

unesp - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

JESSICA GRAVA DA CONCEIÇÃO

A PERSPECTIVA DO NEGRO: uma possibilidade de
pensar a diáspora no Brasil

ARARAQUARA – S.P.
2015

JESSICA GRAVA DA CONCEIÇÃO

A PERSPECTIVA DO NEGRO: uma possibilidade de pensar a diáspora no Brasil

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidades, Identidades e Direitos.

Orientador: Dra. Renata Medeiros Paoliello.

Co-orientadora:

Bolsa: CAPES

ARARAQUARA – S.P.
2015

Conceição, Jessica Grava da

A perspectiva do negro : uma possibilidade de pensar a diáspora no
Brasil / Jessica Grava da Conceição – 2015

176 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual
Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras
(Campus de Araraquara)

Orientador: Renata Medeiros Paoliello

1. Negros. 2. Identidade. 3. Racismo. I. Título.

JESSICA GRAVA DA CONCEIÇÃO

A PERSPECTIVA DO NEGRO: uma possibilidade de pensar a diáspora no Brasil

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidades, Identidade e Direitos.

Orientador: Dra. Renata Medeiros Paoliello.

Co-orientadora:

Bolsa: CAPES.

Data da defesa: ___/___/___

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Dra. Renata Medeiros Paoliello
UNESP – campus Araraquara

Membro Titular: Dr. Dagoberto José Fonseca
UNESP – campus Araraquara

Membro Titular: Dra. Elisângela de Jesus Santos
CEFET/RJ – campus Maracanã

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Aos militantes e ativistas pela sua contribuição para o presente trabalho, bem como pela
inspiração de sua dedicação e luta por justiça e igualdade.

AGRADECIMENTOS

Aos meus amigos e companheiros de mestrado sem os quais este trabalho não seria possível. Especialmente aos membros do GEPAC – Grupo de Estudo e Pesquisa em Antropologia e Contemporaneidade: Luís Michel Françaço, Alexandre Aparecido dos Santos, André Rocha Rodrigues. Com carinho e atenção especial à minha orientadora e amiga Dra. Renata Medeiros Paoliello, por suportar com tamanha serenidade todas as crises e dúvidas que ocorreram durante este processo.

Ao carinho, dedicação e força fornecido pelos companheiros de ideais. Aos militantes, moradores e religiosos que tão pacientemente e amigavelmente me receberam, agradeço à confiança e a solicitude.

Agradeço, ainda, à Dra. Ana Lúcia de Castro e ao Dr. Dagoberto José Fonseca pelos conselhos e sugestões feitos durante a banca de qualificação. Seus apontamentos valiosos valeram muito para o crescimento do trabalho.

Agradeço às amigas de sempre: Bárbara Fausto, Ana Carolina Barros Marques, Michelle Magrini e Rosemeire Salata por suportarem minhas dúvidas e me fortalecerem quanto possível.

Agradeço ao Programa de pós-graduação em Ciências Sociais por propiciar a presente pesquisa e à CAPES pelo financiamento sem o qual, certamente, o trabalho não apresentaria esta forma final.

Agradeço, por fim, à minha família pelo apoio constante e pela confiança depositada.

“Se para mim, a um certo momento, colocou-se a necessidade de ser efetivamente solidário com um determinado passado, fi-lo na medida em que me comprometi comigo mesmo e com meu próximo em um combate com todo o meu ser, com toda a minha força, para que nunca mais existam povos oprimidos na terra.”

Frantz Fanon (2008, p. 188)

RESUMO

O presente estudo discute a necessidade e os usos de referências raciais, no meio acadêmico e no cotidiano brasileiro. Para tal são trabalhadas algumas teorias que apontam uma forma inovadora de conceber a diferença e sua relação com a identidade e a representação. Posteriormente, é feita uma breve análise do pensamento social sobre o negro no Brasil, especialmente pelos teóricos afins às Ciências Sociais. Compreendendo como tal concepção pode delinear um espectro do que é ser negro no Brasil, serão analisados alguns espaços onde a ideia do ser negro guarda um sentido diverso apropriado pelos ativistas, religiosos e moradores de bairros negros. Por fim, a análise se debruça sobre alguns conceitos que pretendem contribuir para a discussão teórica pretendida, tais como, diáspora, *différance* e a concepção de “terceiro espaço”. Pretende-se desta forma romper com a ideia de um ser negro ontológico que se manteria, ainda que contrário a lógica de sua constituição. Contudo, carregando em sua historicidade a artificialidade da criação de uma teoria racial que dividia o conceito de humano em uma hierarquia perversa, legitimadora de explorações e abusos.

Palavras – chave: Negro. Movimento negro. Identidade. Diferença. Racismo.

ABSTRACT

This study discusses the need and uses that there are about races references, in academia and in everyday life of Brazil. For such are worked some theories that link an innovative way to conceive the difference and its relation to the identity and representation. Afterwards it is made a brief analysis of social thought about blacks in Brazil, especially by theorists related to Social Sciences. Understanding how this concept can outline a spectrum of what being black in Brazil, will be analyzed some spaces where the idea of being black holds a different meaning appropriated by activists, religious and residents of black neighborhoods. Finally, the analysis focuses on some concepts that aim to contribute to the desired theoretical discussion, such as diaspora, *différance* and the concept of "third space". It is intended in this way to break with the idea of a being black ontological that would remain, even if contrary to the logic of its constitution. However, pressing its historicity artificiality of creating a racial theory that divided the concept of human in a perverse hierarchy, legitimating of exploitation and abuse.

Keywords: Black. Black moviment. Identity. Diference. Racism

LISTA DE ENTREVISTAS

D. Teresinha	Candomblecista. filha do <i>Ilê Axé Nassô Oká</i> . Reside no terreiro. Frequenta o terreiro desde a infância.
Ekeidi Sinha	Candomblecista, filha do <i>Ilê Axé Nassô Oká</i> , idealizadora da oficina Vovó Conceição, atua como representante do terreiro enquanto a <i>Yalorixá</i> está afastada
Marco	Candomblecista, frequentou terreiros de candomblé angola em Minas Gerais, mas por desentendimento com a liderança do mesmo e por razões pessoais buscava auxílio nos terreiros centenário de Salvador. Pratica capoeira há 8 anos e através do esporte entrou em contato com a religião.
D. Jeanete	Candomblecista. filha do <i>Ilê Axé Oxumaré</i> . responsável pela organização da limpeza e agendamento das entrevistas com o <i>Babalorixá</i> da casa. frequenta o candomblé a poucos anos.
D. Iara	Candomblecista. filha do <i>Ilê Axé Oxumaré</i> . frequenta o terreiro a muitos anos. vizinha de D. Jeanete.
Jamile	Candomblecista. filha do <i>Tanuri Junçara</i> . jovem. mora no terreiro. responsável pela 'caridade' do mesmo.
Ekeidi Juciara	Candomblecista. filha do <i>Ilê Axé Obá Tadé Patiti Obá</i> . irmã da <i>Yalorixá</i> . responsável pela continuidade do trabalho durante o período doente da irmã.
Joca	Candomblecista. filho do <i>Ilê Maroiá Laje Alaketu</i> . sucessor da mãe no cargo de líder do terreiro.
D. Maria	Candomblecista. filha do <i>Ilê Axé Opo Afonjá</i> . responsável pela <i>Ilê Ohum Lailai</i> (Casa das Coisas Antigas).
D. Edna	Comerciante. residente da Vila Xavier. 42 anos. descendente de italianos e negros.
Sr. Álvaro	Aposentado. residente da Vila Xavier. 76 anos. ex-funcionário da ferrovia. frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus.
D. Maria	Aposentada. residente da Vila Xavier. viúva.
D. Célia	Do lar. residente da Vila Xavier. frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus. residiu em São Paulo por alguns anos.
Ian	Capoeirista. residente da Vila Xavier. neto de D. Célia. 12 anos. treina há mais de 18 meses.
Marina	Capoeirista. residente da Vila Xavier. 16 anos. treina há mais de 12 meses.
Mestre Paulo	Mestre de capoeira angola. umbandista. residente da Vila Xavier.
João	Funcionário do Museu do ferroviário.
Sr. Osmar	Ex-funcionário da ferrovia.
Gerson	Ativista do movimento negro de Salvador. um dos idealizadores da passeata de 20 de julho de 2013
Mário	Ativista do movimento negro de Salvador. um dos opositores da passeata de 20 de julho de 2013
D. Sônia	Estudante e aposentada. ativista. mulher negra.
D. Neide	Do lar. ativista ocasional. mulher negra.

Fernando	Ativista do movimento negro de Salvador. um dos participantes da passeata de 20 de julho de 2013
Mestre Pim	Mestre de capoeira. ativista do movimento negro de Ribeirão Preto-SP
D. Maria	Ativista do movimento negro de Araraquara. 52 anos. aposentada. negra.
Sr. André	Ativista do movimento negro de São Paulo. 40 anos. membro do Congresso Nacional Afro-brasileiro. um dos coordenadores da conferência da igualdade racial. membro da comissão organizadora estadual.
Dr. Luís	Ativista do movimento negro de São Carlos. 49 anos. advogado. negro.
Sr. Edmilson	Ativista do movimento negro de Nova Europa. 42 anos. negro. funcionário público. milita há 20 anos no Movimento Negro
D. Eliana	Ativista do movimento negro de Araraquara. 43 anos. trabalha em uma ONG de apoio às pessoas que convivem com HIV e AIDS. negra.
D. Lucila	Ativista do movimento negro de Américo Brasiliense. trabalha em uma ONG que se chama Espirab que é um espaço cultural de igualdade racial de Américo Brasiliense. negra. 45 anos.
Jessica	Ativista do movimento negro de Araraquara. 20 anos. estudante de direito.
D. Márcia	Ativista do movimento negro de Araraquara. 46 anos. historiadora com especialidade em saúde da população negra. coordena o programa de saúde da população: programa de anemia falciforme de Araraquara. funcionária do ministério da saúde: setor de hemoderivados. negra
Alessandra	Ativista do movimento negro de Araraquara. coordenadora do Centro de Referência Afro e da Coordenadoria Executiva de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. organizadora da Marcha da Consciência Negra.
Pai Francisco	umbandista. Presidente da Fecumsol.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ONU	Organização das Nações Unidas
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura
TEN	Teatro Experimental Negro
EUA	Estados Unidos da América
IBGE	Índice Brasileiro de Geografia e Estatística
INTECAB	Instituto Nacional da Tradição da Cultura Afro-brasileira
CLT	Consolidação das leis do trabalho
ACAAAR	Associação Cultural Afrodescendente dos Amigos de Araraquara e Região
FOMTE(1)	Frente Organizada para Temática Étnico Racial
FNB	Frente Negra Brasileira
CEAO	Centro de Estudos Afro Orientais
PT	Partido dos Trabalhadores
UNEGRO	União de negros pela igualdade
GANÁ	Grupo de Divulgação da Arte e Cultura Negra de Araraquara
NUPE	Núcleo Negro da UNESP para Pesquisa e Extensão
FOMTE(2)	Fórum Municipal de Temáticas Étnicas Afrodescendentes
CONCEDIR	Conselho Municipal de Combate à Discriminação Racial
CEPIR	Coordenadoria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial
CEAR	Centro de Eventos de Araraquara
MNU	Movimento Negro Unificado
ONG	Organização não-governamental
CRAfro	Centro de Referência Afro Mestre Jorge
FECUMSOL	Federação Espiritualista de Candomblé e Umbanda do estado de São Paulo em Araraquara

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 A DIÁSPORA E A DIFERENÇA	8
2.1 Identidade e diferença	10
2.2 Identidade e cultura	17
2.3 Identidade e diáspora	24
3 PENSANDO SOBRE A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL	31
3.1 A mestiçagem e o Brasil	34
3.2 A identidade, a classe e a raça	47
3.3 A insurreição constante e o movimento negro	62
4 AS VOZES INSURGENTES: ECOS DO PASSADO	72
4.1 Religiosidade e identidade	75
4.1.1 A identidade de dentro	78
4.1.2 Trocando em miúdos	89
4.2 A “Vila” depois dos trilhos	91
4.2.1 Bairro de negro	96
4.2.2 Para além de Araraquara	107
4.3 A luta constante	110
4.3.1 A necessidade de visibilidade	115
4.3.2 Tudo dentro	129
5 UMA DIÁSPORA À BRASILEIRA	134
5.1 A diferença e a <i>différance</i>	138
5.2 A diáspora e a cultura negra	143
5.3 A construção do terceiro espaço	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
REFERÊNCIAS	155

1 INTRODUÇÃO

As análises que são feitas sobre o negro brasileiro, ao longo da história, sempre o colocam como um elemento coadjuvante na historiografia nacional. Em contrapartida, alguns trabalhos, mais recentes, contestam esta posição e constroem um novo olhar sobre a constituição do país. Contudo, nem sempre esta segunda vertente consegue se distanciar da primeira com relação à concepção da diferença. Ou seja, muitas vezes, mesmo buscando corrigir um erro histórico, alguns autores não escapam à relação branco/negro, princípio de diferenciação das teorias racistas.

Este reducionismo da diferença aos limites dos paradigmas da ciência europeia do século XIX, em classificações binárias, é prejudicial por hierarquizar as relações e essencializar grupos sociais (HALL, 2011). A argumentação deste trabalho pretende demonstrar como categorias rígidas e pautadas no princípio de oposição não podem alimentar uma crítica à discriminação racial.

O olhar definido sobre o negro sofreu alterações, no meio acadêmico. O interesse sobre este agente histórico, no Brasil, teve início no despontar de uma ciência nacional, impregnado por influências racistas. Com o passar dos anos, o olhar sobre o negro foi se transformando e a contribuição cultural da África ganhou destaque no meio acadêmico e político. Posteriormente, a diferença social de corte racial foi posta em questão. O debate ascende ao terreno da política, enfim. Atualmente, alguns autores têm apontado a força do movimento negro, outros, criticado os essencialismos, conforme veremos no segundo capítulo.

Contudo, seria errôneo pressupor que o negro, ativista, esteja alheio a todo este debate em torno de sua representação. Os movimentos sociais de corte racial guardam críticas importantes e substanciais à forma como o negro é colocado pela academia e contesta, através da resistência política e cultural, a posição secundária que foi atribuída a este na sociedade.

O ponto central neste estudo é demonstrar que o movimento negro, assim como outros espaços de resistência, não está preso ao binarismo das relações raciais, e frequentemente o questiona. Seja através da defesa de uma humanidade universal que rompe com uma diferença ontológica construída entre brancos e negros, seja através da valorização da cultura negra na formação do país; estas formas de resistências enfrentam,

inclusive, argumentos acadêmicos. Perceber como o negro enxerga a si e à sua história, e desmistificar a imagem de alienação destes, é nosso objetivo.

Fazendo isso, objetiva-se contestar a lógica da diferença pautada em pares opostos. Lançar a ideia de uma diferença instável e permanente, que eclode e cria distanciamentos e aproximações fora dos contornos pretendidos pelas relações dicotômicas defendidas pela ciência. A crítica epistemológica vai mais além, ao ponto de questionar a existência de um “ser” completo em si, a partir de conceitos e categorias que defendem a relação como única possibilidade de se manifestar no mundo.

A filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é. O que fazemos tem seus princípios; e o Ser só pode ser apreendido como objeto de uma relação sintética com os próprios princípios daquilo que fazemos. (DELEUZE, 2001, p. 152).

Com isto, pretende-se contestar a ideia de essência, muito presente nos trabalhos relativos à discriminação racial. Só se pode trabalhar pela lógica de pares opostos quando se parte do princípio de que existem dois grupos diferentes ontologicamente. Ou seja, a classificação binária pressupõe uma diferença natural entre duas ordens, impedindo as análises de questionarem esta divisão. Somente a diferença pensada no devir, isto é, como um processo de perpétua diferenciação, pode ser contestadora destas posições fixas.

Assim, também será realizada uma crítica às categorias de identidade e representação. Ambas carregam em sua origem a ideia de essência. Contudo, admitindo a importância política das mesmas, a análise terá por base os trabalhos de Stuart Hall e Hommi Bhabha. Estes autores questionam a divisão binária e apontam a possibilidade de enfrentamento do preconceito, mas a partir de posições menos fixas.

Hommi Bhabha (2008), por exemplo, defende que a cultura poderá funcionar como uma das formas mais contundentes de resistência, especialmente a literatura. Stuart Hall (2011), defende que as identificações são processuais, manifestações conjunturais. Ambos estão pensando a diáspora e a condição daquele que migra. Neste trabalho sugerimos que o negro brasileiro sofreu uma dupla diáspora, sua vinda da África para as fazendas do interior do Brasil e, posteriormente, sua vinda para as cidades em busca de melhores condições de vida (HALL, 2010). Portanto, as considerações destes autores contribuirão em grande medida para nossa análise.

