

Fenomenologia hermenêutica e a cultura afro-brasileira: Religião, capoeira, cosmovisão africana e práxis étnico-racial

Eduardo Okuhara Arruda¹

Resumo: O presente artigo, de perspectiva fenomenológico-hermenêutica, enfoca as manifestações afro-brasileiras como expressões simbólicas que a partir da memória, corporeidade e identidade emergem como uma maneira cultural de ser e estar no mundo, mais uma forma humana de habitar o mundo, entre outras. O objetivo da pesquisa foi analisar, partindo da fenomenologia hermenêutica, a cultura afro-brasileira, a umbanda e a capoeira, na sua imanência, como dimensões da cultura afro-brasileira que têm na sua raiz a cosmovisão africana e, portanto, o sentido de unidade com o outro e com a natureza, em oposição à concepção instrumental-analítica. A perspectiva teórico-metodológica é a da descrição eidética dos fenômenos, bem como a cultura africana a partir da perspectiva dos símbolos como fonte de cultura e, ainda, a práxis das relações étnico-raciais. Findadas as interlocuções teórico-reflexivas, compreende-se a emergência de abertura de novos mundos ou horizontes, mundo que acolha a diversidade de modo fenomenológico-antropológico, portanto, o sentido humano da cultura e o quão as espessuras resultantes de condicionamentos ideológicos, sociais e culturais, criam barreiras para o respeito à diversidade cultural e, em especial à cultura afro-brasileira, dentro de um mundo ocidental ainda vigorosamente marcado pela visão etnocêntrico-positivista.

Palavras Chave: Fenomenologia. Hermenêutica. Umbanda. Capoeira. Étnico-racial.

Abstract: This article, from a phenomenological hermeneutic perspective, focuses African-Brazilian manifestations as symbolic expressions that from memory, corporeity and identity emerge as a cultural way of being in the world. Its aim is to analyze, based on hermeneutic phenomenology, the african-Brazilian culture, umbanda and capoeira, in its immanence, as dimensions of african-Brazilian culture.

Keywords: Phenomenology, Hermeneutics, Umbanda, Capoeira and Ethnic-racial.

Introdução

As espessuras ou mediações são substancialmente fontes de intolerância cultural, pois impedem que se chegue à coisa mesma, sem os preconceitos já incorporados em nós. Esses condicionamentos ideológico-culturais representam um gerador de intolerância e racismo. Assim, apresenta-se, neste artigo, a fenomenologia hermenêutica como campo filosófico para compreender o sentido humano da cultura afro-brasileira, sua essência, a coisa em si, a religiosidade e a capoeira, como dimensões indissociáveis em função da cosmovisão africana e, ainda, uma reflexão acerca da educação das relações étnico-raciais fundamentada na Lei nº 10.639/2003 que define o plano nacional de implementação das diretrizes curriculares para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.

Não obstante a lei e o plano nacional de implementação dessas diretrizes, que emergiram há mais de um decênio, ainda há muito que avançar nas questões étnico-raciais, tocar nesta temática é tratar de assuntos de cunho político, social e econômico, e, ao abrir este campo de discussão, marca-se um posicionamento epistemológico e político.

Nesse campo de ideações, floresce, portanto, a emergente problemática dessa pesquisa, pode a fenomenologia hermenêutica, em busca da compreensão dos fenômenos na sua essência, interpretar a cultura afro-brasileira como práxis humana e profundamente marcada por uma visão de unidade com o outro, alteridade, e com a natureza e, nesse sentido, contribuir para a educação étnico-racial?

¹ Doutorando em Educação (UMESP). Mestre em Educação Física (UNIMEP); Docente da UESP no Curso de Educação Física e do Núcleo de Formação Cidadã. Docente da Unifal no Curso de Educação Física. Coordenador do Projeto Práxis Capoeira na UESP; Coordenador do Projeto de Capoeira no Instituto Padre Leo Comissari.

A pesquisa marca sua justificativa fenomenológica e pedagógica na medida em que compreende o quão a cosmovisão de cariz etnocêntrico-positivista persiste, gerando intolerância cultural e práticas desumanizadoras. Diante dessa realidade, nossa perspectiva é de que a fenomenologia desvele novos horizontes e outros mundos que acolham o legado cultural representado pela diversidade cultural produzida em diferentes espacialidades, temporalidades, corporeidades e intencionalidades.

