narrativa, Castor Abduim, quando mencionado, às vezes tem seu nome acrescido do termo “negro”, porém, não como reconhecimento de sua africanidade nem de valorização de sua cultura. O uso de tal vocábulo acrescido ao seu nome é uma forma pejorativa e maldosa de política racial que separa os indivíduos na sociedade grapiúna; embora todos, aparentemente, estejam incluídos na coletividade.

O apelido atribuído ao personagem que, em *Tocaia Grande*, mais aparece entre os negros, sem contudo estar em destaque, reitera as afirmações acima sobre

as formas como são tratados, enquanto objetos. A negatividade que as palavras “Tição Aceso” trazem em si, desperta para as idéias arraigadas no imaginário europeu, sobre a raça negra, enquanto pecadores pela lascívia, e do erotismo que carregam em seus corpos. Castor Abduim, logo no início da narrativa, é apresentado como o amante da mulher de seu patrão. O mesmo se pode observar na feminilidade negra. As descrições são sempre carregadas de sensualidade acrescidas de exotividade.

Além disso, esses personagens não falam por si mesmos, ou seja, não são os enunciadores de seus atos de fala. Não se fazem sentir e ouvir suas vozes. O comprometimento inicial do autor, em revelar aquilo que se excluiu na e pela história contada pelos coronéis, não se cumpre no discurso que o romance apresenta. Por isso, não se considera exagero afirmar que o autor traiu seus próprios objetivos e que, na verdade, nunca deixou de ver este chão, o do cacau, sob a ótica do poder.



Ilustração de Floriano Teixeira. In: AMADO, Jorge. *Tocaia grande: a face obscura*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Record, 1998.

[4] Op. cit., p 43.

ENTREVISTA

A Arte Africana e sua expressão no trabalho de Carla Carvalho¹

Carla de Carvalho tornou-se uma referência na arte com fibras — de coco, piaçava, dendê e refugos industrializados como papel, metais variados, tecidos etc. A artista desfia, cozinha, colore e prepara a sua base na criação de objetos como vasos, pratos, luminárias, dentre outros. Uma arte de caráter utilitário, como ela mesma considera. Como num processo alquímico, a ar-

[1] Entrevista realizada por Valéria Amim e André Elvas – outubro de 2010.

As imagens fazem parte do acervo da artista.



tista produz a sua matéria prima, como faziam os povos primitivos e como ainda o faz o artesão. O trabalho, além de sua criação conceitual, demanda também um esforço físico para além do habitual. A artista estudou no Colégio Equipe, colégio técnico em artes, em São Paulo, capital. Nessa escola fez os cursos de fotografia e teatro, época em que já produzia bonecos de papel marchê, técnica que desenvolveu desde os seus 15 anos de idade. Em 1983, muda-se para Ilhéus, terra que irá despertar

novos interesses artísticos, devido a sua diversidade ambiental e cultural, inserindo outras influências ao seu fazer, especialmente, aquelas advindas da descoberta da Arte Africana. A partir daí, sua produção voltou-se à arte aplicada, objetos produzidos a partir da mistura das mais variadas fibras, metais e papel. Suas principais exposições foram no MAM SSA, MASP SP, Pinacoteca SP e 500 anos de *design* em Portugal. Além disso, participou de várias edições da Casa Cor Brasil, exposições de Design, Arquitetura, Mostra Casual, D & D e Mostra Marco 500, SP.

Gostaríamos de saber alguns aspectos de sua trajetória de formação artística. Você fez faculdade de artes plásticas?



**Ilhéus, terra que
irá despertar
novos interesses
artísticos, devido
a sua diversidade
ambiental e
cultural**

Não, eu fiz um colégio técnico de fotografia e teatro. Na verdade, como eu já trabalhava com artes plásticas, eu confeccionava, desenhava e vendia meus bonecos desde os meus 15 anos de idade. Quando saí do colégio Equipe, continuei trabalhando com artes plásticas, teatro e, paralelamente, em fotografia para jornal. Isto se deu porque a formação que acabei optando por concluir, no nível médio, foi em fotografia. Posteriormente, fiz cursos com Flávio de Souza, do grupo *Pod Mino* formado com Naum Alves de Souza. Fiz também teatro profissional com Denise Stocklos, e passei no vestibular de sociologia na PUC, curso que fui realizando paralelamente as minhas atividades artísticas.

Você se formou em sociologia?