Vale salientar, todavia, que a presente pesquisa segue um viés antropológico e que a concepção de cultura destes teóricos e a que vai ser trabalhada aqui guardam algumas diferenças, que serão adequadamente tratadas no primeiro capítulo. Mas, isso não impede a contribuição valorosa do seu pensamento.

Para compreender como certos espaços são depósitos da memória e da história do negro no país, e por isto se fortalecem como lugares de resistência, foi realizada uma pesquisa empírica em três *loci* diferentes – os terreiros de candomblé, um bairro negro e atividades do movimento negro. A manutenção destes espaços – delimitados geograficamente ou não – é uma forma de questionamento do lugar atribuído a uma parcela da população.

O primeiro destes *loci* consiste em seis terreiros de candomblé em Salvador. A intenção destas observações foi perceber como esses lugares são capazes de evocar a memória africana para o cotidiano brasileiro, da mesma forma, de que maneira estes aspectos culturais são incorporados e sintetizados em novos modelos. A escolha dos terreiros não foi em vão. O candomblé surgiu em Salvador e lá se encontram as casas mais tradicionais desta religião. Mais do que isso, as histórias de formação destas casas estão imersas em narrativas de resistência e solapamento da ordem escravocrata na qual nossos antepassados estavam inseridos.

A importância destas casas pode ser demonstrada pelo grande número de pessoas que viajam, de várias regiões do país, para serem ali iniciados. Durante minha estadia em Salvador, nos meses de julho e agosto de 2013, conheci um rapaz de Minas Gerais, chamado Marco, que era candomblecista e buscava uma orientação nos terreiros mais antigos. Questionei a razão pela qual ele não havia buscado outro terreiro em Belo Horizonte, cidade na qual residia. Ele me respondeu que os terreiros de Salvador seriam mais “tradicionais” e isto garantia a eles maior credibilidade.

A maior parte dos terreiros do Brasil se originou a partir destes terreiros de Salvador. No candomblé, há um ritual de iniciação que só pode ser feito com autorização dos *orixás*¹ dentro do terreiro, e o surgimento de uma nova “casa” só pode ocorrer também com autorização e por uma pessoa já iniciada. Normalmente há uma indicação de quem deve fundar o terreiro e em qual lugar. Portanto, um terreiro só pode surgir de outro. Esta relação que os une faz com que se mantenham conectados indefinidamente, assim como

¹ São entidades metafísicas que exercem influência no mundo físico, segundo a cosmologia do candomblé. Alguns apontam os mesmos como divindades, mas há contestações acerca disso.

a relação familiar, por isso usa-se o termo “filho”, para dizer que um terreiro surgiu do outro.

Segundo D. Jeanete², por exemplo, o *Ilê Axé Oxumaré* tem vários filhos em São Paulo e no Rio de Janeiro. As lideranças destes, frequentemente, vão à “casa mãe” para obter orientações ou falar sobre o andamento das atividades de seus terreiros.

Contudo, há variações importantes entre os terreiros visitados, como veremos no terceiro capítulo. Alguns deles pertencem a diferentes nações, e essas diferenças são relativas à origem dos mesmos. Como sabemos, quando os africanos foram trazidos para o Brasil, as condições eram péssimas. Foram retirados à força de vários países e colocados em fazendas, casarões e atividades diversas, como a mineração. Este fato fez com que muitas línguas, costumes, crenças e comportamentos de diferentes partes da África se misturassem. O candomblé surge desta mistura e, dependendo da influência de seus fundadores, os terreiros tiveram diferenças notáveis, desde a língua³ até a arquitetura⁴. Posteriormente, houve ainda outras diferenciações oriundas de nações que se juntavam, formando uma terceira e assim sucessivamente.

Apesar das diferenças entre os terreiros, as casas de Salvador são respeitadas por todas as nações. Elas mantêm uma ligação bastante próxima com a África, sendo que as principais lideranças chegam a viajar para o continente com certa regularidade. Este laço entre África e Brasil contesta as fronteiras simbólicas entre estes lugares. O espaço dos terreiros, mesmo com as diferenças entre eles, é um lugar de afirmação da presença africana no Brasil, incontestavelmente. Além disso, a própria fundação destes terreiros – que em muitos casos foi feita dentro de quilombos, por lideranças dos mesmos – e tendo enfrentado a mais dura perseguição antes do candomblé ser legalizado como religião, garantem a eles um lugar de destaque na afirmação da presença negra no Brasil.

Outro *locus* pesquisado foi um bairro “de negros”, construído no período de expansão da malha ferroviária, que coincidiu com a abolição, no final do século XIX e começo do XX; estes bairros foram constituídos, em sua maior parte, por pessoas negras. Sendo, em geral, afastados das cidades, estes bairros se tornaram espaços de preservação

² Frequentadora do *Ilê Axé Oxumaré*, um dos terreiros centenários visitado, localizado em Salvador.

³ Alguns terreiros têm a língua ioruba por base (nações ketu e Jeje), outros a língua fom (nação angola), por exemplo.

⁴ Os terreiros angola, neste quesito, merecem destaque. Diferentes de outros terreiros, eles têm pouca terra. A maior parte do terreiro é cimentada. Há espaços de terra específicos para algumas atividades como, por exemplo, a manifestação do caboclo. Esta entidade não aparece no candomblé de outras nações.

e defesa da cultura negra. Para a presente pesquisa foi considerado um bairro de Araraquara, a Vila Xavier, por sua importância no imaginário do município.

Como veremos mais detalhadamente no capítulo terceiro, os moradores desta região guardam algumas memórias do bairro que têm por base aspectos da sociabilidade dos negros no período de formação do mesmo, escapando da segregação que dividia espaços da cidade reservados para os passeios dos brancos e espaços reservados aos passeios dos negros. O bairro contém casas religiosas de matrizes africanas, e lugares próprios para a boemia e para o samba, traços que ali se atualizam.

Outra característica do bairro é a presença de grupos de capoeira, escolas de samba e de instituições voltadas para a manutenção da cultura negra. As lendas e histórias relacionadas ao bairro – sobre tesouros escondidos, sobre criaturas metafísicas assustadoras etc. – têm, frequentemente, uma ligação com as relações inter-raciais. Assim como os terreiros, a manutenção destes espaços marca a presença e contribuição da população negra para o Brasil, contestando a posição secundária destes na “historiografia oficial”.

Para além, o posicionamento do bairro, separado da cidade pelos trilhos do trem, é a manifestação física da divisão simbólica entre brancos e negros. As fronteiras simbólicas, constantemente contestadas se refletem no questionamento da posição dos trilhos. O bairro se configura como um espaço da cultura negra no Brasil, de suas transformações e de seu olhar sobre as relações.

O terceiro *locus* não tem um limite territorial definido. A pesquisa foi realizada entre ativistas do movimento negro⁵ de diversas cidades do estado de São Paulo, interior e capital, e do movimento negro de Salvador. Assim como os terreiros, as organizações do movimento variam de acordo com seu lugar de origem, entretanto, apesar das diferenças, eles também mantêm uma conexão de um com o outro.

O movimento negro tem organizações bem importantes no Brasil. Algumas se caracterizam por uma faceta mais cultural, outros por uma religiosa, outros por uma política etc. A variedade do movimento é ampla. Contudo, este fator não serve para atomizar o mesmo. Embora com manifestações diferentes, o movimento guarda uma luta comum, pela igualdade no direito à diferença. Ou seja, a defesa de que a diferença não

⁵ O movimento negro aqui caracterizado se refere ao sentido político, institucional, formal, mas em termos de enfrentamento simbólico e também político. Pois, como veremos os próprios terreiros podem ser tidos como parte do movimento negro, assim como os bairros negros.

está restrita à relação entre brancos e negros. Para tal, os movimentos exigem, por exemplo, a criação de políticas que coloquem os negros em iguais condições de competição com o branco dentro do mercado de trabalho.

Esta diferença foi historicamente construída, portanto a busca do movimento é de atribuição de uma igualdade que foi negada pelo branco durante séculos. Além desta reparação de ordem material, há a demanda por uma reparação da ordem simbólica, como a valorização da beleza negra, posta no mesmo *status* da beleza branca, portanto sem recair na sexualização. Também a busca pelo reconhecimento e valorização da literatura negra, importante demanda do movimento de Ribeirão Preto, no interior de São Paulo.

A pesquisa com o movimento negro traz à tona neste trabalho a ideia de “visibilidade”. Esta noção está presente nos três *loci* de pesquisa e traz uma configuração muito própria. O uso dela tem um duplo aspecto. Por um lado a visibilidade física e simbólica do negro em espaços restritos a este, por outro lado, o reconhecimento de um movimento social que luta para manter viva a memória da população negra. O primeiro teria um caráter permanente e o segundo conjuntural. Tal aspecto será melhor desenvolvido no quarto capítulo.

A pesquisa se realizou durante os anos de 2013 e 2014 e o método utilizado foi o da observação direta e das entrevistas abertas. É possível, contudo, indicar como os negros olham para as relações inter-raciais e marcam sua presença no cotidiano, contestando o papel secundário no qual foram postos pelos livros de história, ao mesmo tempo que questionam as diferenças de corte racial, buscando uma igualdade de *status*.

O presente trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro há uma análise dos conceitos centrais para o estudo que se segue, discutindo-se autores basilares à análise e algumas questões que estão em contato com o tema proposto. No segundo capítulo é realizado um estudo de alguns autores que pensaram o negro no Brasil, para acompanharmos como a visão sobre este agente foi sendo alterada ao longo do desenvolvimento das ciências sociais brasileiras. No terceiro capítulo há a apresentação dos *loci* de pesquisa e aponta-se a contribuição dos mesmos para a reflexão proposta. No quarto capítulo, há uma análise do caso brasileiro a partir das teorias e conceitos apontados por Hommi Bhabha e Stuart Hall.

A ambição deste trabalho é provocar uma reflexão crítica acerca da visão limitadora fornecida pelas categorias binárias e demonstrar como a permanência da cultura negra no Brasil contesta a inferiorização imposta ao negro, sem legitimar a

oposição entre brancos e negros. Mas, justamente, questionando estas divisões através de demonstrações de que a cultura negra é um amalgama de aspectos distintos do Brasil e da África.

2 DIÁSPORA E DIFERENÇA

Entre os motes postos nas pesquisas contemporâneas, muitos são os que se deparam com questões relacionadas aos fenômenos de globalização, mundialização, diáspora e outros que dizem respeito às mudanças e dinamicidade. Todas as vezes que este tema entra em destaque é reclamada a questão das fronteiras, das diferenças e da identidade.

Ao pensar o tema da identidade não se pode ignorar a reflexão sobre estes e outros conceitos que estão vinculados a ele, seja por uma tradição acadêmica, seja pela possibilidade de pensar além do próprio conceito inicial. É neste segundo sentido que se pretende estabelecer uma reflexão crítica acerca das identidades negras e dos movimentos sociais. Pensar além do conceito é refletir sobre sua própria constituição e apropriação, acerca de suas vinculações e negociações, nos termos de Derrida (1971), é desconstruí-lo⁶.

O conceito de diferença, tão caro à antropologia, esteve constantemente associado ao de identidade. Nesta relação um só se fazia presente se houvesse o traço do outro. O embate filosófico neste contexto não envolvia saber se havia um elo entre os mesmos, mas qual era o determinante. Contudo, pensadores contemporâneos questionam esta relação e problematizam a consequente tríade: diferença-identidade-representação, na qual os três conceitos são co-dependentes, sendo a representação o elemento fundamental para a manutenção da identidade.

Dentre os filósofos, por onde se pretende iniciar tal reflexão, destacam-se Deleuze e Derrida. A análise aqui almejada não tem por objetivo esgotar a discussão, tampouco realizar uma genealogia dos conceitos e ideias necessárias a esta interpretação, por duas razões: embora tal reflexão seja importante, ela necessitaria de um estudo mais aprofundado e de referências mais específicas; ademais o próprio Deleuze em “Diferença e repetição” (1988) faz este exercício com primazia.

Assim, o foco desta curta digressão é não menosprezar este longo debate filosófico que embasa a discussão teórica pretendida. Para além, entende-se a importância de analisar a crítica do conceito de identidade em diversos âmbitos do conhecimento.

⁶ O autor chamará este trabalho minucioso de dissecação. Uma busca por um “resíduo metafísico” nos discursos que evidencie o *gap* entre o signo e o significado.

Tal conceito, na antropologia, também irá encarar uma discussão, todavia sendo posto em contraponto a outro conceito que já foi problematizado dentro da própria disciplina: a cultura. Debateremos com alguns autores que enfrentam esta questão dentro da disciplina.

Novamente, vale ressaltar, que a finalidade não é exaurir o assunto, mas tomar conhecimento dos apontamentos e discussões acerca de um conceito que é muito necessário para nosso problema. O cuidado aqui é para não desprezarmos todos os benefícios deste debate para o tema da identidade.

Nossa análise tem por inspiração as elaborações desenvolvidas por uma série de estudos reconhecidos como pós-coloniais, tendo como principais representantes, para os fins aqui pretendidos, Stuart Hall e Hommi Bhabha. Estes autores trazem uma discussão multidisciplinar que argumenta contra uma perspectiva dicotômica, recorrente nas ciências sociais, a partir de uma realidade que entendem como diaspórica. Assim, fazem uma crítica epistemológica que se realiza perante um fenômeno social que, embora não seja recente, adquire certas especificidades e maior intensidade no pós-guerra. A base destes estudos, de matrizes teóricas distintas, é a crítica a qualquer tipo de essencialismo e a fuga dos parâmetros e paradigmas da ciência moderna que dividem o mundo a partir de categorias binárias.

Esta corrente emerge e se consolida frente a um problema conceitual de grande proporção na antropologia, o debate em torno da cultura. Segundo Hofbauer (2009), a problemática da cultura é fundamental, para entender a força que tal proposta tem alcançado. Os pós-coloniais solapam os paradigmas, rígidos, de cultura e identidade, com base em uma abordagem sociológico-filosófica, a partir de vastas contribuições, inclusive da literatura. Mas, para Sérgio Costa, a maior colaboração desta corrente está em sua compreensão do sujeito que escapa tanto da fragmentação, quanto da reificação.

Constroem, assim, um marco analítico que permite ao mesmo tempo estudar as relações entre sujeitos e discurso e identificar o espaço de criatividade do sujeito. Essa contribuição dos estudos pós-coloniais permanece ímpar e, seguramente, ajuda as ciências sociais a, finalmente, reencontrar seu vigor criativo. (COSTA, 2006b, p. 109).

Vale salientar, entretanto, que há elementos desta linha que poderão desfavorecer a abordagem sócio antropológica almejada neste trabalho, por exemplo o próprio entendimento do conceito de cultura sustentado por estes autores, como veremos adiante.

Neste sentido, cabe ressaltar algumas discrepâncias entre a análise destes autores e a que será exposta.

Assim, este capítulo contará com três subdivisões. Uma primeira, na qual será tratada a relação entre os conceitos de identidade, diferença e, adiante, representação; uma segunda na qual será feita uma discussão acerca da polêmica que envolve o conceito de cultura e sua necessidade; e uma terceira na qual a questão da diáspora desponta como nosso problema central.

2.1 Identidade e diferença

Neste item veremos como nossos autores concebem a identidade e a diferença. A princípio cabe uma pequena digressão para colaborar na reflexão aqui proposta.

O pensamento ocidental⁷, base de nossa ciência se estrutura a partir de conceitos. E pensar conceitualmente, dentro das ciências humanas, é submeter o variável ao permanente, não simplesmente classificar a partir de caracteres comuns a certos objetos. O conceito é o que permite o estudo da realidade como algo mais estanque e analisável do que é, ou seja, ele permite estudar um objeto livre da dinamicidade a que este está submetido.

Segundo Guattari e Deleuze (1992) não há um conceito simples, que se autodesigne. Cada conceito tem “componentes”, pelos quais é definido em um determinado plano de imanência⁸. Os “componentes” ou elementos de um conceito não pertencem apenas a ele e podem se juntar a outros elementos formando novos conceitos; todavia, o conceito inicial somente pode ser formado pela junção dos mesmos elementos. O conceito só fará sentido se remetido a um problema, só podendo ser isolado ou compreendido em sua “solução”⁹.

Tendo em vista que todo conceito tem “componentes” e que estes são indissociáveis pela sua historicidade e pelo plano de imanência onde são gerados, cabe

⁷ Entendido aqui como referente à ciência pautada em paradigmas eurocêtricos, convencionalmente chamada de ocidental. Prefere-se manter o termo ocidental a qualquer outro para referenciar à oposição mais tarde trabalhada sobre o “Ocidente e o Resto” em referência à obra de E. Said.

⁸ O plano de imanência é um “Uno-todo” que compreende os conceitos em um mesmo plano. Ele é o que dá sentido a uma filosofia frente à desconexão dos conceitos entre si (DELEUZE; GUATARRI, 1992, p. 51).