Fenomenologia hermenêutica para a compreensão da Capoeira e da Umbanda

A fenomenologia hermenêutica heideggeriana emerge como fonte de alternativa para o enfrentamento do pensamento objetivista e representacional ocidental sustentado a partir da relação sujeito e objeto, tomando como ponto de partida compreender os pressupostos do cotidiano do *Dasein*. Tem, portanto, o potencial de superar tanto a perspectiva da objetividade como da subjetividade. Nela revela-se a própria vida humana, o *Dasein*, como fundamento histórico e contingente e, ainda, fonte de todas as interpretações. (SEIBT, 2010).

Nesse percurso fenomenológico, em busca de maior clareza de como deve ser a postura de um pesquisador que se aventura na busca da verdade manifesta, é necessário retornar aos pressupostos do método fenomenológico. Essa retomada exige compreensão das visões de humano e de mundo que fundamentam o pensamento fenomenológico em sua diversidade e complexidade e, portanto, que remontam ao pensamento de autores como Husserl, Heidegger, entre outros.

A concepção do que é o humano e de como se relaciona com o mundo delimitam um modo de olhar. Isso significa, por exemplo, tomar como ponto de partida que humano e mundo são intrinsecamente ligados, sendo que “não há homem sem mundo e mundo sem homem” (BICUDO, 2005, p. 24).

A hermenêutica constitui-se como um auxílio neste percurso, pois traz a *conditio sine qua non* para uma aproximação do sentido ao “fundamentar-se na compreensão e interpretação pelas quais as coisas se mostram ao buscar tornar visível a estrutura do ser-no-mundo”. (ESPOSITO, 1994, p. 83)

Na medida em que o pesquisador se abre para o significado que emerge na aproximação com o fenômeno, fundamenta-se na compreensão e interpretação. Emerge, portanto, a importância da hermenêutica em sua articulação com o método fenomenológico. A hermenêutica, em sua raiz, carrega como referência a palavra grega *hermeios* que parece se referir ao Deus mensageiro Alado. No transcorrer da história, o termo hermenêutica já recebeu inúmeros significados e hoje é considerado como compreensão e interpretação dos textos da obra humana. É ela que permite buscar o significado de uma obra, enquanto produção humana, a partir do contexto em que se revela. (ESPOSITO, 1994).

A abordagem hermenêutica, portanto, a interpretação-compreensão é indispensável à necessidade que o humano apresenta para se comunicar com o outro. O interesse cognitivo que comanda as pesquisas fenomenológico-hermenêuticas é a comunicação. Conhecer a realidade significa, portanto, compreendê-la. A compreensão de um fenômeno somente é possível com relação à totalidade à qual pertence. Não há compreensão de um fenômeno isolado. (GAMBOA, 1999).

Dessa forma, à luz da perspectiva da fenomenologia hermenêutica, buscar-se-á uma compreensão da cultura afro-brasileira, seu sentido, sua essência, a partir de um posicionamento de suspensão de julgamentos, *epoché*.

Não se pode compreender a cultura afro-brasileira sem esbarrar na cultura africana. Pouco se sabe ou se aprende, substancialmente, sobre a cultura de um povo

quando sua concepção cultural ou quando o seu sistema simbólico, seu modo de ver o mundo, a vida e a realidade são diferentes do nosso. (OLIVEIRA, 2007).

Portanto, é justamente o olhar fenomenológico hermenêutico, por meio da intencionalidade, capaz de permitir que se compreendam outros modos de ser e estar no mundo, haja vista que as espessuras nos levam, muito recorrentemente, a distorções da coisa mesma ou da realidade, a falseabilidades em decorrência de mediações ideológicas e culturais.

O encontro entre um eu e um não-eu é sempre o encontro de duas consciências intencionais, de dois imaginários simbólicos cuja recíproca compreensão passa pela capacidade de entender e reviver, a partir de dentro, a experiência do(a) outro(a), dentro do relativo contexto de elementos visíveis e observáveis que são conhecidos. Por isso, ao discorrer sobre a cultura afro-brasileira, faz-se necessário analisar como as comunidades afro-brasileiras vêm a si próprias e interpretam o seu mundo através de suas festas e de sua religiosidade. (OLIVEIRA, 2007).

Diante do que já foi mencionado, fenomenologicamente, apresentam-se dois cantos, um da Umbanda e outro da Capoeira como ponto de partida na compreensão da cosmovisão afro-brasileira.