Não, não me formei. Como disse anteriormente, trabalhava profissionalmente com artes, vendia o que produzia, inclusive, fazia os bonecos e em teatro gostava de trabalhar com os cenários. Logo no início de meu curso de sociologia, eu casei e me mudei para Ilhéus. Tranquei o curso e acabei não o concluindo. Mas já tinha experiência profissional na área de artes e logo comecei a expor o que produzia em galerias. No

teatro, fazia os bonecos e tinha uma forte atração pela “coisa” da cenografia, do lúdico, do experimental. A partir daí, fui deixando de me interessar pelo ato de representar. A última peça que eu fiz, entrei substituindo a Débora Bloch, eu participava como contra regra. Foi nesse período que eu me apaixonei, vindo para Ilhéus casada. Continuei minha formação com os cursos livres, que a Fundação Cultural de Ilhéus promovia. Então, foram cursos livres de desenho, de pinturas, cenografia, fiz uma variedade de cursos nesse período e realizei muitas exposições. Aí, eu ganhei prêmios, menções hon-

rosas, prêmio Amurc e outros. Eu ia ganhando prêmios e fazendo exposições.

Depois disso, continuei fazendo trabalhos com a pintura, com os quais fui premiada. Mas também, nesse mesmo momento, eu conheci a piaçava e a palmeira. A fibra da piaçava me encantou profundamente, primeiro porque eu achei que vassoura de piaçava só dava em supermercado, aí você vem aqui e conhece aquela palmeira e, aquela fibra maluca. Esse encontro com a piaçava me levou à pesquisa sobre as fibras de maneira geral, e especialmente sobre ela.



Quando é que você entrou em contato com a arte africana?

Então, foi na verdade quando eu comecei a conhecer e a trabalhar com a fibra da piaçava, deixando a pintura de lado. Aí, eu descobri os utilitários. Comecei a produzir, a fazer esses utilitários com as fibras. Os utilitários quando agregam determinados valores estéticos podem ser também denominados de arte aplicada. Comecei a fazer esses objetos, e cada vez mais, a mexer com a borra da piaçava e com a fibra *in natura*. Criei uma matéria a partir dessa borra e com ela fiz os objetos. Encantava-me esses elementos da natureza, essa outra estética. E me aprofundando cada vez mais no que fazia, cheguei à cultura e à arte afri-



cana. Minha pesquisa, então, voltou-se para estética dos utilitários africanos, e aí foi que eu comecei cada vez mais a estudar essa arte. Eu acho que o meu fazer com os utilitários deriva dessa forma de pensar a arte e vivê-la no cotidiano, a arte integrada em todas as atividades. Todos os objetos têm a sua função. Se você tira o aspecto utilitário da arte africana, você verá a preocupação estética que os artistas depositam no objeto, que é aquele detalhe presente em todo e qualquer objeto que eles criam. O belo pelo belo mesmo, mas que tem uma utilidade. Daí veio a influência que percebo em meu trabalho com a estética presente no objeto africano. Nesse fazer, expus meus trabalhos no MASP

Nesse mesmo momento, eu conheci a piaçava, a palmeira. A fibra da piaçava me encantou profundamente

de São Paulo. Minha criação se voltou intensamente para a pesquisa e uso desses materiais, explorando os elementos em sua composição e desconstrução. Minha arte traz essa coisa dos cocos, do papel, e também da cidade e do urbano que vem comigo. Essa mistura se expressa em minha criação há mais de 15 anos. Assim, o coco de dendê, a piaçava, a fibra do coqueiro da Bahia, a estética dos utilitários africanos foram identificando a minha arte.

Então, poderíamos dizer que o lhe atraiu na arte africana foi a questão do utilitário?

Não. Minha atração, na verdade, foi com a questão da estética e da concepção de arte, bastante explícita na arte utilitária, que não é tida apenas como arte. Ela utiliza as duas coisas, pois desenvolve sua função no cotidiano da sociedade. Além disso, a arte africana, utiliza uma variedade de materiais, mistura vários elementos. O que me levou a pesquisar outros materiais e as suas condições de forja. Em certa época de meu trabalho, achei que faltava alguma coisa. Fui a Salvador fazer um curso para aprender a misturar metais não ferrosos, latão, cobre e prata. Intro-





duzi isso também no meu trabalho. Comecei a misturar esses novos elementos às fibras. A relação da arte africana com a natureza é muito visível ainda hoje. Em todos os trabalhos você pode ver, desde os séculos XIII, XIV XV, até a atualidade.

Na história da arte ocidental, a arte africana foi classificada como “arte primitiva”. Você acha que houve uma discriminação dessa arte?

Não, não houve, porque a arte africana sempre existiu. Mas ela era vista somente por sua utilidade, e utilitário não era arte. Como disse antes, se você tirar o caráter de utilidade de uma peça, nós teremos ainda toda uma expressão estética muito bem elaborada. E as exposições africanas atualmente, mostram isso. O cubismo, fau-

vismo e o surrealismo, foram influenciados pela arte africana... Justamente, o Picasso fez uma viagem à arte primitiva africana, e foi a partir de uma máscara, que ele começou e desenvolveu toda a história do cubismo. Até hoje, os *designers*, os artistas plásticos, bebem nessa arte africana, ela aparece em muitos trabalhos...