⁹ Isto não se refere ao sentido clássico, no qual uma ideia recobre sempre um objeto sensível. O objeto da filosofia para o qual o conceito se justifica será sempre o problema como problema. A solução empreendida, assim, não é a solução única, universal e incontestável, pois que um problema sempre remete a outro, da mesma forma que um conceito sempre remete a outro (SCHÖPKE, 2012, p. 132-133).

ressaltar que nem sempre têm uma correspondência direta, à primeira vista, com o resultado que produzem.

Numa palavra, dizemos de qualquer conceito que ele sempre tem uma história, embora a história se desdobre em ziguezague, embora cruze talvez outros problemas ou outros planos diferentes. Num conceito, há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos. Não pode ser diferente, já que cada conceito opera um novo corte, assume novos contornos, deve ser reativo ou recortado [...] por outro lado, um conceito possui um devir que concerne, desta vez, com conceitos situados no mesmo plano. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 29-30).

Mesmo com historicidades distintas, quando no mesmo plano, os conceitos pertencem a uma mesma filosofia. Tendo um número sempre finito de elementos, estes conceitos se desdobrarão em outro, que responde a “problemas conectáveis, participam de uma co-criação.” (DELEUZE; GUATTARI 1992, p. 30). Isto porque um conceito não responde apenas a um problema, mas a muitas questões entrelaçadas, tanto que para tal se alia a outros conceitos coexistentes.

Essa multiplicidade de interpretação que os conceitos permitem ao pesquisador faz com que muitos conceitos sejam utilizados na “solução” de problemas que, apesar de seus esforços, retornam em outras conjunturas, ou simplesmente não parecem solucionados para outros pesquisadores. Desta forma, questões basilares são mantidas constantemente em debate.

Segundo Schöpke (2012), a diferença é um destes conceitos que foi constantemente re-significado ao longo da história da filosofia. A autora realiza uma ampla análise do conceito e de seus elementos, trazendo a perspectiva de Gilles Deleuze, para quem a diferença deve ser pensada livre de suas amarras ao conceito de identidade e de representação.

Nesta perspectiva a única certeza é a diferença. Ela está sendo constantemente produzida, o mundo está em permanente devir. Assim, ela jamais pode ser representada ou reduzida às amarras e fronteiras da identidade. Para Deleuze, a escrita – a literatura – pode ser a manifestação desta mutabilidade. Contudo, da mesma forma que nem todo filósofo entende a permanência da diferenciação, nem toda obra literária diz respeito a esta diferenciação.

[...] um livro pode muito bem trazer os traços do indivíduo que o escreve ou da cultura a que ele pertence, mas jamais pode ser reduzido a isso. E aqui Deleuze refere-se à escrita de forma geral. Se ela estiver em contato com o exterior, com o “fora”, ela será sempre uma escrita de intensidades e nunca uma escrita representativa [...] seja de filosofia ou de poesia, um livro é uma pequena máquina que poderá estabelecer conexões em outras máquinas [...] Não importa qual o objetivo central destes livros, mas a maneira pela qual eles se ligam com as forças que estão fora deles. (SCHÖPKE, 2012, p. 181).

A questão está na discrepância que Deleuze elabora entre significado e sentido. O primeiro está no plano da razão, das Ideias, enquanto que o segundo no plano do real, ainda que não possua uma existência concreta. Assim, o ato de pensar não é o de apreender o objeto em si, mas seu sentido, isto é, o incorporal¹⁰. O sentido é sempre mais flexível do que os significados. Estes tendem a se fixarem dentro de um plano lógico, desta forma, busca-se referências anteriores para compreender o novo e perde-se a noção de que o próprio significado é artificial.

A identidade, portanto, fixa e imóvel, não consegue se sobrepor à constância da diferença e necessita da referência ao significado. Porém, tal relação gera um evidente conflito de enclausurar o inconstante a limites determináveis, posições fixas e fronteiras inteligíveis.

Logo, a identidade torna-se não apenas artificial, mas um empecilho para a compreensão da diferença “pura”. Para Hall (2011) não é possível pensar o mundo contemporâneo concreto através desta e de outras categorias semelhantes. O que, para este autor, problematiza as relações contemporâneas é a manutenção de paradigmas e conceitos iluministas e, principalmente, as categorias binárias que hierarquizam as diferenças.

As diferenças não se encaixam ou se restringem aos compartimentos desenvolvidos para as absorver. Elas são constantes e caóticas, nada escapa a este processo. Segundo Rios (2000), quando Jacques Derrida pensa a diferença, ele a coloca como uma diferença que não é diferente em si. Para tal, o filósofo elabora um neologismo – *différance* – de modo que, embora altere a grafia, não causa mudança na pronúncia¹¹. Isto faz com que em uma conferência onde se deseja citar o termo seja necessário que ele seja escrito, libertando assim a escrita da fala (BENNINGTON, 1996).

¹⁰ Em referência aos incorporais da filosofia dos estoicos. Os estoicos seguem uma perspectiva imanente, na qual o mundo sensível seria o único existente, mas consideram um campo de sentido que não será corpóreo, mas incorporal. Algo que não existe, subsiste e se interpõe entre a coisa e a palavra.

¹¹ A escrita da palavra diferença em francês é *différence*.

Para elucidar o que Derrida chamará de *différance* Rios narra uma pequena história elaborada por Putnam em *meaning of "meaning"* que relatarei aqui de forma resumida: para ele, é possível contestar o sentido como algo mental através do exemplo da “Terra gêmea”. Nesta narrativa, haveria a descoberta de um planeta com as mesmas condições climáticas e ecológicas que o nosso e com habitantes semelhantes, sendo a única diferença que a composição da água, ao invés de H²O, seria XYZ, embora tivesse a mesma aparência. Em uma visita do terráqueo da Terra gêmea ao nosso planeta, certamente reconheceríamos a diferença da água, mas se esta visita ocorresse em 1750 e ignorássemos a composição química da água, então a semelhança entre as suas imagens mentais nos levaria a crer que as águas são a mesma coisa.

[...] mas ter a mesma imagem mental se mostraria insuficiente uma vez que depois teríamos de aceitar tal denominação como errônea, bem como teríamos de aceitar como errôneo que se entenda que o sentido de uma palavra seja a imagem mental que se tem dela. Especificamente esta discussão quanto ao sentido ser não mental mas não ser ideal não é o que contribui para esta nossa discussão, o que me interessa é que um novo sentido vem a ser acrescentado quando surge uma diferença. (RIOS, 2000, p. 81).

Para o autor, qualquer diferença, mesmo uma menor que a composição química da água, faria com que se desmembrasse disso a necessidade de uma diferença semântica e, provavelmente, um debate entre as duas Terras para provar a legitimidade de uma em detrimento da outra, colocando-a como cópia, uma “paraTerra”. Até mesmo na possibilidade de ambas serem perfeitamente iguais incluindo sua ordem atômica, e ocupassem universos paralelos, portanto eliminando qualquer interferência do espaço. E, concomitantemente, enviassem um passageiro para a outra dimensão (supondo que os cientistas chegaram à descoberta da existência desta simultaneamente), se houvesse uma dessincronia de uma fração de tempo, já seria suficiente para saber que há duas Terras em paralelo, e a tentativa de prova de qual seria a original ou a melhor estaria iniciada.

Tudo que muda e se move tem uma nomeação. Os desdobramentos semânticos se voltam para aquilo que está no tempo. “Sem tempo não haveria linguagem, nem mundo” (RIOS, 2000, p. 83). Contudo, a diferença não deve ser reduzida ao tempo, pois pensa-lo como diferenciador é entender uma origem atemporal, na qual havia uma presença que se poria a uma consciência pura. Posteriormente, “o deslizamento do tempo” geraria um “processo de diferenciação”. Contudo, nesta perspectiva, o tempo e a diferença

apareceriam como derivados da presença. A questão é que não há uma presença plena, toda presença está constantemente ameaçada pela não presença.

Assim, entende-se que não pode haver um sentido pleno e/ou fixo. Sem a presença plena, todas as categorias que surgem de tal metafísica passam a ser questionadas (origem, fim etc.) e também os binarismos derivados: essência/acidente, interior/exterior, sujeito/objeto, masculino/feminino, teoria/prática, próprio/impróprio etc., uma vez que privilegiam um dos elementos da dicotomia, pondo o outro como sua derivação ou negação.

Para compreendermos a elaboração de Derrida, cabe explicitarmos o entendimento que este autor faz do signo. A princípio, compreendemos que o signo é signo de algo e toma seu lugar em sua ausência, isto é, ele representa a coisa enquanto aguarda por sua presença. Desta forma, pode-se perceber que o signo está concomitantemente ausente da coisa, para a representar, e ligado a ela, para ser seu signo. “O signo remete ao conceito que remete ao mundo, do qual ele permite qualquer outra apreensão que não seja caótica e evanescente” (BENNINGTON, 1996, p. 27).

Desta forma, fica claro que o signo somente funciona associado ao significado em ausência do referente. Mas, uma ausência que poderia ser melhor entendida como uma promessa, ou adiamento, da presença. Derrida (1971) chamará isto de “metafísica da presença”. Nesta linha de pensamento, a representação será sempre questionável, pois não há uma ligação “natural” entre o signo e o referente.

A *différance* para Derrida, e o sentido para Deleuze, não podem ser enclausurados nos contornos do significado. Embora, por caminhos bem diferentes Deleuze e Derrida desenvolveram uma reflexão crítica de grande importância. Ambos tecem críticas ao conhecimento e à ideia de verdade absoluta, também influenciados em grande medida pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. A concepção de sujeito nestes filósofos se confronta com a perspectiva existencialista.

Para eles, o sujeito é pensado em termos de pluralidade e relação. Para Deleuze somos singularidades em relação. Assim, a ideia de identidade com um núcleo duro, bem determinado e, pode-se dizer, fixo não é possível de ser concebida. A prática política da mesma forma não irá se dar com caráter revolucionário com a ambição de mudar o mundo, mas se dará sobre questões específicas, “curto-circuito”, “guerrilhas culturais” como dirá Scarlett Marton (2010).

É a partir desta concepção de diferença e de sujeito que Stuart Hall (2011) irá compreender fenômenos contemporâneos e movimentos sociais que repensam a questão da identidade e da representação. Sendo o sujeito uma singularidade de multiplicidades, para usarmos a linha de Deleuze, a identidade também deverá ser entendida como um processo, em constante devir. É na articulação das diferenças que a identidade se realiza, portanto, é relacional. Para além, Hall não considera uma identidade capaz de definir o sujeito, tampouco um sujeito fora do jogo das identidades. Por isso, substituirá o termo identidade por processos de identificação.

Estes processos de identificação são como possíveis “suturas” entre o psiquismo e a construção discursiva. Segundo o autor, os processos de identificação se realizam mediante construções discursivas de exclusão e produção de sujeitos desprezíveis e marginalizados do campo simbólico, mas que retornam a este, desestabilizando as forclusões, em sentido lacaniano¹², a que chamamos identidade (HALL, 2004, p. 128-129). Assim, mesmo recusando categorias fechadas e arbitrárias, sobre as quais se fundamenta este conceito, a necessidade deste para entender os movimentos sociais, de gênero, étnicos etc., faz com que ele não seja totalmente excluído.

Os processos de identificação, para Hall, funcionam como articuladores – tanto no sentido de engrenagem, que permite uma união maleável, quanto como uma ligação existente entre ideia, pensamento e palavra – na relação entre discurso social e subjetividade.

Parece que é na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade – ou melhor, a questão da *identificação*, caso prefira intensificar o processo de subjetivação (em vez das práticas discursivas) e a política de exclusão que essa subjetivação parece implicar – volta a aparecer. (HALL, 2004, p. 105).

A identidade como processo, ainda que afirmada, não anulará as diferenças. Para além, Hall demonstra que a ligação entre o signo e o significado é permeada por relações de poder. Quando um determinado significado é selecionado, em detrimento de tantos outros possíveis, estabelece-se uma disputa pela legitimidade dentro deste sistema. Tal disputa se insere tanto no campo simbólico, quanto no social.

¹² A base de Hall está em Lacan. Neste, o termo está ligado à “forclusão do nome-do-pai”. Isto consiste em rejeitar o significante do Nome-do-Pai, dentro da dinâmica do Édipo, para fora do simbólico do sujeito, desconectado do inconsciente. Representa o mecanismo de defesa no início da psicose.

Os momentos em que se coloca a questão da identidade são conjunturais. Estão localizados temporal e espacialmente. Os espaços para os movimentos coletivos são construídos a partir de estratégias capazes de delimitar fronteiras simbólicas. Esta dinâmica tem a finalidade de ordenar as demandas e procurar o fortalecimento do discurso. Diante disto é de suma importância compreender o processo de globalização que configura a chamada pós-modernidade.

A perspectiva desenvolvida por Hall, foi pensada em um determinado contexto histórico, no qual se estabelecem, para o autor, duas diferentes formas de resistência. A primeira, nos anos 1960, com o desenvolvimento do movimento *black* no Reino Unido. Esta estratégia de resistência consistia na valorização de aspectos da “cultura negra” e de características fenotípicas (cabelos crespos, pele escura, lábios grossos etc.). Esta técnica foi chamada por Hall de “relações de representação” (*relations of representation*), contudo elas não questionam, e até naturalizam, as categorias classificatórias estabelecidas em um período de dominação, a saber branco/preto. A segunda, chamada de “políticas de representação” (*politics of representation*) trata exatamente da constituição discursiva do social e consiste em entender as representações como “momento constitutivo das relações sociais”. Ela consiste no fim do sujeito centrado, *black people*, ao deparar-se com a *différance*. Para Hall, este é o momento da “perda da inocência” (COSTA, 2006b, p. 112-113).

Na primeira forma de resistência, houve uma tentativa de tornar positivos e belos aspectos culturais e biológicos, entretanto a permanência de marcadores de diferença não escapava ainda ao determinismo. O elogio de Hall, portanto, à segunda forma de resistência está na percepção desta diferença como uma construção social (cultural e política) fundada em categorias fixadas artificialmente, isto é, naturalizadas. A compreensão da *différance* pelos ativistas, evidenciou que não havia como o movimento antirracista permanecer preso às oposições dicotômicas, sempre hierarquizantes.

Assim, atrelados à ideia de uma identidade processual, os estudos pós-coloniais apresentam a quebra dos binarismos que circundam as teorias sobre a modernidade, a partir da emergência da *différance*, que questiona a identidade substancialista (HOFBAUER, 2009, p. 124). Desta forma se deixa de olhar a identidade em si e se passa a olhar para a diferença.

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias iniciais e de

focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998, p. 20).

Como pensar a criação de sujeitos nos “entre-lugares”; como a representação, tão embasada em categorias fixas e rígidas, pode ser apropriada nestes espaços; e como equacionar as crises decorrentes desta multiplicidade disforme e desregrada, são algumas das questões propostas por Bhabha (1998).

A corrente pós-colonial pode contribuir para o debate acerca do negro no Brasil, a partir da análise da relação entre sujeito e discurso.

Os autores traçam um caminho que evita tanto os equívocos das correntes pós-modernas que decretam a completa fragmentação do sujeito, como o elogio reificador do “Sujeito ocidental”, desenvolvido, por exemplo, por Alain Touraine (1992) ou Habermas (2001). (COSTA, 2006a, p. 131).

Em uma perspectiva atual e inovadora, estes autores certamente contribuirão com questionamentos, cada vez mais necessários, acerca do próprio modo de fazer antropologia, ainda que sejam necessárias algumas considerações e ressalvas. Com relação aos estudos sobre movimentos sociais, Hall se tornou um autor de grande importância, não apenas por questionar as hierarquias, mas por colocar em cheque o próprio sistema de representação (COSTA, 2006a).

Um dos elementos fundamentais nesta nova perspectiva lançada pelos pós-coloniais reside na problematização da ideia de cultura. Tal concepção varia em relação àquelas sustentadas pela antropologia. Sendo assim, cabe refletirmos um pouco sobre este conceito que mantém uma estreita relação com o de identidade e o de diferença.

2.2 Identidade e cultura

A principal dificuldade em se estabelecer uma ligação entre a antropologia e os estudos pós-coloniais, reside na falta de interesse destes no estudo das culturas, compreendidas em sua historicidade antropológica. Negligenciam o papel destas como capazes de influenciar as ações do sujeito.

[...] os estudos pós-coloniais não desenvolveram nenhum interesse em investigar a existência e importância de diferentes formas de pensar e de organização social, ou ainda de diferentes sistemas de valores, éticas e ontologias – e não investiram, portanto, na elaboração de nenhum instrumental teórico que permitisse estudar funções, padrões ou estruturas culturais etc. (HOFBAUER, 2009, p. 125).

Segundo Hofbauer (2009), nos estudos pós-coloniais, há um paradoxo. Se, por um lado, abrem espaço para a resistência contra os discursos hegemônicos, por outro não aprofundam os estudos acerca do “mundo daqueles que resistem”. A busca da desconstrução das fronteiras e dos paradigmas rígidos, que atravancam os estudos da diferença, ultrapassa a necessidade de estabelecer arcabouços teóricos e práticos para análise das etnicidades, cosmologias e culturas, para estes autores.