<i>Na Umbanda</i>	<i>Na Capoeira</i>
<i>Eu vi mamãe Oxum nas cachoeiras</i>	<i>Perto de mim tem um vizinho,</i>
<i>Sentada na beira do rio</i>	<i>Que enricou sem trabalhar</i>
<i>Colhendo lírio, lírio êh....</i>	<i>Meu pai trabalhou tanto</i>
<i>Colhendo lírio, lírio ah...</i>	<i>Nunca pode enricar</i>
<i>Colhendo lírios para enfeitar</i>	<i>Mas não deixava uma noite</i>
<i>Nosso congá!</i>	<i>Que deixasse de rezar, camará !</i>

As músicas em destaque mostram uma profunda relação com a cosmovisão africana. No ponto da Umbanda, Mamãe Oxum² no seu espaço-essência, lugar que marca a sua identidade de Orixá, água doce, está suavemente colhendo lírios para adornar o seu congá, o que remete a uma interpretação de indissociação com a natureza, com a *poieses*, estética e, especialmente, a feminilidade.

Na música da capoeira, a cosmovisão africana emerge no momento em que desvela a dimensão da espiritualidade, isto é, mesmo não enricando, valor predominante em nossa cultura ocidental, o mesmo não deixava de fazer suas rezas antes de dormir. Portanto, a Umbanda, assim como a Capoeira, guardam simbolicamente a cosmovisão africana. Nessa busca dos sentidos das tradições afro-brasileiras, parte-se para uma descrição eidética da tradição religiosa afro-brasileira, a Umbanda.

A partir de uma análise fenomenológico-hermenêutica e, portanto, de uma descrição eidética da Umbanda, compõe-se uma interpretação do fenômeno situado:

Ao colocar-me diante do rito de abertura, uma cortina branca se interpõe entre os médiuns e cambonos³ e nós, filhos e filhas da casa. Os cânticos ou pontos são ensaiados e o batuque já emite suas primeiras, ainda dessincronizadas, sonoridades, ainda em fase de harmonização, todo esse conjunto de expressões como prelúdio ao rito de abertura. Após os ensaios, um silêncio coletivo, possivelmente, um pedido de proteção. Com os homens de um lado e as mulheres do outro, os pontos começam a ser cantados, os

² Orixá das águas doces, cachoeiras, fontes.

³ Médiuns que dão assistência aos outros médiuns que atuam quando incorporados ou sob influência psíquica das entidades. Esse médiuns, designados como cambonos, fazem as anotações, interpretam os conselhos dos guias e, ainda, prestam auxílio aos guias com adornos, utensílios, ervas, entre outras coisas.

atabaques emergem em perfeita harmonia, e o corpo acompanha com movimentos suaves, mas que se fazem dançantes. Após os pontos, como rito de abertura e expressão de licença ao evocar a tradição religiosa afro-brasileira e a mentalização dos Orixás, os corpos se deitam no chão como gesto de humildade e reverência, com a designação de bater cabeça⁴. A Mãe-de-santo, como um maestro, rege todo o rito com profundo saber da memória coletiva e denota que seus gestos são a mais absoluta expressão de um conhecimento profundo da sua práxis religiosa. Ao fim desse rito de abertura, pontos e a batida de cabeça, há um silêncio profundo que invade todo o espaço, vem o momento das orações, todos de pé, as mãos supinadas, em uníssono, corações tocados pela transcendência. Entre outras coisas fraternais e de natureza cristã, pede-se pela paz e pelo florescimento da espiritualidade da humanidade. Findadas as preces, anuncia-se o trabalho, a entidade do dia e seu campo de atuação. Nesse momento, retomam-se os pontos, não mais como rito de abertura, mas como ritual de início dos trabalhos dos médiuns pelas entidades. Há uma corporeidade muito específica, cada entidade define sua gestualidade, posição de corpo, maneios e características culturais de cada uma delas. Quanto ao espaço, o cenário é constituído por imagens de Orixás, tendo no ápice das diversas prateleiras, a imagem de Oxalá⁵, os médiuns e cambonos de branco, ao som ainda dos atabaques e cânticos, cores, sons, e, às vezes, até cheiros de ervas, se misturam, nossas percepções são acionadas e o corpo se envolve com a música e, assim, somos convidados a balançar o corpo, e suavemente dançamos. Na medida em que tudo decorre de forma harmoniosa, a estética é indescritível, os corpos começam a desenhar gestos que não são os habituais, uma performance específica de cada entidade, com suas respectivas características: Ora de guerreiros e guardiões das matas (Oxossi), caboclos, com sua bravura, coragem, o grito que rasga o silêncio e a anuncia sua prontidão para lutar, um dos joelhos cai genuflexo, é comum batidas no seu peito e a empunhadura simbólica do seu arco e flecha; Ora de guerreiros de armadura (Ogum), com sua força e autoridade daqueles que são símbolos da justiça, com gestos de expressões corporais que denotam espadas e escudos em punhos; Ora com sabedoria e a paciência dos Preto-velhos, os corpos se abaixam, a coluna se dobra, um corpo cansado, que precisa de um assento para descansar da sua fadiga e repousar sua musculatura. Sua corporeidade é típica de quem viveu muito em terra e acumulou muita experiência, especialmente, como escravo-africano, prontamente, recebem o auxílio dos cambonos para se assentar num banquinho pequeno que se coaduna com sua humildade, em seguida são postos seus adornos, chapéus nos homens e lenços de cabeça nas mulheres. Depois de pronto o figurino, o corpo já assentado, os cambonos lhe oferecem café, cachimbos e arrudas para os atendimentos. São apenas algumas das entidades que compõem o quadro dentro da Umbanda, há também os baianos, boiadeiros, os da linha do mar, pescadores e as filhas de Imenjá, Erês, Exus e a forma feminina do Exú, as Pombagiras.