Muitas pessoas quando viam as artes africanas, não as enquadravam como arte, por quê?

Porque na verdade essa arte africana “primitiva” não é acadêmica, não se inseriu em nenhum movimento, não seguiu escolas, nem tendências. Ela é anterior e por isso, considerada primitiva. De outro lado, is-

Minha pesquisa, então, voltou-se para estética dos utilitários africanos, e aí foi que eu comecei cada vez mais a estudar essa arte



so lhe deu uma maior liberdade. A arte africana traz elementos riquíssimos, que estão presentes o tempo inteiro em nosso cotidiano: na roupa em que vestimos, no prato que comemos, nas cores, nas misturas dessas cores. Hoje a África está em moda. Essa coisa vem mesmo, é atemporal...

A arte africana sempre esteve muito presente na dança e na música e menos nas artes plásticas?

Eu não acho que ela esteja menos presente nas artes plásticas, eu acho que ela está em toda linguagem artística, mas olhar e perceber essa presença, e saber que ela derivou de lá de trás, da África, acho que isso deman-



da tempo. Aos poucos isso vai ser mais percebido. Acho que falta um olhar das pessoas, um “outro olhar” sobre aquilo que é ou não exótico, sobre essa coisa tão colorida, que é nossa também, é do Brasil. Mas para mim, está claro que aqui na Bahia a gente tem isso mais forte. Quando chegamos aqui, queremos botar colar, trançar o cabelo. Essas influências são antigas, já vêm de tempos, e estão presentes há muito em nós. Falta um olhar.

Você acha que atualmente existe um renascimento ou reconhecimento das artes africanas?

Acho que cada vez mais a gente a reconhece, nos objetos, nas artes plásticas, na cul-

tura de um modo geral. Na verdade, existe um vazio sobre a África em nós. Quanto tempo de “não informação” temos ainda hoje sobre a África? Hoje ocorrem eventos, seminários, exposições, filmes e livros que trazem mais informações pra cá, mas existe ainda uma desinformação muito grande. Acho que a globalização faz isso ficar mais evidente, quando comparamos essas imagens e informações recebidas com o nosso jeito de ser, de falar, de se vestir, de fazer arte. Aí conseguiremos enxergar mais a questão da identidade, de nossa identidade.



A relação da arte africana com a natureza é muito visível ainda hoje

Você acha que a lei de inclusão do ensino da cultura e história africana nos currículos terá um desdobramento maior em relação à arte?

Acho que será fundamental, é pena só termos isso agora. Isso transforma histórias, e não recorre a erros antigos. A cultura africana deve fazer parte do currículo como um todo e não ser apenas uma disciplina à parte. Isso vai trazer mais informações, e a informação é importante para tudo. Quem nós somos, de onde nós saímos, é fundamental que saibamos disso, isso transforma tudo, transforma pessoas, transforma histórias, porque você pode atuar melhor quando se tem informação.

E como você acha que fica essa questão, se dentro das escolas, de maneira geral, a história africana se distancia da própria história da arte?

Acho que isso é questão de movimento, a gente está, hoje, falando mais da África e mesmo da arte. É mais visível essa herança africana, ainda assim, falta. Mas acho que tudo isso vai se modificando aos poucos, e cabe aos professores, aos artistas, aos formadores de opinião, incluir cada vez mais essa discussão sobre nossa parte africana e aproximar os discursos a partir desse reconhecimento. Uma vez que a África está em nós. Eu torno a dizer que somente através da educação isso será possível.

Tem algum aspecto da cultura africana, fora a questão da arte utilitária, que lhe tocou? Como por exemplo, a própria religiosidade...

Existe uma grande parte da arte africana que está voltada para o mítico, de cunho religioso. É visível em alguns objetos a colocação de elementos como cabelo de pessoas, unhas e tantos outros elementos de pertença dos seres. Nas crenças, o sagrado também está recolocado nos objetos utilitários de uso nos rituais, eu percebo isso, mas, no meu trabalho a influência está na estética, e não na filosofia daquele totem religioso.

Acho que falta um olhar das pessoas, um "outro olhar" sobre aquilo que é ou não exótico, sobre essa coisa tão colorida, que é nossa também, é do Brasil.





Você teve alguma fase em que trabalhou com algo religioso?

Eu tive impulsões. Como trabalhava com nanquim, eu fiz algumas coisas, desenhei os orixás, mas eu sempre achava que faltava algo. Pode ser até que eu, hoje, retome. Cheguei a fazer alguns trabalhos com a temática da religiosidade, mas não me atrevi a tanto. Era um limite, e ainda é.

Você acha que a mistura é uma característica da arte africana?