Deve-se considerar, no entanto, que a própria antropologia questionou alguns conceitos, como o de cultura, por sua fixidez e limitação. Dentre os críticos deste conceito se pode citar James Clifford, seguido por Lila Abu-Lughod. Ambos defendem que o conceito de cultura alicerça a oposição eu/outro, entre outras, que levam ao aceite de relações binárias, sempre hierárquicas. Para estes autores, a antropologia deveria pensar além destas relações. Alguns grupos específicos seriam os principais colaboradores a localizar este problema na antropologia: o feminismo e os “*halfies*”¹³ (ABU-LUGHOD, 1991).

Segundo James Clifford, a cultura é uma herança do pensamento colonial, sendo assim uma categoria fixa que não responde às necessidades das análises antropológicas. Para o autor, nas análises mais críticas da antropologia, influenciadas em grande medida pelos movimentos anti-colonialistas, percebe-se o surgimento dos “informantes” como “sujeitos históricos e complexos”, que não se enquadram como um “tipo cultural”, tampouco como um “indivíduo único” (CLIFFORD, 1995, p. 7). Diferente de Abu-Lughod, Clifford não descarta totalmente o conceito de cultura, mas o problematiza e sugere que não há uma cultura à qual o sujeito possa pertencer totalmente. Todos seríamos oriundos e produtores de múltiplas culturas.

Este autor problematizará ainda a “autoridade etnográfica”. Partindo da premissa que as variadas culturas quebraram o monopólio ocidental sobre a consciência etnográfica, o autor aponta para uma autoridade polifônica, na qual o sujeito pode falar

¹³Para Abu-Lughod, são “pessoas cuja identidade nacional ou cultural é mista em virtude da migração, educação no exterior, ou parentesco” (1991, p. 466). Para a autora, estes grupos não se enquadram em nenhum padrão fixo de “cultura”.

por si mesmo através de um contato recorrente e extenso (CLIFFORD, 1998). Além disso, Clifford aponta que a “realidade cultural” é construída através do texto e da relação dos autores (pesquisador, informante etc.) com o leitor. Contudo, o informante nativo é parte importante deste processo, portanto colabora na criação de sua própria cultura.

Esta concepção aproxima-se bastante daquela defendida pelos autores pós-coloniais. Assim, também a ela aplica-se a crítica feita por Marshall Sahlins. Este autor critica a interpretação da cultura como mera ferramenta colonialista¹⁴. Tal perspectiva seria uma espécie de “terrorismo intelectual” (1997, p. 45) na qual a cultura ganharia um caráter funcionalista e substituiria o conceito de raça.

Para Sahlins, prender o sentido do signo da cultura à perspectiva colonialista é reduzir sua potencialidade e desconsiderar seu valor dentro de toda a teoria antropológica.

[...] se o que está em questão é a intenção original, a “cultura” era anticolonialista. Mas, como se contrapunha ao discurso totalizante do Iluminismo, essa “cultura” tinha que significar bem mais que uma política das diferenças. Quando postos em relações posicionais com outros conceitos, uma palavra, uma coisa – um signo – alcançam uma existência histórica duradoura como conteúdo significativo, e não apenas como função contingente (SAHLINS, 1997, p. 47)

O risco de uma perspectiva tão contrária ao conceito de cultura é o de partir para um universalismo, bem como o dos Iluministas, e desconsiderar as contribuições que os estudos da cultura e da etnicidade trouxeram para o debate antropológico. Para o autor, este pessimismo é a manifestação da perene ideia de perda do objeto da antropologia.

Sahlins deixa claro que as visões sobre a cultura no século XX são muito variadas mesmo entre as “antropologias ocidentais” e afirma que isto não é percebido pelos críticos “modernos (e pós-modernos)”. O autor recorre a Bruno Latour para afirmar que as culturas supostamente em vias de desaparecimento estão “ativas, vibrantes, inventivas”, elaborando formas de “subverter seu próprio exotismo” (SAHLINS, 1997, p. 48-52).

Contudo, ao avaliar a crítica de Sahlins, pode-se fazer algumas reservas. Embora ele concorde com a ideia de que a cultura está muito mais ativa do que meramente nos textos antropológicos, que ela se reinventa, transforma e produz, é preciso cautela para

¹⁴ Segundo Sahlins, a noção de cultura (*kultur*) elaborada pelo alemão Johann Gottfried von Herder não tinha o sentido da missão civilizatória. Isto porque a diferença cultural não tem nenhum valor em si. O conceito de cultura foi apropriado, até certo ponto pelo discurso colonialista, mas também pôde ser apropriado por povos, antes dominados, para não apenas marcar uma identidade, mas apoderar-se do controle de seu próprio destino.

não cair em um certo “determinismo cultural”. Compreender que a cultura tem múltiplas facetas, não apenas por parte dos antropólogos, e que nem tudo pode ser englobado por este conceito não é uma tarefa fácil.

Kuper e Sahlins concordam que a conjuntura de cada país influenciou, em sua tradição antropológica, seu sentido e entendimento da cultura, da civilização, da sociedade etc. Em alguns casos estes termos poderiam ser tidos como sinônimos, em outros designam coisas completamente distintas. As semelhanças entre as perspectivas de Sahlins e Kuper sobre o conceito de cultura se encerram aí. Não iremos enveredar pelos variados usos e apropriações do termo cultura dentro da tradição antropológica para não desviarmos em excesso do objetivo aqui empreendido. Kuper (2002) faz um estudo sistemático do uso deste conceito. A visão deste autor traz interessantes contra-argumentos à de Sahlins e, por isso, convém trazê-lo ao debate.

Segundo Kuper, em Sahlins a cultura aparecerá como um elemento explicativo, desvinculado dos contextos sociais e políticos. Ela tem um certo tom idealista que se pretende central na análise de qualquer problema em uma determinada sociedade. Ao apontar as críticas realizadas por Friedman e Obeyesekere, Kuper relativiza a discussão e propõe um posicionamento que fuja do determinismo cultural e do reducionismo econômico, um meio ponto.

Segundo Kuper (2002), a cultura é um dos conceitos que melhor prosperou entre tantos outros. Porém, a popularização do uso do conceito de cultura excluiu, muitas vezes, o diálogo com a antropologia, por seu uso, algumas vezes se distanciar das teorias e estudos relacionados a esta disciplina. A cultura, assim, assume uma “vida dupla” entre o engajamento e o isolamento político.

Isolada em grande parte das livrarias nas salas de conferências, a cultura está sempre com os ouvidos atentos ao clamor vindo das barricadas, e às vezes perde-se em sonhos de guerra ou revolução. Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn e Alfred Kroeber tentaram fazer da cultura uma ciência objetiva na década de 1950, e na geração seguinte, Clifford Geertz chamou a atenção para uma hermenêutica cerebral e isolada da cultura. Mas o sábio Dr. Jekyll bebeu sua poção mais uma vez, e o subversivo Mr. Hyde foi para as ruas. Na década de 1990, teoria cultural nos Estados Unidos mal podia ser distinguida de política cultural. Inevitavelmente, os antropólogos foram postos de lado. Para uma geração politizada, ensaios sobre rinhas balinesas parecem exóticos, muito distante da ação.

Em resposta, alguns antropólogos americanos exortaram seus colegas a entrarem para a arena política, a levarem suas ideias sobre a antropologia para serem debatidas em público. Afinal de contas, os

grandes escritores sobre cultura, de Herder a Nietzsche, Adorno, Gramsci, Elias e Williams, jamais duvidaram de que a cultura fosse uma questão política. Na antropologia, Boas, Malinowski, Mead e Lévi-Strauss não hesitaram em abordar grandes questões políticas. Até mesmo o antropólogo cético descobre que o atual discurso politizado sobre cultura provoca reflexões apreensivas sobre as implicações da teoria antropológica. (KUPER, 2002, p. 290)

Na realidade, a cultura e a política não estão completamente desvinculadas, como os conceitos, bem delineados e determinados, podem nos fazer crer. A necessidade de definição faz com que esta relação, que não é entre duas coisas opostas, pareça, justamente, exigir uma desvinculação entre elas. A relação proposta pelos estudos culturais difere desta.

Os estudos culturais retornaram, na atualidade, com o tema da cultura. Conquanto é preciso esclarecer que a ideia de cultura, para estes autores, difere daquela mais consagrada pela antropologia contemporânea, qual seja “[...] uma questão de ideias e valores, uma atitude mental coletiva [...] um sistema simbólico” (KUPER, 2002, p. 288); trata-se aqui de “um misto” de folclore e “arte proletária”. Estes intelectuais desprezam a “alta cultura” por concebê-la como um produto do consumismo e, assim, uma consequência do capitalismo, e valorizam a “cultura popular” como resistência.

A partir destes e de grupos similares, alguns antropólogos perceberam um duplo caráter do conceito de cultura. De um lado uma cultura que se reinventa, é plástica e múltipla; de outro uma cultura “utilitarista”, tradicional e ideológica que é acionada em conflitos políticos e utilizada pelos povos discriminados nas conquistas de políticas compensatórias, etc.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009) estas duas diferentes concepções de cultura não coincidem, mas não se manifestam completamente dissociadas. A segunda forma, que a autora também concebe como “etnicidade” ou “cultura com aspas”, é acionada em determinados contextos e se trata de uma forma reificada e condicionada da primeira. São selecionados alguns “traços diacríticos” que servem ao intento do grupo reivindicante.

Tal quadro fica mais elucidado no contexto da diáspora. Este fenômeno se caracteriza pela constituição de um grupo que se destaca da população local. Provenientes de migrações forçadas ou de necessidade (política, econômica, social etc.), estas pessoas são marginalizadas da socialização, construindo entre si um grupo de resistência. Por vezes, este se afirma a partir de aspectos de sua cultura de origem.

Isto ocorre porque a “etnicidade” se manifestará, mais nitidamente, em contraste. Por isso ela se exacerba nas cidades e nos grandes centros. É nestes contextos que são fornecidas as categorias dessa linguagem da etnicidade:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou de funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura em contraste*: este novo princípio que a subtende, a do contraste determina vários processos. (CUNHA, 2009, p. 237).

Assim, a cultura tende a se “simplificar e enrijecer”. O maior exemplo é a língua, que, na diáspora, raras vezes mantém sua plasticidade, tornando-se ao longo de gerações um fóssil vivo que acaba se reinventando a partir de outros elementos. Na diáspora não se leva toda a “bagagem” cultural, mas o que é “operativo para servir de contraste”. Assim, a “etnicidade”, ou a cultura dos estudos culturais, servirá como ferramenta política de resistência. Sobretudo, “[...] tudo isso leva a conclusão óbvia de que não se podem definir grupos étnicos *a partir* de sua cultura, embora, [...] a cultura entre de modo essencial na etnicidade”. (CUNHA, 2009, p. 238).

A relação entre a cultura, constantemente reinventada, e a “cultura”, fixa e reificada, pode ser entendida como uma ideologização da tradição, uma vez que faz “passar o outro pelo mesmo” e dota de mais sentidos os traços que são selecionados para a defesa do grupo, que por outro lado tornam-se “outros” em relação ao grupo de origem. Os aspectos selecionados para a defesa do grupo não são aleatórios, dizem respeito à conjuntura em que as relações estão postas.

É importante destacar, contudo, com relação à “etnicidade”, que essa não está concebida aqui apenas como uma ferramenta ideológica. Ela é, sobretudo, conjuntural.

[...] a etnicidade pode ser melhor entendida se vista em situação, como uma forma de organização política: esta perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido; mas, essa perspectiva acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório de outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco. Difere, isto sim, na retórica usada para se demarcar um grupo, nesses casos uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comuns. (CUNHA, 2009, p. 244).

Posteriormente, a autora (CUNHA, 2009, p. 360-363) irá defender que há também dois tipos diferentes de política e que as políticas étnica e acadêmica têm interesses diferentes. Deste ponto de vista, a luta pelos direitos indígenas, por exemplo, está em uma zona de conflito constante. Por um lado, deve lidar com as nomeações e exigências das diferentes etnias indígenas, por outro, com a política nacional e os órgãos internacionais. O que é cultura se tornará circunstancial, e mais do que isso, dependente de quem enunciar o discurso.

Alguns teóricos irão criticar a perspectiva defendida pela autora, pautados no argumento de que ela restituiria e operaria pela lógica eu/outro. Desta forma, não haveria a superação das fronteiras, e a diferença se restringiria aos cânones científicos estabelecidos, pois ao separar o mundo da política internacional do mundo da política étnica, a autora aumentaria a distância e legitimaria posições, embora não as hierarquize.

Contudo, entende-se que a intenção da autora é problematizar uma política imposta aos grupos que não se inserem na lógica deste pensamento que estamos evocando como ocidental. Portanto, seu objetivo é a valorização do conhecimento ameríndio e sua equalização às demais formas de conhecimento, respeitando sua lógica, sua estrutura e atuação (CUNHA, 2009). Para além, a ideia de que os grupos são capazes de produzir uma “cultura” que faça sentido dentro de uma organização de pensamento distinta da deles, para que possam defender seus direitos, não significa que sua cultura seja engessada e apartada criando uma dicotomia.

O que estamos defendendo, portanto, é que a cultura não está perdida ou em vias de desaparecimento, como alguns teóricos insistem em afirmar, tais como Abu-Lughod. A cultura é intrínseca à vida humana coletiva, pois refere-se ao conjunto simbólico aceito e perpetrado por um grupo que produz o sentido do todo (KUPER, 2009). Esta cultura é tão plástica e móvel quanto possível, não deixa de ser o que é pela mudança, pois a sua flexibilidade é a sua única característica fixa. No entanto, há um uso específico de aspectos da “etnicidade” que servem às lutas políticas e sociais, de reconhecimento e aceitação.

[...] falar sobre a “invenção da cultura” não é falar sobre cultura, e sim sobre “cultura”, o metadiscurso reflexivo sobre a cultura. O que acrescentei aqui é que a coexistência de “cultura” (como recurso e como arma para afirmar a identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura (aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”) gera efeitos específicos. (CUNHA, 2009, p. 373)

O uso da “cultura” é importante e necessário em alguns momentos, mas não contém toda a complexidade do conceito de cultura, tampouco suas potencialidades. A “etnicidade” se manifesta para marcar fronteiras e delimitar as relações com outros grupos e sociedades. Escapa aos binarismos, pois não se fixa nas categorias dadas, como pressupõem alguns críticos. A ideia é pensar a “etnicidade” de forma conjuntural; ela varia de acordo com o nível (étnico, nacional ou internacional) da discussão e com os atores envolvidos.

Quando *Nanook of the North*¹⁵ foi gravado, Flaherty foi criticado, pois havia cenas que pareciam ter sido encenadas e não gravadas ao acaso. Numa delas, cabe destacar, o ator principal saía para caçar com uma lança, enquanto que, na realidade, os esquimós caçavam com armas de fogo havia décadas. Entretanto, quando questionado a respeito, o diretor afirmou que tal cena foi discutida com os esquimós, que preferiram fazê-la com a lança, pois era parte de sua cultura e tradição. Caçar sem a lança não os torna menos esquimós, mas ela é um símbolo – político – de seu povo.

2.3 Identidade e diáspora

Compreendendo todo o debate em torno da cultura, já apontamos a primeira de nossas críticas aos autores que servirão de base para a pesquisa aqui desenvolvida. Stuart Hall e Hommi Bhabha não se debruçam nos estudos das culturas, tendo por base a definição aqui apresentada. Entretanto, através da interpretação realizada por Manuela Carneiro da Cunha, percebemos que é possível trabalharmos as críticas apontadas por estes autores sem negligenciarmos, ou descartamos, a cultura.

Apesar dos apontamentos que podem ser feitos a estes autores pela sua desconsideração a este conceito, a percepção da identidade não essencializada, ou seja, enquanto um processo contínuo que se articula dentro de contextos sociais específicos – permeados por disputas de poder, conflitos e interesses –, que é sustentada pelos pós-coloniais, contribui nos estudos antropológicos e, especialmente, no estudo aqui pretendido.

¹⁵ Um dos mais importantes filmes-documentários da história do cinema. Dirigido por Robert Flaherty em 1922, retrata o cotidiano de uma família esquimó. É considerado o primeiro filme do gênero por alguns especialistas.

Em fuga do uso de paradigmas e verdades que congelam a realidade produzindo posições fixas de discurso, Hall e Bhabha, entre outros, lançarão estratégias para produzir novas ideias para uma análise que respeite a agilidade das trocas e das relações, incluindo suas variadas formas. Dentre os fenômenos contemporâneos, o que melhor evidencia esta dinamicidade é a diáspora, como apontado anteriormente por Manuela Carneiro da Cunha.

Stuart Hall (2011), demonstra como as formas de se imaginar as nações, apontadas por Benedict Anderson se efetivam na diáspora. Segundo Anderson (1991), as nações podem ser compreendidas também como “comunidades imaginadas”. A questão posta, seria: como as nações se imaginam? Muito além de se referir apenas à questão de como elas se concebem, trata-se de como elas se produzem. Segundo o autor, uma vez imaginadas, as nações se modelam, adaptam e transformam.