A descrição eidética, de método fenomenológico, busca a compreensão do fenômeno em si mesmo, a partir da interpretação daquele que a descreve, portanto,

⁴ Pode-se, então, dizer que na Umbanda bater cabeça significa respeito pelos, orixás, guias e entidades, e ainda nas figuras dos sacerdotes e sacerdotisas ou mais velhos na religião. A ritualística pode variar de terreiro para terreiro, em função de doutrina e fundamentos próprios. Disponível em: <<http://www.centroespiritaurubatan.com.br/curiosidades/curiosidades-sobre-umbanda.html>>

⁵ Oxalá é sincretizado com Jesus Cristo.

trata-se de uma fenomenologia transcendental, que não desassocia o sujeito do objeto. Husserl, considerado o pai da fenomenologia contemporânea, de quem herdou a concepção de fenomenologia como “acesso às coisas mesmas” e a noção categorial de “intencionalidade” (MAC DOWEL, 1993). Justamente é essa categoria de intencionalidade que fundamenta essa descrição, sem as espessuras.

A simbologia africana em busca do sentido de unidade com o outro e com natureza

A partir das perspectivas fenomenológicas e hermenêuticas, parte-se a compreensão da cultura afro-brasileira, como um sistema de símbolos e, nesse sentido, busca-se o entendimento da cosmovisão afro-brasileira e seu vínculo com o sagrado e a religiosidade.

A cultura se traduz em um arquétipo de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, como um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais nós nos comunicamos, perpetuamos e desenvolvemos conhecimento e atividades em relação à vida (GEERTZ, 1989).

A cultura e a religião com seus sistemas simbólicos acabam permitindo a elaboração de um mapa sociocultural que define campos de significações e demarca identidades. Em sua antropologia interpretativa, Geertz (1989, p. 67) afirma que “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo e sua visão de mundo. A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens de ordem cósmica no plano da experiência humana.”

Silva (2013 apud PORTO-GONÇALVES, 2005) assevera que as religiões afro-brasileiras são subjugadas como religiões atrasadas, não civilizadas e, ainda, apresentam natureza desviante dos modelos universais, isto é, do arquétipo civilizatório europeu, onde a colonialidade do saber engendra o legado de desigualdade e injustiças sociais oriundas do colonialismo e do imperialismo, bem como um legado epistemológico do eurocentrismo, que impede que se compreenda o mundo a partir dele mesmo e das epistemes que lhe são próprias.