Acho que também, tanto da arte desenvolvida no passado, quanto a desenvolvida hoje, pelos artistas africanos. Ho-

je, você vê na arte africana colocações recentes, contemporâneas sobre guerra. Uma mistura de artistas contemporâneos que vão levar a gente para outro lugar. Essa possibilidade de estranhamento e reconhecimento só ocorre a partir das misturas, das diversificações que

se encontram nas artes primitivas e nas atuais. Fibra, coco, cabelo, algodão, tecelagem, então, todas essas cores, essas misturas de elementos e tempos e espaços são muito importantes, e vão escrevendo novas linguagens, assim como escreveu um dia o cubismo e o surrealismo. A gente vai caminhando, é por isso que acho que a troca de informações, e um maior conhecimento circulando nas escolas e entre elas e a sociedade, pode ampliar nossos horizontes. Nós somos um país rico, diversificado, imagine essa possibilidade dentro de todas as áreas, imagine nas artes plásticas...



RESENHA

E-MAIL A ANA MARIA GONÇALVES

(GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 4 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.)



----- Original Message -----

From: Ruy Póvoas

To: anamariagoncalves@gmail.com

Sent: Wednesday, February 18, 2009 6:56 PM

Subject: Zonzura

Caríssima Ana Maria Kehinde:

Óbvio: não nos conhecemos. Mas agora você carrega a “culpa” de, obrigatoriamente, tornar-se conhecida. Ninguém escreve impune-mente um **Defeito de cor**. Acabo de chegar à última sentença: “e te abençoar pela última vez”. *Zonzura* é o termo, porque *vertigem* é branca demais. Deixe eu lhe dizer: aliás, há muita coisa a dizer e não posso seguir em linha reta, pois seria trair sentimento e emoção. Às favas, então, com a racionalidade. Deixe-me ir pelos torvelinhos de seu discurso literário, talvez o riscado onde eu me sinta mais à vontade. Espere aí, não é isso não: onde fico mais à vontade, mesmo é no caminho da magia, aquele misturado com afrodescen-

dência, orixás, encantamentos e assemelhados.

Acompanhar sua narrativa é viver momentos sem conta de zonzura. De repente, o discurso nos joga num abismo, ou é como numa sala de espelhos, onde cada espelho remete a outro, que remete a outro. Ou então, a uma sala de inúmeras portas, onde cada uma conduz a outra sala com várias portas. Na página 404, a virada é abismal: de relato de uma memória, o leitor se descobre no meio de uma carta. Sim, esse escrito tão velho quanto o tempo em que a humana gente aprendeu a desenhar os primeiros sinais, para neles formatar recados a ausentes. Lá pelas tantas, em pleno terreiro jeje do Recôncavo, Kehinde deixa todos na mão e apenas faz uma leve

referência à sua iniciação, logo ela, tão detalhista. Aí, é Ana Maria tomando a frente de Kahinde, para que ela não fale daquilo sobre o qual não se deve falar. Creio que poucos leitores prestarão atenção a isso, que fica para iniciados - iguais a você - e seu compromisso com o silêncio.

Difícil, muito difícil mesmo, achar os limites entre a ficção e a realidade. Eis a glória de seu livro. Magistralmente tecido como se faz crochê, lá vai o discurso literário, tecendo o lusco-fusco do terreno ensombreado, no qual apenas a intuição pode reconhecer os limites. Afinal, é ela, a arquetípica tecedora de teias, quem sabe quais fios usou para tecer a mandala que se torna esfinge a desafiar os que queiram adentrar-se na penumbra. Claro: tudo aquilo narrado é verdadeiro. Claro: tudo aquilo narrado é inventado. Descubra quem for capaz os limites entre aqueles territórios. Magia: é isso aí. Conhecimento afrodescendente: com certeza. Domínio da técnica para tecer o discurso literário: vê-se claramente.

Um outro, digamos, ponto: discurso indireto livre que deixa os falantes fora da página escrita, mas perfeitamente dentro da cena. Põe-se na boca deles os sotaques de fala que se quer.

Assim, o tecido literário se liberta das peias da morfologia, da sintaxe, da semântica, sem abrir mão disso tudo. Conhecimento de causa: é isso aí.

Eu poderia continuar dizendo coisas que seu livro me disse. Mas são tantas e tamanhas que prefiro me calar, pelo menos por agora. Talvez escreva sobre isso, quem sabe, quando esse estado de zonzura se amainar. É possível que num futuro ignoto, nas mãos de uma velha zeladora de terreiro de agora, se encontre uma caixa de sapato repleta de papéis e fotos. Mas faltará Ana Maria Gonçalves. Primeira e única, a que soube como transformar Memória, História e Arte em fios mágicos para tecer um livro que vai ficar para sempre.

Orixás, Voduns e Santos bafem sempre você com Vida, Saúde, Prosperidade, Paz e Sossego. Axé!

Grande abraço.

Ruy Póvoas