Quando Benedict Anderson cunha a ideia de “comunidades imaginadas”, ele concebe a forma como um combatente em guerra arrisca a própria vida pela existência e permanência de pessoas que ele sequer conhece. Acrescenta Anderson que, talvez, se as conhecesse, não gostasse delas; contudo há uma “ideia de nação” que os envolve, que faz com que se correspondam e que arrisquem a vida pelo outro. Em maior escala, morrer pela pátria é se sacrificar por um ideal maior do que o terreno circunscrito nas fronteiras oficiais.

O que Anderson (1991) demonstra é que há uma certa cumplicidade e “força” que une os combatentes de uma mesma nação. Ao transferir tal análise para outras esferas, como os movimentos sociais, por exemplo, podemos equiparar a premissa. Ao tratar do movimento negro, percebemos que o elemento de união dos indivíduos repousa sobre uma imagem, um conjunto de multiplicidades que se unem por um objetivo comum.

Ao tratar da migração caribenha para o Reino Unido em 1948, Hall destaca a singularidade do fenômeno da diáspora e como as múltiplas identidades coabitam o mesmo espaço neste contexto.

Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas: há a qualidade de “ser caribenho” [*West-indianness*] que eles compartilham com outros migrantes do Caribe [...] Existem as semelhanças com as outras populações ditas de minoria étnica, identidades “britânicas negras” emergentes, a identificação com os locais dos assentamentos, também as re-identificações simbólicas com as culturas “africanas” e, mais recentemente, com as “afro-americanas”

– todas tentando cavar um lugar junto, digamos, à sua “barbadianidade” [*Barbadiannes*]. (HALL, 2009, p. 27)

Por esta razão, muitas pessoas que experimentam a diáspora, ao retornarem aos seus países de origem, sentem falta da sociedade nacional que haviam formado longe da nação. Sua própria terra se torna estranha. As “comunidades imaginadas” tal qual Anderson definiu, são sempre limitadas. Desta forma, por maior que sejam, elas jamais se estenderão por toda a humanidade.

A nação é imaginada como limitada porque mesmo a maior delas, abrangendo talvez um bilhão de seres humanos vivos, tem limites finitos, se flexível, além dos quais se encontram outras nações. Nenhuma nação se imagina coincidente com a humanidade. Os maiores nacionalismos messiânicos não sonham com o dia no qual todos os membros da raça humana se juntarão à sua nação [...] (ANDERSON, 1936, p. 7)

A idealização da própria comunidade, evidentemente, trará consigo o rebaixamento das demais. Da mesma forma que as comunidades em diáspora se idealizam e se reconstróem a partir deste imaginário, as nações que as recebem também se reconstróem, se reinventam.

As diásporas, para Hall, criam estas novas identificações que exprimem, sobretudo, relações de poder. Não se pretende negar que haja uma ligação com o local de origem, onde o sujeito aprende a conhecer o mundo e a significá-lo. Contudo, na situação de diáspora, as relações ganham novas roupagens e alguns signos culturais se transformam em traços diacríticos.

Toda nação tem conflitos internos provocados pela convivência de diferentes comunidades dentro das mesmas fronteiras. Para Hall (2011), isto ocorre por várias razões, dentre as quais: 1. As nações são povos unificados por processos violentos; 2. Elas são quase sempre compostas por classes sociais e, sempre, por diferentes grupos étnicos, gêneros etc.; 3. O processo colonial fez com que algumas nações exercessem uma “hegemonia cultural” sobre outras, provocando influências e modificando a própria cultura. Ao invés de pensar as culturas nacionais unificadas, pensemos nelas como constituintes de um “dispositivo discursivo” que representa a diferença como unidade ou identidade. Na atualidade, todas as nações são híbridas.

As identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas de lealdades e de diferenças sobrepostas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa única identidade. (HALL, 2011, p. 65).

Quando falamos em diáspora, pensamos em uma migração realizada por um grupo, que pode ter por base distintas razões – políticas, econômicas, religiosas, segurança etc. Cada vez mais comum, tal fenômeno é uma das características do processo de globalização e uma consequência do processo colonizador. O mundo está cada vez mais conectado e as comunicações mais ágeis e eficientes. Da mesma forma, viagens de longa distância deixaram de ser exclusividade de poucos e se tornaram corriqueiras para muitos.

Segundo Hall (2011), todo este processo traz consequências, algumas vezes contraditórias. Por um lado se pode pensar que certas identidades nacionais estão se desintegrando, por outro lado, não seria errado considerar que algumas identidades nacionais e/ou locais são reforçadas pela resistência à globalização. Há também que se considerar que algumas destas identidades podem estar se transformando através do contato com outras e se tornando identidades híbridas.

A tendência em direção à “homogeneização global”, pois, tem seu paralelo em um poderoso *revival* da “etnia”, algumas vezes de variedades mais híbridas ou simbólicas, mas também frequentemente de variedades exclusivas ou “essencialistas” [...] (HALL, 2011, p. 95).

Dentro deste contexto conturbado surgiram novas “posições-de-identidade” (HALL, 2011), junto com as polarizações entre elas. Busca de uma identidade pura, ou original. Surgimento de movimentos e partidos políticos extremistas, eugenistas, xenófobos. Migrações cada vez mais constantes, algumas vezes acompanhadas de conflitos políticos, religiosos ou culturais.

Esta ação, que se intensifica na “modernidade tardia¹⁶”, é o resultado de uma história de divisão e exploração de alguns países, algumas populações, alguns grupos etc. que, após o “fim” da colonização, retornam à “metrópole” evidenciando o resultado deste sistema de dominação. A legitimação das fronteiras criadas por um propósito,

¹⁶ Tal conceito é utilizado por Hall para demarcar uma temporalidade permeada por uma dinamicidade das relações e uma aceleração do fluxo de informações.

normalmente político, não se dissolve naturalmente. Estas fronteiras permanecem, ainda que negadas.

Cabe salientar que não se trata de uma população, mas como apontam Bhabha (1998) e Hall (2011), de uma marcha que o desenvolvimento da história mundial tem seguido. Assim, não são grupos delimitados, ou exclusivos, que vivenciam a diáspora, mas ela é o resultado de uma sucessão de transformações políticas e sociais que o globo tem experimentado. Não se trata, todavia, de dizer que o mundo será constituído majoritariamente de populações diaspóricas, mas que este processo, amplificado, resultará em uma sensível alteração das relações estabelecidas entre os grupos (nações, etnias etc.) por se constituir como o questionamento dos paradigmas que estabelecem estes limites.

As comunidades (re)criadas na diáspora, vale ressaltar, não são mera transposição geográfica das nações originárias. Como apontou Manuela Carneiro da Cunha, os traços diacríticos que são levados na “bagagem” destas populações reconstituem uma comunidade que não deve ser entendida como cópia do original, dentre outros fatores, porque adquire novos significados e menor plasticidade.

Ao analisar o movimento negro de Tocantins, Artemisa Odila Candé Monteiro relata que a África rebuscada, constituída por este movimento, não corresponde à África do passado (de origem), tampouco com à África atual.

Assim como na diáspora, as práticas culturais africanas são particulares e *sui generis* em cada local, sendo recriadas conforme o contexto e as especificidades de cada cultura preexistente à chegada dos africanos. Podemos, pois, dizer que, no Brasil, as práticas culturais africanas reelaboradas estão sujeitas à combinação com práticas culturais indígenas e europeias, o que quer dizer que muitos símbolos e signos são recriados no contexto diaspórico. (MONTEIRO, 2012, p. 130-131).

As comunidades diaspóricas produzem identificações específicas que se realizam em determinadas conjunturas. Vale ressaltar que esta identidade étnica (re) construída não se trata de uma junção de aspectos das culturas de diferentes etnias africanas com etnias indígenas e europeias, mas de uma nova síntese que tem como foco uma África mítica e idealizada, sobre a qual discorreremos adiante. Contudo, tal imagem não aponta para um desconhecimento por parte dos ativistas, em diáspora, de uma realidade africana atual, refere-se a um posicionamento político. Não há a busca de um passado no presente

ou do resgate das origens, mas de uma afirmação da presença, da visibilidade de um grupo que se reconhece por sua história de opressão.

Estas imagens idealizadas estão, portanto, longe de serem ingênuas esperanças de retorno ou de leituras equivocadas da realidade africana. São a base de uma identificação que não se fixa em fronteiras tangíveis, mas que se “traduz” em sínteses, que não podem ser unificadas ou reduzidas às expectativas de uma identidade binária. Os ativistas, bem como, os devotos das religiões afrodescendentes – nesta pesquisa, especialmente os membros do candomblé –, que também remetem a uma África mítica como berço de sua cosmologia, podem ser interpretados como constituidores daquilo que Bhabha (1996) concebe como terceiro espaço, são o resultado de traduções e constroem uma posição intermediária entre África e Brasil, entre brancos e negros, cujas fronteiras questionam. O terceiro espaço seria uma identificação, uma hibridação.

Tento falar de hibridação por meio de uma analogia psicanalítica, de modo que a identificação é um processo de se identificar com e através de outro objeto, um objeto de alteridade, ponto no qual a ação de identificação – o sujeito – é ela mesma sempre ambivalente, por causa da intervenção dessa alteridade. Mas a importância da hibridação é que ela traz os vestígios daqueles sentimentos e práticas que a informam, tal qual uma tradução, e assim põe em conjunto os vestígios de alguns outros sentidos ou discursos. Não lhes dá a autoridade de serem antecedentes no sentido de serem originais: eles são antecedentes apenas no sentido de serem anteriores. O processo de hibridação cultural gera algo diferente, algo novo e irreconhecível, uma nova área de negociação de sentido e representação. (BHABHA, 1996, p. 37).

Embora, para Bhabha, a “hibridação” equivalha, em si, a uma problematização das fronteiras, ele não desenvolve a ideia de uma ação politizada neste espaço, o próprio questionamento da fronteira já é uma contestação política.

Pensando nas possibilidades de afirmação e de construção de identidades politizadas, é possível refletirmos sobre uma série de questões que atravessam o cotidiano brasileiro. Segundo Hall (2010), pode-se interpretar que a experiência da população negra é uma experiência de diáspora, mais do que isso, de dupla diáspora. Ao comparar o caso com o da diáspora jamaicana, o autor relata que o caso brasileiro é de uma dupla subordinação.

A primeira relativa à escravidão no engenho, a segunda, relativa à experiência, na metrópole, da discriminação racista e colonial. E estas são duas formas bem diferentes de subordinação. Este tipo de

experiência dupla nos torna peritos em deslocamentos diaspóricos. [...] Aprendemos alguma coisa com a primeira experiência, que levamos para a segunda que acontece anos depois e para a que acontece agora no contexto da globalização e assim infinitamente. (HALL, 2010, s/n).

Certamente, o apontamento de Hall, muito colabora com o intuito da presente pesquisa. Contudo, é necessário que nos familiarizemos, antes, com a história dos negros no país a partir de uma perspectiva nacional. Para tal, o próximo capítulo traçará uma análise das formas como os negros foram concebidos pela intelectualidade nacional ao longo de sua história e como estes processos diaspóricos foram interpretados.

3 PENSANDO SOBRE A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL

A história brasileira traz aspectos peculiares, especialmente quando se pretende uma análise das relações entre os diferentes povos e nações que compuseram, em um determinado momento, a população nacional. Não bastasse a heterogenia dos povos que passaram a habitar o território, o discurso civilizador, apoiado em um determinado conceito de “raça”, no século XIX, contribuiu para uma maior violência. Tal conceito foi acompanhado política e academicamente por uma série de teorias sobre a ideia de “humano” e sobre a “condição de pessoa” que excluía a diferença. Assim, a diversidade cultural era compreendida como uma marca biológica dentro deste sistema de evolução (LUCE, 2012), no qual a humanidade (homogênea e global) seguia uma escala evolutiva culminando no nível europeu.

Não se pode negar a influência das doutrinas de Darwin e, especialmente, de Spencer nesta nova configuração. Segundo Silvio Romero, um dos maiores defensores do evolucionismo no Brasil, a doutrina de Spencer estava bem embasada em “quatro ideias capitais” da filosofia e ciência moderna:

[...] *a crítica do conhecimento*, iniciada por Hume, desenvolvida por Kant e levada às últimas consequências por Hamilton e Mansel; *o princípio fundamental da evolução, do werden perpetuo*, que lhe passou do próprio Kant, de Goethe, de Hegel; a aplicação prática desse princípio a biologia pelo *experimentalismo transformístico*, de von Baer, Darwin, Wallace; finalmente, *a concepção monística do universo*, preparada pelas descobertas de Grove, Meyer, Youle, Helmholtz e trinta outros, aceita hoje geralmente por naturalistas, como Hackel e por filósofos, como Noiré e Hartmann. (ROMERO, 1895, p. 98)

A posição defendida por Romero era anti-positivista e bastante favorável à doutrina de Spencer. Apesar de muito criticado, especialmente por seus desentendimentos com escritores reconhecidos, sua posição não era isolada. A ideia deste intelectual brasileiro se estabelecia em um certo paradigma de nação segundo o qual a raça teria um destaque.

Em Romero, o nacionalismo toma proporções bastante contundentes, e a “raça” um elemento a ser debatido com frequência, hora como um empecilho a ser contornado, hora como um elemento a ser mais cuidadosamente estudado, mas sempre como algo dado, um fato científico. Esta postura, certamente, não colaborou com uma efetiva compreensão da diferença.

A recepção e permanência dos africanos e seus descendentes no país atravessou séculos de exploração e confrontos. Não é fácil precisar a quantidade de africanos retirados à força de suas terras e trazidos às Américas, ou a outras partes do mundo, dentre outras razões, devido ao grande morticínio ocorrido nas viagens marítimas.

A vinda dos africanos ao Brasil teve seu apogeu no século XIX devido a diversos fatores, tais como as lavouras de exportação, o crescimento das cidades, a intensificação do tráfico etc. O regime escravocrata foi amplo, seu alcance se deu tanto nos campos, quanto nas cidades. A população escravizada não estava apenas nas grandes lavouras, qualquer pessoa que possuísse mínimas condições poderia comprar os direitos de propriedade legal sobre estes seres humanos.

Algumas famílias possuíam apenas um ou dois indivíduos sob seu domínio legal, para uma pequena plantação ou mesmo para serviços domésticos, compras, comércio, trabalhos manuais ou para carregar cadeiras de arruar¹⁷, principalmente nos grandes centros urbanos escravistas. Segundo Reis (2000), esta relação explica a grande influência que os africanos tiveram sobre nós. Para o historiador, o convívio íntimo fazia com que a influência recíproca fosse maior. Contudo, insisto que de forma alguma podemos enveredar por uma crença segundo a qual a posição dos membros desta equação seria receptiva e harmônica. Tais relações estavam mergulhadas em uma violência física, simbólica e psicológica, além de se pautarem no medo, na desconfiança e na desumanização.

Embora o tráfico negreiro tivesse sido legalmente proibido em 1831, ele permaneceu em vigor até 1850 (CARVALHO, 2002, p. 45-46). Isto demonstra como a escravidão estava bem assimilada pela elite brasileira, que se negava a abandonar esta estratégia de exploração da mão-de-obra, vantajosa para os grandes proprietários de terra.

As revoltas eram a principal forma de resistência. Nem sempre o almejado era o fim da escravidão. Algumas vezes, o exigido era apenas corrigir excessos de tirania, opressão, reivindicar alguns benefícios específicos ou punir feitores cruéis. As revoltas tornavam-se mais frequentes conforme o aumento do número de escravizados, principalmente da mesma etnia e sem a possibilidade de formar família devido à prevalência de homens nos plantéis.

Além das revoltas, outra forma comum e eficaz de resistência foram os quilombos. Tais agrupamentos eram associações de homens e mulheres livres. Segundo Munanga, há

¹⁷ Cadeira poiada em vigas de madeira carregada por negros escravizados. Utilizada como transporte pelos escravocratas.

muitas semelhanças entre os quilombos brasileiros e africanos. “Os quilombolas eram homens e mulheres que se recusavam a viver sob o regime da escravidão e desenvolviam ações de rebeldia e de luta contra esse sistema”. (MUNANGA, 2006, p. 72). Houve no Brasil quilombos de tamanhos e importância variados, mas o de maior destaque foi Palmares. Durante um século, entre tempos de tensão e guerra, Palmares perseverou. Também foi a partir de Palmares que o Brasil ganhou o maior herói negro da história nacional, Zumbi.

A história de Zumbi e sua contribuição para o Brasil foi alterada no decorrer da história nacional – um selvagem, depois um herói nacional, um líder do movimento negro – (FRANÇA, J.M.C, 2012), autoritário ou democrático e, por fim, um libertário (COSTA, 2006b). Persevera, no entanto, a importância deste personagem como inspirador de revoltas, no período colonial, e como aglutinador dos ideais de valorização da herança africana.