Para Silva (2013, p. 43) é possível apresentar estudos sobre intolerância religiosa uma vertente do racismo,

o tratamento dado às religiões afro-brasileiras é o mesmo tratamento que um dia o **samba** e a **capoeira** já tiveram. Estas manifestações culturais negras atualmente estes fazem parte da cultura nacional por terem sido apropriados por não-negros e passaram a ocupar um status superior no imaginário nacional esvaziando o conteúdo político e de afirmação identitária. Esta apropriação vem acompanhada da incorporação de indivíduos não negros nestes espaços que, em muitos casos, assumem postos de destaque dentro da capoeira ou da escola de samba, postos estes que dão retorno financeiro, assim, estes elementos culturais passaram de símbolos de resistência cultural de um grupo para ser de domínio nacional desconsiderando toda a tensão racial. (grifo nosso).

Aqui cabe um ponto reflexivo, embora o autor acima refira-se à capoeira como uma prática que já superou o preconceito e as discriminações, há dois aspectos que podem ser colocados para uma análise crítica dos discursos dentro do que este artigo se propõe a discutir, às questões hermenêuticas e étnico-raciais. **Primeiro:** A capoeira é, por muitos mestres e educadores culturais que atuam com capoeira,

autonomizada⁶ ou secularizada, portanto, desvinculada da sua dimensão místico-espiritual africana ou religiosa. Nesse aspecto, há um discurso de que a capoeira não está associada às questões religiosas. Esse discurso torna-se condição *sine qua non* para não afastar ou causar impedimentos da prática ou participação no circuito pedagógico, social ou cultural da capoeira. **Segundo:** A capoeira apresenta-se como uma prática essencialmente vinculada às tradições africanas e, nesse sentido, a cosmovisão africana ou afro-brasileira é imanente a capoeira, de tal forma, a partir de uma análise fenomenológica e compondo uma descrição eidética, pode-se compreender um horizonte ou mundo simbólico que não separa a capoeira dos aspectos de religiosidade:

A roda de capoeira é um espaço sagrado, não se entra na roda de forma desritualizada; A cabeça no chão na Capoeira Angola representa a reverência aos antepassados e conexão com o plano espiritual, assim como nas tradições da Umbanda e do Candomblé; O sinal do cruz antes do jogo expressa um pedido de proteção, corpo-fechado contra as mandingas ⁷do outro capoeira⁸. Os cânticos a exemplo dos pontos não seguem uma linearidade pura e simples ou são cantados mecanicamente, mas seguem intuições, presencialidades (mestres ou pessoas amigas), avisos ou mensagens, improvisações e, ainda, de forma marcante, invocações de ancestralidade, como Zumbi e mestres antigos, como Bimba e Pastinha. Os berimbau emitem sonoridade a partir da tensão de um arame de aço, conjugado com a ação de uma cabaça que tem a função de um caixa de ressonância, e nesse mecanismo cordofônico é comum que o arame estoure, o que para a maioria dos capoeiras é um sinal, uma representação de energia metafísica. Em que pesem os questionamentos de ordem racionalistas e positivistas, é comum essa crença, o que revela a cosmovisão afro-brasileira, isto é, a existência de uma ligação com outros mundos.

A cultura afro-brasileira encontra suas raízes na religião tradicional africana, que é uma cultura integradora no qual a dimensão do sagrado e do profano são distintas, mas operam numa lógica de complementaridade. O aspecto religioso abrange, assim, toda a vida e não apenas uma parte dela. O africano é uma pessoa essencialmente religiosa. (OLIVEIRA, 2007). Nesse aspecto, vale ressaltar que para o africano,

a religião é coextensiva à vida, à experiência vivida intensamente e concretamente; não é baseada nas palavras, nos conceitos e noções, mas na experiência, que é transmitida de geração em geração, permitindo ‘acompanhar o(a) outro (a) e ver com os mesmos olhos que o(a) outro(a) viu. (ALTUNA, 1985, p. 32).

A tradição se torna central para a compreensão da cosmovisão africana. Existe uma expressão popular que aduz: na África quando morre um velho desaparece uma biblioteca, pois a tradição da oralidade sempre foi uma grande riqueza cultural e os

⁶ Termo utilizado por Bordieu na análise sociológica do esporte moderno onde as práticas esportivas deixam de estar relacionadas e dependentes de outras, como determinados rituais, festas agrárias e religiosas, passando a ter vida própria. Bordieu vincula esse processo de autonomização do campo esportivo ao de racionalização dessas práticas, o que significa torná-las mais previsíveis e evitar as diferenças e particularidades. (BORDIEU, P. Como é possível ser esportivo? In: Ortiz, R. Questões Sociológicas. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983)

⁷ Termo comumente utilizado para expressar, no universo da capoeira, esperteza, sagacidade, fintas ou habilidades que enganam o oponente durante o jogo.