Uma demonstração deste espírito insurreto foram as manifestações ocorridas nos tempos da independência e das revoltas regionais. Sob a inspiração do espírito libertário de Zumbi, da Revolução Francesa (1789) e o levante escravo de Saint Domingue (1790), atual Haiti, reforçados pela atmosfera da independência, o início do século XIX foi o mais movimentado no que tange às revoltas anti-escravistas (REIS, 2000, p. 248).

Apesar da discussão acerca do tráfico, a escravidão não era um problema neste momento. O processo de independência, simplesmente, ignorou a existência do trabalho escravo. Vale salientar, porém, que se ele foi desprezado pela elite, não o foi pelas pessoas exploradas por este sistema. Os discursos anticoloniais afirmaram que o Brasil era escravo de Portugal, neste sentido necessitaria libertar-se dos grilhões que o mantinham cativo. Tais discursos foram interpretados pelos escravizados, principalmente os nascidos no Brasil, como uma possibilidade de libertação da condição em que se encontravam. Assim, assumiram-no para si. Além disso, algumas guerras proporcionavam aos escravizados a liberdade legal em troca da agregação à causa, por exemplo a Guerra do Paraguai¹⁸. Os escravizados recebiam as notícias dos acontecimentos políticos sob a forma de boatos e, muitas vezes, alteravam seu sentido de acordo com seus interesses. Estas interpretações são resultado de “[...] uma leitura libertária da retórica e do noticiário abolicionista” (REIS, 2000, p. 255).

¹⁸ Vale salientar que os negros eram persuadidos e convidados a lutar de ambos os lados e, normalmente, colocados na frente de batalha, sendo muitos deles mortos.

A lei estabelecida em 1871, que “politizou o cotidiano” das relações entre escravizadores e escravizados também foi um fator relevante na análise das conquistas de direitos dos negros. Pela primeira vez, o Estado se envolvia nesta relação. Tal lei garantia entre outros, o direito à alforria e ao pecúlio, pelo qual o próprio escravizado poderia comprar sua liberdade. Antes mesmo de a temática abolicionista entrar, de fato, em discussão no “mundo dos brancos”, ela já estava na agenda dos grupos revoltosos. Em 1867, na cidade de Viana, no Maranhão, os quilombolas do mocambo de São Benedito ocuparam a região com um programa abolicionista, sequestraram um dos administradores da fazenda, onde eram escravizados, e o obrigaram a escrever uma carta da qual constava a seguinte afirmação: “nos achamos em campo a tratar da Liberdade dos Cativos, pois a muito que esperamos por ela [...]”. (REIS, 2000, p. 257).

Considerando esse recontar da história dos negros – africanos e brasileiros –, pode-se dizer que estes foram sujeitos históricos, ou seja, se envolveram e alteraram a história nacional, souberam elaborar uma visão crítica da sociedade e lutar por um futuro livre. Não permitiram que a abolição se tornasse um “negócio de branco” (REIS, 2000).

Perceber esta posição é fundamental para compreender como a diáspora se realiza e as identificações são criadas. Não obstante, devemos compreender também como a relação entre o Brasil e a população em diáspora se deu. Para tal, realizaremos a análise de alguns autores que pensaram estas relações no Brasil ao longo de sua história.

3.1 A mestiçagem e o Brasil

Para compreender, com maior clareza, o pensamento social sobre o negro no Brasil, faremos uma breve digressão a respeito da ideia de mestiçagem. Alguns teóricos apontavam a mestiçagem como uma catástrofe para a espécie humana, outros a viam como uma solução, uma forma de criar uma raça única, ou melhorada.

No trabalho que publicou em 1855, Gobineau já fazia um quadro bem negro¹⁹ da decadência dos mestiços sul-americanos. Mas em 1861, Quatrefages invocava, precisamente contra ele, o exemplo da América do Sul a favor do sucesso completo da mestiçagem e punha em relevo

¹⁹ O termo “negro” aqui contido já denota um importante dado com relação ao lugar da população negra. O termo é utilizado para se referenciar a elementos negativos, o mesmo termo, contudo, é utilizado para caracterizar o preto. Aproveito e chamo a atenção para o uso ainda corrente de expressões no português-brasileiro que estão ancoradas, em sua origem, ao racismo, ainda que isso não seja posto em questão ou refletido no cotidiano, tais como: “dia de branco” (dia de trabalho), “serviço de preto” (trabalho mal feito), “a coisa tá preta” (situação complicada), “negro de alma branca” (pessoa negra com bom caráter) etc.

a intrepidez e a energia da empresa dos paulistas brasileiros. Mais tarde, em 1863, é Agassiz que por sua vez vê a mestiçagem como a causa fundamental da decadência miserável dos mestiços do vale amazônico. Sem ir mais longe, recentemente vemos Gustave Le Bon considerar as repúblicas sul-americanas a prova incontestável da influência social desastrosa dos mestiços, ao passo que Keane os apresenta como a prova não menos conclusiva das vantagens da mestiçagem. (NINA RODRIGUES, 2008 [1988], p. 1153)

Dentro deste debate, o Brasil foi diversas vezes utilizado como termômetro, ora para comprovar uma verdade, ora para atestar a outra. Esta dupla utilidade evidencia a produção social destes discursos, a partir de interpretações superficiais das relações sociais e raciais.

Até o início da institucionalização da autonomia das ciências sociais, no Brasil, por volta da década de 1930, as pesquisas relativas a esta área não somente eram construídas a partir de teorias externas, mas também com base em uma coleta de dados questionável. Os poucos estudos de intelectuais nativos eram construídos a partir da contribuição de médicos, juristas, militares, engenheiros etc. (MELATTI, 1984, p. 5).

A grande questão posta para esta intelectualidade emergente era pensar a formação nacional. Estando a mestiçagem muito presente no Brasil, a questão da degenerescência não passou despercebida por aqueles que pretendiam construir o país. Raimundo Nina Rodrigues, por exemplo, voltou-se à questão racial pela preocupação com a formação de uma legislação única para a sociedade brasileira. Sua teoria ambicionava provar uma inferioridade “natural” do mestiço, tendencioso ao crime, em relação às ditas raças puras, que também já estavam postas em uma hierarquia na qual o branco era superior e o negro inferior; o indígena mantinha a vantagem de ser nativo e, portanto, mais adaptado à terra e ao clima, tornando-se forte e resistente ao meio.

Tal autor é chave para a compreensão das relações raciais brasileiras. Nina Rodrigues foi um grande admirador do grupo da antropologia criminal italiana²⁰ e da escola médico-legal francesa²¹. Estes serviram de modelo para o desenvolvimento das pesquisas do autor no Brasil. Os estudos de craniologia, craniometria e antropometria haviam se constituído como áreas específicas da medicina. Segundo Corrêa

²⁰ A antropologia criminal foi uma corrente intelectual, com destaque na Itália do século XIX, que defendia a hereditariedade da criminalidade. Apoiada em um determinismo biológico.

²¹ A escola Médico-Legal propunha o estudo das “raças humanas” (diferentes tipos humanos baseados em uma hierarquia eurocêntrica), pelo ponto de vista médico. Por esta linha eram estudados: degenerescência, miscigenação, características próprias das raças etc., com o intuito de se adaptar os Estados-nação a este novo “tipo humano”.

(1998 [1982]), a própria antropologia definiu-se enquanto ciência do homem através da medicina.

Médico de formação, Nina Rodrigues teve nas teorias de Joseph Arthur de Gobineau e em Cesare Lombroso suas maiores inspirações. O primeiro foi um diplomata e filósofo francês, que via na mestiçagem não somente a degeneração da espécie humana, mas seu inevitável fim. Em 1855, Gobineau escreveu seu “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas”, no qual apresentava uma análise pessimista e eugenista. O autor acreditava que sucessivas gerações de miscigenados levariam a humanidade à esterilidade e, em decorrência disto, à extermínio.

Gobineau esteve no Brasil em 1869, sob as ordens de Napoleão III, em uma missão diplomática. Em suas análises, condenou o país. Segundo sua teoria, a única salvação seria incentivar a imigração europeia. O caráter pessimista da análise deste autor lhe proporcionou grande destaque no debate, mas vale salientar que os pensamentos de outros contemporâneos a ele não divergiam integralmente do seu.

Porém, quem mais influenciou Nina Rodrigues foi Cesare Lombroso (1836-1909), médico-antropólogo italiano, criador da antropologia criminal. Segundo a teoria deste autor, a tendência à criminalidade estaria impressa no ser desde sua formação. Desta forma, Lombroso criou modelos padronizados dos traços e aspectos do crânio e da face que indicariam uma propensão natural do indivíduo, não apenas ao crime, mas a diversas condutas que poderiam justificar as desigualdades sociais.

Responsáveis pela ideologia difundida de forma intensa pelos propagandistas da burguesia entre as massas do Norte [...] Mais uma vez a ‘ciência’ era responsável pela repressão dos explorados e oprimidos, mas desta vez estava vestida com as cores socialistas pretendendo ser a ciência do proletariado. (ANTONIO GRAMSCI apud CORRÊA, 1998, p. 90).

A principal crítica voltada a Lombroso, inclusive por seus pares, era o determinismo estreito de suas análises. Porém, a ideia da hereditariedade foi basilar no pensamento de outros teóricos da antropologia criminal. Vale salientar que as contribuições deste intelectual não cessam nas teorias racistas, ele influenciou intensamente teorias do direito e, pela primeira vez, o desvinculava das doutrinas teocêntricas.

A importância de Cesare Lombroso para o direito moderno é incontestável.

Juntamente com Raffaele Garofalo (1852-1934), Enrico Ferri (1856-1929) e outros, Lombroso pretendeu construir uma abordagem científica do crime, estabelecendo, desse modo, uma oposição no interior das doutrinas penais entre a *Escola Clássica*, desenvolvida, desde o século XVIII, a partir das idéias de Cesare Beccaria (1738-1794) e Jeremy Bentham (1748-1832), e a *Escola Positiva*, defendida pelo próprio Lombroso e seus seguidores. Esta cisão, ainda presente na criminologia do século XX, indica duas formas de abordar o problema do crime: de um lado, a *Escola Clássica* define a ação criminal em termos legais ao enfatizar a liberdade individual e os efeitos dissuasórios da punição; de outro, a *Escola Positiva* rejeita uma definição estritamente legal, ao destacar o determinismo em vez da responsabilidade individual e ao defender um tratamento científico do criminoso, tendo em vista a proteção da sociedade. (ALVAREZ, 2002, p. 678-679)

Lombroso defendia, que a criminalidade era transmitida hereditariamente e diagnosticada através de dados antropométricos. Segundo tal teoria, as características físicas e mentais, atávicas, induziriam o indivíduo a determinado comportamento. Sendo assim, o criminoso, para Lombroso, não era totalmente responsável pelos seus atos, era um doente. Em 1899, publicou “*Le crime, causes et remèdes*”, no qual admite a influência socioeconômica como fator importante na constituição do “sujeito criminoso”, mas não descarta a supremacia do peso biológico. Embora tenha se detido na análise das tendências à criminalidade, ambicionava que sua ciência não se restringisse a esta área, almejava explicar toda e qualquer desigualdade entre os homens.

Uma das principais críticas à teoria de Lombroso foi tecida por Gabriel Tarde. Este contrapõe às ideias da antropologia criminal a sua teoria das leis da imitação. Segundo Tarde, o que Lombroso considerava características biológicas naturais, eram características de um “tipo profissional” (ALVAREZ, 2002, p. 682), ou seja, eram marcações físicas adquiridas a partir de um determinado movimento, próprio de determinados ofícios legados a uma parcela da população.

Apesar do descrédito e das críticas incidentes sobre sua teoria na Europa, Lombroso alcançou muito prestígio entre os brasileiros. Para compreender esta diferença, cabe breve contextualização. Segundo Schwarcz (1993), após a independência, foram criadas as primeiras “instituições do saber” no país, as Faculdades de Direito no Recife e em São Paulo, o Instituto Histórico e Geográfico etc. Inicia-se, com a criação dessas instituições, o processo de profissionalização dos intelectuais. Pode-se dizer que o Brasil será pensado, até 1870, principalmente, por bacharéis em direito. Porém, a partir desta data, em decorrência das transformações sociais – a mudança do eixo econômico, o fim

da escravidão e o advento da República – irão surgir outros discursos que contribuem para se pensar a realidade nacional.

A “miscigenação” era tida como fator determinante de atraso, e os intelectuais vistos como os mais capacitados para pensar a realidade social, e conseqüentemente promover o desenvolvimento, foram os médicos sanitaristas, em detrimento dos bacharéis em direito²². Constituíam-se um embate intelectual, no qual a nova geração opunha-se à anterior, apoiada na ciência, que passava a servir como discurso legitimador da “contra elite”.

Há uma vasta polêmica acerca do primeiro teórico brasileiro a tomar conhecimento e destacar a antropologia criminal no Brasil. Mas quanto a incorporar a disciplina às escolas de direito brasileiras, não há dúvidas, João Vieira de Araújo inseriu textos e discussões acerca da teoria lombrosiana em suas aulas na Faculdade de Recife. Outro brasileiro que poderia ter sido o primeiro a discutir a antropologia criminal foi Tobias Barreto que, embora elogiasse a obra de Lombroso, criticava alguns de seus aspectos, especialmente o destaque ao determinismo biológico e a pouca ênfase da influência do meio social.

Após os dois pioneiros, a antropologia criminal foi estudada por muitos intelectuais brasileiros, em pleno ou parcial acordo. Tal ambigüidade se dá porque a recepção da teoria de Lombroso, no Brasil, não foi ingênua ou apartada do debate que incidia sobre ela na Europa. Os intelectuais brasileiros conheciam as críticas metodológicas e teóricas apontadas na antropologia criminal, mas defendiam uma postura “ecclética” entre esta e outras perspectivas, por vezes contraditórias (ALVAREZ, 2002, p. 686).

A partir do pensamento de Lombroso, criam-se duas frentes no Brasil acerca da criminalidade: a antropologia criminal e a sociologia criminal. Não há importantes diferenças entre ambas as interpretações, mas uma divergência quanto à tônica sobre os fatores distintos da criminalidade. Segundo a antropologia criminal, os aspectos sociais influenciam a disposição do indivíduo ao crime, mas tem menor influência que o aspecto biológico; na sociologia criminal é o inverso, ou seja, também reconhecem a influência biológica, mas em menor grau.

²² A concepção de sociedade, naquele contexto histórico, era de um organismo vivo, sendo a miscigenação uma patologia, que impediria que o organismo se desenvolvesse.

A convergência principal destas duas linhas teóricas é a influência de Lombroso e a concepção de que o “objeto” das ações jurídicas é o criminoso, não o crime. Esta nova interpretação acerca da legislação compõe a Nova Escola Penal. Ideias inovadoras baseadas nas teorias da antropologia criminal europeia tomam corpo e força, e diversos artigos são publicados no Brasil defendendo esta teoria e sua aplicabilidade em âmbito nacional (ALVAREZ, 2002).

Para estes intelectuais, o fundamental era criar formas de julgamentos distintos para realidades diferentes.

Contudo, quem desenvolveu de modo mais coerente a crítica ao ideal da igualdade jurídica, baseando-se igualmente nos ensinamentos da antropologia criminal, foi o médico Nina Rodrigues. Um dos mais importantes adeptos de Lombroso no Brasil, Rodrigues [...] expõe as principais consequências, no campo jurídico-penal, que poderiam ser deduzidas da aplicação rigorosa das ideias da antropologia criminal à realidade nacional. (ALVAREZ, 2002, p. 694).

Foi devido à influência destes teóricos que, em 1927, foi elaborado o Código de Menores, que propunha uma análise distinta dos crimes cometidos por crianças e adolescentes.

É necessário mantermos grande cautela ao analisarmos estes autores para não condenarmos suas contribuições devido a alguns aspectos que podem ser compreendidos como consequências de seu contexto histórico. Entretanto, é necessário que reconheçamos a influência que um exerce sobre o outro e como o pensamento deles repercute na sociedade e na imagem que se constrói dela.

Como dito por Alvarez (2002), o maior propagador das ideias de Lombroso foi Nina Rodrigues. Ele situa-se na emergência dos estudos de campo e da antropometria no Brasil. Foi o pioneiro na observação e análise de grupos sociais brasileiros e deteve-se sobre importantes questões políticas. Além de ser o precursor na pesquisa de campo, com uma importante coleta de dados, o autor contribuiu para entendermos os primórdios do racismo no Brasil – como tal ideologia de superioridade foi afirmada e reafirmada nos discursos e nas ações –, bem como sua leitura nos esclarece a maneira pela qual se configurou o estereótipo do criminoso em nossa sociedade. Assim, fornece respaldos teóricos e estatísticos para estudos críticos atuais.

O objetivo dos estudos de Nina Rodrigues era criar uma análise mais justa da sociedade que, acreditava ele, era biologicamente desigual. Decorre deste ponto a

preocupação de não apartá-lo de seu contexto político e de sua formação intelectual. Este autor forneceu “[...] um testemunho de seu tempo, que é também preciso entender para compreendê-lo” (CORRÊA, 1998[1982], p. 83).

Sua orientação teórica, como visto, vai da antropologia criminal italiana à escola médico-legal francesa, de Lombroso a Paul Broca²³. A partir dessas teorias e do debate que estava sendo realizado na Europa desde o século XVIII, Nina Rodrigues irá analisar a realidade brasileira, a fim de constatar se a mestiçagem poderia ser positiva ou negativa para o “futuro da nação”. Segundo o autor, não se tratava “[...] mais de saber se os mestiços são, sim ou não, eugenésicos, mas se são um produto normal, socialmente viável, ou, se, ao contrário, constituem raças abastardadas, inferiores, uma descendência incapaz e degenerada”. (NINA RODRIGUES, 2008 [1988], p. 1152).

As obras do autor buscam encontrar algo que prove a diferença entre as raças – principalmente em relação ao mestiço – e, para além, corrobore uma hierarquia das mesmas no campo biológico. Para tal, o próprio Nina Rodrigues coletou importantes dados sobre os hábitos, as crenças, as organizações familiares, a educação etc., de variadas populações “mestiças” e negras. Apesar do esforço, não conseguiu utilizar seus dados, advindos de anos de observação e estudos (de craniologia, frenologia, craniometria etc.), para alterar a legislação, que se manteve universal. Vale ressaltar que tais dados são os primeiros registros de um trabalho de campo genuinamente brasileiro.

Apaixonado pela pesquisa empírica, deu grande ênfase a esta em seu trabalho, mas também se mostrava interessado na análise da sociedade.

Ele nunca perderia de vista a relação existente entre o exame de uma menina negra deflorada, a análise da cabeça decepada do Conselheiro ou o internamento de um ‘pródigo’ e as leis gerais que desejava ver regendo a nossa sociedade. Essas leis gerais, no entanto só se tornam explícitas a partir de um confronto entre a teoria que as informava e a realidade observável [...] (CORRÊA, 1998[1982], p. 93).

A reflexão de Nina Rodrigues perpassa não somente as teorias da antropologia criminal e da estrutura social brasileira. O autor procura entender e explicar as causas da desigualdade social após a quebra das promessas de igualdade propagadas tanto pela Abolição, quanto pela República. A vertente seguida por este autor conjuga as ciências

²³ Foi um médico francês, do final do século XIX, que construiu uma série de estudos sobre a relação entre o formato e as dimensões do crânio com a capacidade intelectual e a capacidade cognitiva. Foi um dos pioneiros da antropologia física. Também se dedicou à comparação craniana dos primatas.

médicas e jurídicas. Assim como a medicina é capaz de diagnosticar, tratar e curar um corpo individual, pode também mensurar as patologias sociais e indicar o tratamento para que o corpo social tenha restituída sua normalidade, estabelecida através dos parâmetros jurídicos. A principal análise de Nina Rodrigues está contida na obra “O animismo fetichista dos negros baianos”, publicado de 1896 a 1897 em quatro artigos. Tal análise, feita a partir do estudo da Revolta de Canudos e do líder Antônio Conselheiro, demonstrava que o caráter mestiço de Conselheiro havia sido a principal motivação de sua rebeldia e inconsequência. Além de ser um dos primeiros estudos sobre o candomblé no Brasil.

Em “Os africanos no Brasil” o autor ressalta que, embora exista uma inferioridade natural da “raça negra” em relação à “raça branca”, tal quadro não justifica a escravização ou a exploração (RODRIGUES, 2010[1932], p. 12). Tal livro merece grande destaque por apresentar uma pesquisa pioneira acerca do regate das origens dos povos africanos que vieram para as Américas. Nesta obra, também foi realizado um cuidadoso estudo descritivo da organização, estrutura e formação de Palmares.

No artigo “Mestiçagem, degenerescência e crime”, de 1898, Nina Rodrigues manifesta sua discordância em relação a Gobineau ao afirmar que a mestiçagem não causa a esterilidade, mas o inverso. Segundo o autor, os mestiços brasileiros apresentavam uma “exuberância inesgotável da eugenesia”, ou seja, mais do que negar a esterilidade os mestiços seriam mais propícios a reprodução. Neste mesmo artigo defende que, embora os mestiços sejam capazes de apresentar alguma inteligência e brilhantismo, a maior parte é incapaz de esforços para manter-se assim. Em alguns aspectos Nina Rodrigues também se distanciou de Lombroso. Para o primeiro, o espaço e a sociabilidade exerciam grande influência sobre o caráter, e, sendo assim, opõe-se ao determinismo, mais rígido, defendido pelo segundo.

Raymundo Nina Rodrigues lutou por uma legislação particular, capaz de abarcar as diferenças sociais e raciais existentes no Brasil, sem detrimento de nenhum grupo. As análises do autor foram baseadas na empiria e nas teorias europeias afamadas dentro desta temática. Cabe salientar, entretanto, que a teoria desenvolvida por este intelectual influenciou, substancialmente, a sociedade brasileira e resquícios dela permanecem em vigor na constituição da “identidade bandida”.

Segundo Terra (2010), é possível percebermos, no treinamento dos atuais policiais militares, traços desta teoria. Para a autora, há uma “identidade bandida” ensinada aos

novos profissionais pautada em aspectos físicos e “raciais”; isto explica em boa medida a diferença de tratamento que muitos destes profissionais voltam aos jovens negros.

A teoria de Nina Rodrigues, contudo, não foi a única a exercer forte influência sobre a sociedade nacional. No imaginário brasileiro, outra teoria que ganhou muito destaque foi a de Gilberto Freyre. Desta vez, revestida de caráter positivo, a mestiçagem será transformada em um símbolo da nação. Todavia, tal mudança não anulou as heranças históricas, tampouco produziu uma reflexão crítica sobre as relações raciais²⁴.

Gilberto Freyre graduou-se nos Estados Unidos. Através das aulas com o antropólogo Franz Boas, conheceu a teoria culturalista. Freyre foi aluno de Boas no ápice da carreira deste, e de suas críticas às teorias racialistas e evolucionistas. A dissertação de mestrado de Freyre, acerca da sociabilidade brasileira do século XIX, já se aproximava muito de seus trabalhos posteriores. A inovadora abordagem do cotidiano, em detrimento da história política e institucional, já estava presente (SKIDMORE, 2003).

É indiscutível a influência exercida por Boas na obra de Gilberto Freyre. O contexto em que este publicou sua mais notória obra, “Casa Grande & Senzala” (1933), era de grande alvoroço intelectual²⁵; entretanto, as concepções acerca do negro e do mestiço não haviam se alterado. A crença de que a miscigenação traria problemas não só biológicos, mas psicológicos e sociais era amplamente aceita pelos intelectuais do período.

Em Gilberto Freyre, a miscigenação deixa de ser considerada unicamente como um fenômeno biológico ou como um processo fisiopsicológico gerador de mentalidades e aptidões em que se formaria a cultura, processo com a negativa função de retardar ou mesmo de perturbar a nossa evolução na direção das perfeições prometidas pela lei do progresso biossocial. E é apreciada como um fenômeno de outra ordem, diríamos mais nobre, de natureza social e de sentido positivo, um corretor das distâncias sociais e do profundo hiato cultural entre o branco e o indígena, particularmente entre aquele e o negro [...] (AZEVEDO, 1962, p. 77).

Vale salientar que, em “Casa-grande e Senzala”, o negro e o indígena aparecem idealizados, puros e mansos, o português aparece como primeiro mestiço, fruto do

²⁴ Não pretendo afirmar que não há crítica das relações sociais nesta obra, mas o sucesso da mesma não se deve a esta, que em muitas interpretações foi simplesmente ignorada ou diminuída.

²⁵ A escola culturalista americana estava em efervescência produzindo obras cada vez mais contestadoras do determinismo biológico, apoiadas no estudo das características culturais. Por outro lado, a medicina e a biologia estavam construindo novas verdades que colidiam com a hierarquia das “raças humanas”, contestando a existência de múltiplas raças humanas.

amalgama de diferentes raças e etnias. Mas tal mestiçagem se define não por uma dissolução dos caracteres que configuram as raças originais. A expressão “sincrética mas nunca sintética” permite que Gilberto Freyre defina o brasileiro como um “luxo de antagonismos” (FREYRE, 2006[1933], p. 201).

Para além de tais antagonismos, que não chegam a ser contraditórios, ao ponto de um eliminar o seu oposto, Freyre destaca nesta obra outra característica da sociedade brasileira: o papel desempenhado pelas paixões (sobretudo de natureza sexual). Contudo, “[...] o negro, e neste ponto o antirracismo de Gilberto Freyre ajuda, faz-se orgástico por sua situação social de escravo e não como consequência da raça ou de fatores intrinsecamente culturais” (CARDOSO, 2006, p. 20).

Entretanto, é a partir destas relações que, segundo Freyre, se erigiam “zonas de confraternização”; isto porque o brasileiro, bem como o português, segundo Freyre, não tinha excesso de pudores. Além disso, a relação íntima travada entre alguns brancos e as negras, ou descendentes, muitas vezes extrapolava a pura atração física, fazendo destas amigas, confidentes e em alguns casos, até esposas (FREYRE, 2006 [1933]).

Embora Freyre valorize o caráter de assimilação da cultura brasileira, ele olha de maneira extremamente crítica para os avanços da Europa no Brasil. Este fenômeno se dá porque Freyre não vê nesta aproximação uma relação sincrética, mas uma imposição de um *status quo* que desvirtuaria o *modus operandi* brasileiro. Por isso, há uma crítica do autor à europeização brasileira e certo saudosismo em sua narrativa. Este fenômeno também explica a falta de normas e procedimentos em seus escritos científicos. Freyre escreve como se estivesse reproduzindo uma história oral, característica do Brasil, e não com o rigor científico que tal obra imporá. Sua obra se tornou “perene”, nos termos de Fernando Henrique Cardoso (2006)²⁶.

Freyre não fala apenas em antagonismos em equilíbrio, para retratar a sociedade brasileira, em sua escrita ele também utiliza uma perspectiva antinômica e paradoxal na argumentação. Se em um momento há a demonstração da harmonia, em outros, há a indicação da agressividade. Assim, ele denuncia a relação violenta entre escravizados e escravagistas, a estrutura estamental, a casa grande e a senzala, e vai além, entra no cotidiano das relações, “as estruturas sociais e econômicas são apresentadas como

²⁶ Vale citar, no entanto, que por isso a obra também foi muito criticada. O campo das ciências sociais em construção, no Brasil, exigia um certo rigor de escrita para legitimar seu papel enquanto ciência. Um dos críticos deste estilo de Freyre foi Florestan Fernandes, orientador de Fernando Henrique Cardoso.

processos vivenciados [...] assim fazendo, Gilberto Freyre inova nas análises sociais da época: sua sociologia incorpora a vida cotidiana” (CARDOSO, 2006, p. 21).

O fortalecimento do discurso sustentado por Freyre não se deve somente à sua obra. O destaque da mesma, no cenário nacional, está ligado a outros fatores, tais como a doutrina de prevenção médica dos reformadores da saúde pública que vinha sendo introduzida desde o início do século XX. Sob o pioneirismo de Carlos Chagas, as teorias deterministas perdiam gradualmente sua validade. As doenças consideradas conseqüentes dos trópicos eram curáveis através da medicina moderna e de regras de saneamento.

Além da medicina e sua negação das verdades deterministas, outros autores já condenavam o racismo científico pautado da dicotomia racial, tais como Sílvio Romero que, desde 1888, afirmava que os brasileiros eram todos miscigenados. Também podem ser inclusos como antirracistas, neste sentido, o médico ensaísta Manuel Bonfim, e Alberto Torres (SKIDMORE, 2003, p. 59).

Houve, portanto, uma grande contribuição do clima intelectual para a recepção das obras de Freyre. Outro elemento fundamental para compreensão do sucesso do paradigma das relações, sugerido por Freyre – de harmonia inter-racial –, foi a apropriação deste discurso por Getúlio Vargas:

[...] o patrocínio de um programa cultural nacionalista pelo governo Vargas, [...] Este governo usou o crescente fascínio do Brasil branco com tudo o que era afro-brasileiro, de que Casa Grande era um sucesso importante. Já em 1932, os tenentes de Vargas entraram em contato com os organizadores de várias escolas de samba do Rio e passaram a subsidiar seus desfiles de Carnaval, numa clara reversão de desprezo, que vinha de longa data, da elite branca pelo samba, candomblé e outros aspectos da cultura afro-brasileira. (SKIDMORE, 2003, p. 60).

Foi sob a mesma inspiração que Getúlio Vargas criou o Instituto do Patrimônio Histórico e Geográfico Brasileiro, uma agência administrativa que visava à conservação das edificações históricas que remetiam a tempos coloniais.

Outros elementos externos também cooperaram na divulgação da teoria, tais como a ascensão do nazismo e o horror do holocausto. Em contraponto a isto, a obra de Freyre serviu ao governo para comercializar uma imagem harmoniosa do país, tanto internamente quanto para outras nações:

[...] esse pensamento persiste e se reinventou em grande parte como resultado do esforço de construção da identidade nacional por parte do

Estado, especialmente, durante a administração de Getúlio Vargas – de 1930 a 1945 e depois de 1951 a 1954 num segundo mandato. (CARDOSO; CONCEIÇÃO, 2011, p. 93).

A teoria desenvolvida por Freyre garantia ao Brasil um status elevado em relação aos países mais tradicionais, o que valorizou a identidade nacional. Os efeitos do uso desta verdade, no discurso político, estabeleceram para o mesmo uma grande durabilidade. Os aspectos da cultura afro-brasileira e indígena foram espetacularizados visando à promoção da imagem de um país tolerante e igualitário. Contudo, estas valorizações culturais não eliminam o preconceito e a discriminação sofrida pelas minorias étnicas no país em seu cotidiano.

Nos carnavais vindouros, o negro representado não é mais uma parcela da sociedade, mas um personagem, uma atração, como posto no conto de Aníbal M. Machado, “A morte da porta-estandarte”:

A inglesa recomenda de vez em quando: - “Não chegue muito perto, minha filha, que eles avançam...” - A mocinha loura pergunta então ao secretário da Legação se há perigo: - “Mas eles são ferozes?” - “Não, senhorita, pode aproximar-se à vontade, os negros são mansos”. - A baiana dos acarajés se ofendeu e resmungou desaforos: - “Nóis é que temo medo de vancês, seu cara de não-sei-que-diga; nós num é bicho, é gente.”

Passa rente aos olhos da *miss* um torso magnífico de ébano. Ela se perturba, fica excitada, segreda aos ouvidos do secretário, tremendo na voz: - “Eu tinha vontade de dançar com um... posso?” - “*You are crazy, Amy!...*” exclama-lhe a velha escandalizada. (MACHADO, 1997 [1925], p. 44).

Esta imagem fetichizada do negro, mais comumente da mulher negra, é utilizada com frequência. Trata-se de uma imagem construída e moldada de acordo com interesses de uma parcela da população, mas que repercute no imaginário nacional e no retrato que outras nações constroem sobre o Brasil. No carnaval, tal representação fica evidente. Um dos efeitos desta perversa simbolização é o alto índice de tráfico sexual no país. Ainda assim, a mídia e os grandes canais de comunicação reforçam esta imagem sexualizada.

Esta exaltação da beleza e do corpo negro foi, e ainda é, um dos meios pelos quais se pretende negar a existência do racismo. Sendo assim, reforça-se a ideia de um país sem preconceito ou discriminação. Na primeira metade do século XX o discurso assumido pelo Estado brasileiro ganhou expressão internacional devido ao contexto peculiar em que este debate esteve inserido.

O final da década de 1930 até meados da década de 1940 foi um período marcado pela guerra e pela intolerância étnica, racial, religiosa etc. O horror dos campos de concentração e das políticas de segregação, vinculados à expressiva quantidade de apátridas e refugiados, levaram diversos países a debater a importância de um órgão independente dos governos que visasse a implementação de direitos humanos “universais”.

A percepção do abandono em que se encontrava o indivíduo quando não estava vinculado a nenhum Estado motivou a criação de um regime internacional que representa um ponto de inflexão no direito internacional, pois pela primeira vez é reconhecida a existência do indivíduo no cenário internacional. (REIS, 2006, p. 33).

Segundo a autora, pode-se considerar que a carta de criação da ONU (Organização das Nações Unidas), em 1945, somada à Declaração dos Direitos Humanos (1948) e à fundação do Tribunal de Nuremberg (1945-1946) representam a internacionalização dos direitos humanos. Todas as medidas supracitadas contribuíram para estabelecer direitos individuais para além das fronteiras dos Estados. A forma como estas medidas foram estabelecidas, e a lógica de seu funcionamento, permanecem no centro de muitos debates, incluindo o questionamento da legitimidade, neutralidade e eficiência destes órgãos. Porém, independente da eficácia dos mesmos, eles serviram para suscitar debates acerca dos direitos internacionais e das condições de vida de populações marginalizadas, desfavorecidas, exploradas etc.