⁸ Utilizamos a expressão **capoeira** também para fazer referência ao sujeito.

povos ágrafos, portanto, são considerados povos de extraordinária memória. (ALTUNA, 1985).

Desta forma, retornando aos discursos enunciados sobre aqueles que atuam com capoeira, parece-me que o primeiro discurso representa uma sustentação de encobrir a cosmovisão afro-brasileira e a dimensão da religiosidade na capoeira, dimensões indissociáveis. Portanto, a secularização da capoeira expressa uma tentativa de desafricanização e deslegitimação da cultura afro-brasileira na sua totalidade. Discurso que busca contemplar a visão de uma cultura hegemônica, dominadora de cunho ocidental e eurocêntrico. Já o segundo, busca a compreensão fenomenológica da capoeira, sem encobrimentos ou mediações ideológicas e culturais na interpretação do fenômeno na sua totalidade, isto é, a cultura afro-brasileira e religiosidade como dimensões indicotimizáveis. A vida para o bantu, é

sentir o(a) outro(a), dançar com e para o(a) outro(a), fazer amor para e com o(a) outro(a) e, por isso, ele(a) sente a sua existência, sente-se, sente o(a) outro(a), encaminha se para o(a) outro(a), no ritmo do outro(a); somente assim, o(a) negro(a) e, especialmente o bantu, sente a si mesmo e a sua existência. Ele(a) conhece vivendo, porque vive a vida do(a) outro(a) ao identificar-se com o outro(a), mas especialmente com o Outro e o antepassado. (OLIVEIRA, 2007, p. 6).

E isso acontece porque os negros, ao se pautarem por um sistema simbólico que tem como pressuposto a ancestralidade e o ciclo vital, vão buscar exatamente como referencial uma memória negra. “A construção de um ser brasileiro diferenciado passa pelo pertencimento a comunidades onde cultuam, possuem e buscam, como referencial, uma memória-negra” (MENDONÇA, 1998, p. 43).

Lei 10.639/2003: Novos mundos, por uma educação das relações étnico-raciais

Ao se pensar em novos mundos, busca-se um mundo onde as diferenças possam se complementar e, em especial, que a educação, prática emancipadora, possa, de fato, fazer do processo educativo um contingente de novas formas de relações étnico-raciais e, portanto, de novos horizontes.

As diferenças culturais não são pretextos para impor uma cultura hegemônica a título de educação e instrumentos de subordinação ou de alienação. As culturas podem promover confluências dialogadas e cooperar para identidades, trabalhando em processos de superação. O processo educativo é liberador pela mediação do educador na promoção de uma interação entre os mundos, de modo a criar percepções, alternativas, possibilidades, que possam ser assumidas com autonomia. (JOSGRILBERG, 2013, p. 37)

Ferreira (2000), em suas pesquisas, aponta que até os afro-descendentes assumirem a consciência de sua condição étnico-racial, submetem-se a vários estágios diante da discriminação étnico-racial. Tendem a manter uma aceitação do imaginário simbólico branco, o que os faz sofrer discriminações e, portanto, afrontamentos à sua dignidade, agressões físicas, verbais ou psicológicas em função de suas características e, dessa forma, não aceitam sua condição étnico-racial. Estágio de submissão. A seguir; sofrem a discriminação, mas gradativamente começam a tomar

consciência da discriminação sofrida desencadeada pelo grupo hegemônico branco. No entanto, através de participação em grupos de consciência e valorização dos aspectos culturais e religiosos afro-brasileiros, grupos artísticos, movimentos que circulam informações favoráveis a respeito da cultura afro-brasileira, das suas raízes históricas, experiências de lutas e valores, e a partir desse momento irrompe uma reinterpretação da sua condição étnico-racial.

A partir dessa descontinuidade com sua submissão, o sujeito ou o grupo começa a se dar conta de quanto foi vitimizado por atitudes racistas no transcorrer de sua vida, “sofrendo assim uma desarticulação de seu mundo simbólico, o que sempre é acompanhado de angústia” (FERREIRA, 2000, p. 78) e de uma crise profunda de identidade.

Na pesquisa de Oliveira (2007, p.10), a autora desvela que a partir de uma reinterpretação dos valores africanos, cosmovisão e historicidade

os afro-descendentes vão lidando com as novas percepções com seu novo sistema simbólico e sua nova construção identitária que geram grande energia. Assim, a pessoa passa, normalmente, por uma fase de rejeição do mundo branco, do seu imaginário simbólico, de uma extrema valorização das roupas afros, de suas comidas, suas músicas, sua cultura etc. No grupo pesquisado, um dos integrantes dizia: “nós hoje nos sentimos bem, temos alegria, felicidade. Eles(as) descobrem a dimensão da negritude como valor, como vida e vida plena. A descoberta da negritude lhes fornece o espaço para que eles e elas sejam, para que elas e eles vivam.

Desta maneira, há um menosprezo à cultura ou religião do outro, mormente, quando se é avaliada a religião X como supostamente superior a Y e vice-versa. O etnocentrismo fez com que ocorresse o aprofundamento da legitimação da inferioridade entre os povos e seus respectivos espaços. Este foi feito através de múltiplas estratégias de inferiorização, tais como o epistemicídio, genocídio, assimilacionismo, racismo, entre outras. (SILVA, 2013).

A partir dessas análises, vale pôr em relevo que convivem, no Brasil, de maneira tensa,

a cultura e o padrão estético negro e africano e um padrão estético e cultural branco europeu. Porém, a presença da cultura negra e o fato de 45% da população brasileira ser composta de negros (de acordo com IBGE) não têm sido suficientes para eliminar ideologias, desigualdades e esteriótipos racistas. Ainda persiste em nosso país um imaginário étnico-racial que privilegia a brancura e valoriza principalmente as raízes européias da sua cultura, ignorando ou pouco valorizando as outras, que são a indígena, a africana e a asiática. (SECADI, 2013, p. 87)

A escola tem uma função inequívoca no enfrentamento e erradicação das práticas discriminatórias e, ainda, para a emancipação dos grupos discriminados, na medida em que proporcionam os conhecimentos científicos e culturais e à conquista uma racionalidade que rege as relações sociais e raciais, indispensáveis para consolidação e concerto das nações como espaços democráticos e igualitários. (SECADI, 2013).

Para obter êxito, a escola e seus professores não podem improvisar. Têm que desfazer mentalidade racista e discriminadora secular, superando o etnocentrismo europeu, reestruturando relações étnico-raciais e sociais, desalienando processos pedagógicos. Isto não pode

ficar reduzido a palavras e a raciocínios desvinculados da experiência de ser inferiorizados vividas pelos negros, tampouco das baixas classificações que lhe são atribuídas nas escalas de desigualdades sociais, econômicas, educativas e políticas. (SECADI, 2013, p. 88)

Há, notadamente, distinção entre uma motivação profunda e uma motivação circunstancial do educador. A profunda molda o educador em seu modo de ser, o educador, portanto, encarna a educação. Mantém uma distância crítica e permanece educador. Já na motivação circunstancial o educador é refém do sistema e depende de incentivos que vêm do sistema. (JOSGRILBERG, 2012).

Nesse sentido, à luz dessa análise da motivação profunda e circunstancial, em busca de novos mundos ou horizontes que acolham a perspectivação para a educação das relações étnico-raciais, que os educadores possam efetivamente encarnar a educação em seu fazer pedagógico cotidiano.

Não obstante a defesa de uma cosmovisão africana, vale destacar que não se trata de mudar um foco etnoantropocêntrico marcadamente europeu por um africano, mas do alargamento do foco dos currículos escolares para a diversidade cultural, racial, social e econômica brasileira. (SECADI, 2013)

Algumas considerações finais

A filosofia diante da uma inclinação positivista e cientificista, que domina o quadro intelectual, encontra no retorno à vida experiências diretas da vida um novo campo de contingências para si mesma. No recorte da blindagem teórico-científica e mesmo no paradigma da modernidade, cartesiano, empirista, irrompe a intuição de um compreender que precede o discurso teórico-racionalista, analítico-instrumental. A filosofia volta a aventurar-se na dinâmica e facticidade da vida, fora do âmbito da linearidade e objetividade. Essa atitude pode também inspirar novos horizontes e novas reflexões no campo da educação para as relações étnico-raciais.

Resta-nos agora tecer algumas considerações, que mais se iniciam do que se fazem finais, para que o sentido do texto que aqui se constituiu seja desencoberto. Destarte, a partir das considerações e análises que se fizeram, parte-se do pressuposto de que uma educação para as relações étnico-raciais se faz necessária, emergente e, ainda, pode-se inferir que em que pese o plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais, de tema tão largamente tratado de nesse artigo, pouco se avançou ao longo desse decênio. Assim, parece que a fenomenologia hermenêutica tem muitíssimo a contribuir com a formação de educadores e educadoras, estudantes e outras frentes da sociedade para a constituição de novos mundos, de mãos dadas com o plano nacional de educação das relações étnico-raciais e o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.

*Camaradinha, viva meu Deus!
Iê, viva meu Deus, camará...*

Finalizamos este artigo com especial poema de Solano Trindade, o poeta do povo.

Sou Negro, meus avós foram queimados pelo sol da África, minh`alma recebeu o batismo dos tambores atabaques, gonguês e agogôs. Contaram-me que meus avós vieram de Loanda como mercadoria de baixo preço, plantaram cana pro senhor do engenho novo e fundaram o primeiro Maracatu. Depois meu avô brigou como um danado nas terras de Zumbi. Era valente como quê na capoeira ou na faca, escreveu não leu o pau comeu. Não foi um pai João humilde e manso. Mesmo vovó não

foi de brincadeira. Na guerra dos Malês ela se destacou. Na minha alma ficou o samba, o batuque, o bamboleio e o desejo de libertação.

Referências

- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de pastoral, 1985.
- BICUDO, M.A.V. Pesquisa **Qualitativa: significados e a razão que a sustenta**. **Revista pesquisa qualitativa**. Ano 1, n.1. São Paulo: SE&PQ, 2005.
- BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “**História e Cultura Afro-Brasileira**”, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, DF, 9 jan. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>
- BRUNS, M.A.T. **A redução fenomenológica em Husserl e a possibilidade de superar impasses entre a subjetividade e a objetividade**. IN: BRUNS, M.A.T.; ESPOSITO, V.H.C. **Pesquisa Qualitativa: Modalidade Fenomenológico-Hermenêutica. Relato de uma Pesquisa**. In: BICUDO, M.A.V.; ESPOSITO, V.H.C. (org.) **A pesquisa qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico**. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1994.
- ESPOSITO, V.H.C. **A escola: um enfoque fenomenológico**. São Paulo: Editora Escuta, 1993.
- FERREIRA, Franklin Ricardo. **Afro descendente: identidade em construção**. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/Educ, 2000.
- GAMBOA, S. S. A dialética na pesquisa em educação: elementos de contexto. In: GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GONÇALVES, P. S. L. **A religião à luz da fenomenologia hermenêutica Heideggeriana**. *Horizonte*, v. 10, n. 26, p. 566-583, abr./jun. 2012.
- JOSGRILBERG, R. Da formação de mundos à imaginação educadora. **Revista Notandum**. CEMOrOC-Feusp. n. 30, set-dez, 2012.
- JOSGILBERG, R. A formação do ser humano em correlação com os mundos em que vivemos. **Educação & Linguagem**. v. 16, n. 2, p. 17-41, jul.-dez, 2013.
- MENDONÇA, Cleonice Pitanguí. Mesa redonda: universalidade, identidade e minorias étnicas. In: Freitas, Carmelita Brito de (org.). **Memória: anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da Universidade Católica de Goiás**. Goiânia: UCG, 1998.
- OLIVEIRA, I. D. **Religião: força propulsora das comunidades afro- brasileiras**. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, Ano VI, n. 6, dezembro/2007.
- PLANO NACIONAL de implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013.
- SEIBT, C. L. Educação e conhecimento a partir da fenomenologia hermenêutica. **Congresso Internacional de Filosofia e Educação**. Caxias do Sul, VCINFE, 2010. Disponível em: http://www.ucs.br/ucs/tplcinfe/eventos/cinfe/artigos/artigos/arquivos/eixo_tematico10/educacao%20e%20conhecimento%20A%20partir%20da%20fenomenologia%20hermenêutica.pdf
- SILVA, R. C. **Conflitos religiosos e espaço urbano contemporâneo: Cruzamentos dos fenômenos de dispersão espacial dos sistemas de significações religiosas de neopentecostais e religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Geografia e Geociências, UFSM: Rio Grande do Sul, 2013.

Recebido para publicação em 20-02-15; aceito em 11-03-15