Para a investigação e a realização de medidas visando solucionar distintos problemas, a ONU dividiu-se em secretarias e comissões que pretendiam efetivar ações que favorecessem a concretização dos direitos humanos universais. Neste sentido foi criada a Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) que, nos anos de 1951 e 1952, realizou o chamado Projeto Unesco. Tal projeto consistia na análise do cenário em que se encontravam as populações marginalizadas, expatriadas, perseguidas, etc. Como apontado, anteriormente, o Brasil era um palco propício para este estudo, o que atrairá os olhares de intelectuais nacionais e estrangeiros ao país.

3.2 A identidade, a classe e a raça

A propaganda internacional feita pelo governo brasileiro e a busca de um modelo de democracia, que possibilitasse a realização de um Estado sem desigualdades raciais ou étnicas, pela ONU, tornou o Brasil o campo ideal de análise.

Uma instituição internacional, criada logo após o Holocausto, momento de profunda crise da civilização ocidental, procura numa espécie de anti-Alemanha nazista, localizada na periferia do mundo capitalista, uma sociedade com reduzida taxa de tensões étnico-raciais, com a perspectiva de tornar universal o que se acreditava ser particular. Por sua vez, cientistas sociais brasileiros e estrangeiros haviam assumido como desafio intelectual não apenas tornar inteligível o cenário racial brasileiro, mas também responder à recorrente questão da incorporação de determinados segmentos sociais à modernidade. O êxito deste encontro entre propostas distintas, contudo complementares foi a base de sustentação do Projeto Unesco. (MAIO, 1999, p. 142)

A ideia do projeto surge em 1949, quando Arthur Ramos assume a direção do Departamento de Ciências Sociais da Unesco. Dois meses após assumir o cargo, lança na agenda um plano que incluía investigações sociológicas e antropológicas no cenário brasileiro. Neste constava uma pesquisa acerca do racismo, tema que estava em diálogo com o cenário internacional. Embora tenha morrido antes do projeto ser aprovado, é inegável a influência de suas ideias na realização do mesmo (MAIO, 1999, p. 142).

Dentre os intelectuais que pensaram as relações raciais no período, cabe citar Guerreiro Ramos. Um intelectual livre do rigor acadêmico, militante e polêmico.

Guerreiro Ramos foi figura controversa no campo da sociologia e da política brasileira. Brigou, discordou, polemizou com diversas figuras ao longo de sua trajetória, bastando citar: Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Costa Pinto, Florestan Fernandes, Hélio Jaguaribe, entre outros. Sua obra teve uma recepção com altos e baixos, ou seja, uma “fortuna crítica” complicada, ainda que isso não seja particular a ele. (OLIVEIRA, 2009, p. 242).

Guerreiro Ramos foi altamente influenciado pela sociologia norte-americana, principalmente, por Donald Pierson. Em 1951, levado por Rômulo Almeida, trabalhou no Gabinete da Presidência da República, onde desenvolveu uma visão mais abrangente de Brasil. Sob esta nova perspectiva, tratou as relações raciais como um aspecto da sociologia nacional. Criticou, firmemente, os conceitos transplantados para tratar a

questão no Brasil, seja pela antropologia ou pela sociologia. Para ele, a apropriação e a “posição crítico-assimilativa” da ciência social estrangeira foram centrais ao pensar teorias sobre o negro no Brasil.

Ramos participou ativamente da vida intelectual nordestina, florescente naquele momento. Esteve envolvido com o Teatro Experimental do Negro, decorrência de sua parceria com Abdias do Nascimento. O TEN teve grande repercussão e funcionava como um sensibilizador do público para os problemas enfrentados pela população negra nacional. “Desejava transformar a mentalidade do povo negro despertando-lhe a consciência de seu valor e cultura, inculcando a dignidade perdida” (OLIVEIRA, 2009, p. 244). Ramos foi uma figura central na reflexão sobre o negro no Brasil.

No artigo “Contatos raciais no Brasil” (RAMOS, 1948), afirma que não há uma uniformidade do negro no Brasil, a relação desse agente varia de acordo com a região em que se encontra. O autor salienta a diferença do preconceito de raça e de cor. O homem de cor, que assimila os padrões culturais vigentes, se vê como homem branco e se diferencia do homem de cor das posições mais baixas, do qual se ressent. O autor destaca, ainda, a questão do mestiço, que se vê no grupo branco e procura camuflar suas marcas.

Segundo Guerreiro Ramos, o negro é o povo, foi através dele que a sociedade brasileira se constituiu, sem ele não haveria mercado interno, industrialização ou desenvolvimento. A sociologia ensinada não deve seguir cegamente os padrões europeus. Sua sociologia, “em mangas de camisa”, “requer um compromisso com os problemas sociais e o envolvimento com a melhoria das condições de vida da população”. (OLIVEIRA, 2009, p. 250). Aponta o perigo do academicismo e defende o engajamento. Cada produto sociológico – técnica, teoria, conceito etc. – só tem sentido no contexto em que foi elaborado.

Outro intelectual que cabe destacar é Oracy Nogueira. Segundo Cavalcanti (2009), dentre as várias pesquisas realizadas por Oracy Nogueira, duas merecem bastante atenção, “Vozes de Campos de Jordão”, abordando a tuberculose pulmonar como experiência social, e a segunda, “Tanto preto quanto branco”, acerca do preconceito racial no Brasil e nos EUA. A última levou-o à criação de dois novos conceitos: “preconceito de marca” e “preconceito de origem” (NOGUEIRA, 1985[1954]). Segundo Nogueira (1985 [1954]), a tonalidade da pele do indivíduo, no Brasil, é o que desperta o sentimento

de preconceito ou discriminação, quanto mais marcado por traços fenotípicos que ligam o sujeito ao negro africano, maior o grau de preconceito que este experimenta.

Para Oracy Nogueira, o racismo no Brasil não impede a ascensão social do negro enquanto indivíduo, mas enquanto grupo. Isto ocorre porque a raça torna-se algo negociável mediante fatores externos como classe social, família, região, entre outros, inclusive a cor daquele que classifica. Esta negociação das categorias de raça e cor produz o que denomina de “branqueamento social”, fruto de uma discriminação velada. Este fato contribui para que o grupo subordinado compartilhe a “ideologia” do grupo dominante, as relações tornam-se menos dependentes da violência e mais do consenso. “O preconceito racial faz parte do repertório cultural ou ideológico elaborado pelo grupo dominante e que, na concepção de Gramsci, tem por função servir de cimento da estrutura social.” (NOGUEIRA, 1985[1954], p. 24).

Vale salientar que este fenômeno não representa, segundo Nogueira (1998), uma diminuição do preconceito, mas apenas o reforça. Toda ação positiva, ou que resulte em algo positivo, cometida por um indivíduo, que possa pertencer ao grupo negro, provoca instantaneamente o “branqueamento” deste sujeito. Sendo assim, este processo não é positivo para o negro. A partir de considerações como: “o dinheiro embranquece”, pode-se considerar que “[...] no Brasil, tais ditos são sempre repetidos com ironia e seu sentido mais exato seria: “O dinheiro compra tudo, até *status* para um negro”, o que está longe de ser uma negação do preconceito ou da discriminação” (NOGUEIRA, 1985[1954], p. 21-22).

Segundo Nogueira (1998), havia, aqui, uma incongruência entre os dados etnográficos e aqueles apresentados pelos órgãos oficiais. Para o autor, tal fenômeno é fruto de uma falta de padrão na classificação, o próprio entrevistado declarava a cor, e, muitas vezes, se embranquecia.

O antropólogo francês Roger Bastide ficou responsável pelo desenvolvimento do Projeto Unesco em São Paulo. Sua pesquisa, com a colaboração de Florestan Fernandes, culminou na produção de uma série de obras, de distintos autores, que, seguindo a linha de pesquisa formulada por eles, realizaram múltiplas investigações acerca da integração do negro na sociedade brasileira. O livro, “Branços e Negros em São Paulo” (BASTIDE; FERNANDES, 1959), foi resultado desta proposta. Tal obra se diferencia, não apenas pelo tema, mas pela metodologia utilizada.

Os autores trabalham a partir da ideia de uma ordem social competitiva, procurando explorar a posição do negro dentro do mercado de trabalho paulista, através

de uma perspectiva teórica crítica. Assim, utilizam como método a pesquisa de campo, realizada com a colaboração de operários das fábricas de São Paulo, voltando-se a questões práticas, como cargo ocupado, jornada de trabalho, salários etc. Tal obra denunciava a existência do preconceito manifesto no mercado de trabalho e suas consequências.

Desta forma, Bastide e Florestan Fernandes formularam um encadeamento lógico de fatores históricos, e sociais, que levaram a sociedade brasileira a este quadro. Para além, denunciaram a dissimulação do preconceito e a falta de atenção dada a tal questão. Nesta obra está explícito que, no Brasil, não era apenas a qualificação profissional que determinava a posição do indivíduo no mercado de trabalho, mas a classificação social da cor.

A partir da industrialização, nos grandes centros urbanos, os negros passaram a “integrar” de forma mais eficaz o mercado de trabalho e, conseqüentemente, conseguiram ascender econômica e socialmente. Porém, os autores concluem que o fato de indivíduos negros terem uma melhor condição de vida não implica na eliminação do racismo, uma vez que o negro não consegue ascender socialmente enquanto grupo social e mantém um lugar inferior na hierarquia social.

Bastide e Florestan Fernandes destacam que, embora haja negros em distintas posições sociais, é inegável a má distribuição dentre estas, ou seja, há um número muito maior de negros do que de brancos dentre as profissões mais baixas e o inverso nas posições mais elevadas.

A industrialização em São Paulo permitiu ao preto melhorar muito a sua situação econômica, e em quase todas as profissões encontram-se homens de cor. Mas a curva de distribuição mostra que o preto é uma exceção em certos setores, ao passo que, em outros, domina, nos trabalhos duros ou sujos, como no trabalho manual não especializado. A questão é saber até que ponto essa situação depende da falta de preparo do preto e em que medida é fruto da vontade do branco (BASTIDE; FERNANDES, 1959, p. 194).

Visando tal investigação, os autores apresentam uma ampla análise das condições que levaram estes atores a determinadas posições. Segundo esta, há uma “vontade manifesta de desanimar o preto na sua busca de empregos importantes”. Sendo assim, depreende-se que o negro ocupa as posições mais sujas, ou pesadas, “que o branco de bom grado lhe deixa”, independentemente do valor pessoal ou da qualificação profissional. (BASTIDE; FERNANDES, 1959, p. 197).

Segundo os autores, as relações entre brancos e negros, muitas vezes, são pacíficas e corteses, porém a tranquilidade desta interação pode ser quebrada, mediante a ameaça de uma concorrência, na qual o negro sempre será o prejudicado. “O preconceito [...] pulveriza-se, atomiza-se numa multiplicidade de relações possíveis entre brancos e pretos. Mas o etnocentrismo aparece cada vez que surge uma possível concorrência entre brancos e pretos [...]” (BASTIDE; FERNANDES, 1959, p. 197-198).

De forma geral, esta obra despertou o interesse destes pesquisadores para as relações raciais. Vale salientar que tal preocupação estava amplamente conectada com a ideia de formação de uma democracia efetiva. As relações raciais, neste contexto, apareciam como um entrave para a realização de um sistema político igualitário. A problematização das relações raciais no Brasil passou a ser um tema frequente entre os teóricos uspianos, mas também uma forma de consolidar a sociologia como disciplina científica.

Segundo Peixoto (2009), Bastide nada sabia sobre o Brasil quando chegou ao país. Embora, tenha feito “discreta” menção aos negros da Bahia em uma de suas obras (*“Éléments de sociologie religieuse”*, 1935), provavelmente baseado nas leituras de obras de Nina Rodrigues. Entretanto, o contato com terras brasileiras fez com que Bastide se interessasse pelas questões nacionais.

Desde seus primeiros momentos brasileiros, procurou Roger Bastide decifrar o enigma de uma sociedade e de uma civilização aparentemente tão europeia à primeira vista, e que era no entanto tão pouco europeia em tantos aspectos; mas logo de início suspeitou das hipóteses que poderia formular baseando-se exclusivamente na bagagem científica que trouxera do Velho Mundo, e voltou-se decidido para os autores brasileiros [...] Raimundo Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Manuel Querino, Oliveira Vianna, e tantos outros. As primeiras hipóteses que Roger Bastide formulou foram concebidas a partir dos conhecimentos adquiridos com a leitura e a análise destes autores, mas tendo também na base [...] as teorias que haviam alimentado as primeiras ideias do jovem professor durante sua formação na França. (QUEIRÓZ, 1975, p. 47).

O pensamento de Roger Bastide foi, portanto, muito influenciado por vários autores nacionais, bem como por alguns eventos, por exemplo, a Semana de 22 e todo o movimento modernista. Em busca de entender as questões encontradas no Brasil, Bastide buscou auxílio de intelectuais como Marcel Mauss, autores da Escola de Chicago, Franz Boas, Lévy-Bruhl, Georges Gurvich, Marcel Griaule, Michel Leiris, entre outros.

A característica principal da sociologia de Roger Bastide reside na integração entre o conhecimento acadêmico e o conhecimento popular (QUEIROZ, 1975; PEIXOTO, 2009; BRAGA, 2000). O interesse do autor pela mística, pelo folclore, pelos rituais etc., o levou rapidamente ao estudo das religiões afro-brasileiras.

O encontro de Bastide com a África no Brasil se deu por conta de sua visita ao Nordeste em 1944. O contato com o candomblé, e a diferença deste para com a umbanda, a estrutura mística africana, as marcas africanas no Brasil, a possessão; a estética afro-brasileira. A análise de Bastide, que compreende as ilhas africanas no Brasil e a relação entre as distintas culturas, é fruto também de seus interlocutores e referenciais, tais como Gilberto Freyre.

Com a “sociologia híbrida e anfíbia” de Freyre, Bastide aprende as articulações entre os níveis micro e macro da análise, a combinação dos pontos de vista sociológico e antropológico, e o domínio de uma narrativa sociológica de valor literário. (PEIXOTO, 2009, p. 193).

Bastide retoma a interpretação de Brasil defendida por Freyre em diversos artigos de jornais e obras, nas quais recupera a noção de “equilíbrio de antagonismos”. A influência do pensamento freyreano, neste autor, está presente em sua tese de doutorado “As religiões africanas no Brasil” (1957), onde Bastide realiza um diálogo entre “Casa-grande & senzala” (1933) e “Sobrados e mucambos” (1936). Entretanto, cabe salientar alguns distanciamentos entre as obras dos dois autores.

Freyre defendia a ideia de que a sociedade brasileira se configurava a partir de uma estrutura dual, mas que tal dualismo não prejudicaria o todo, ao contrário. Por outro lado, Bastide entendia que este dualismo se refletia diretamente na forma de organização social, desestabilizando-a, embora também entendesse que no final tudo se direcionaria a uma harmonização (PEIXOTO, 2009, p. 195).

A perspectiva de Bastide remete à ideia sustentada pelos modernistas acerca do caráter antropofágico da sociedade brasileira. Segundo o autor, o Brasil, principalmente a região nordestina, foi formado segundo a união das peculiaridades de cada uma das três culturas: portuguesa, africana e indígena, bem como na teoria freyreana, mas, por este novo olhar, as tradições não se mantêm “puras”, mas mestiças.

Além de entender as diferenças entre a cultura afro-brasileira e a africana, Bastide torna-se um crítico das relações inter-raciais brasileiras, entendendo que estas são fruto de uma crença da necessidade de branqueamento. O autor percebe a miscigenação como

um recurso utilizado pelos descendentes africanos enquanto ferramenta para ascensão social.

[...] toda demografia está marcada pela mesma política de arianização que domina os aspectos sociais do país, consequência de sua democracia racial. As uniões entre gente de cor diferente [...] encaminham-se para o branqueamento progressivo [...] Duas circunstâncias facilitam, particularmente no Nordeste, a fusão das raças. O desejo da mulher de ter filhos mais claros que ela, [...] pois sabe que é mais fácil ao mulato do que ao negro puro subir na escala social, ser recebido nos salões, ser tratado em pé de igualdade. Esse é o primeiro fator. O segundo, complementar ao primeiro, é a valorização da “moreninha”, isto é, da mulatinha clara. Pode-se dizer que todo folclore amoroso, desde os tempos coloniais, está concentrado em torno desta valorização. (BASTIDE, 1979, p. 69).

Apesar de ver a mestiçagem como uma consequência do processo de branqueamento, apontado como uma das formas de racismo, entendendo aí o lado negativo das oposições brasileiras, Bastide também aponta o lado positivo da mestiçagem cultural, a influência da cultura indígena na culinária e na religião, bem como da cultura africana, que se misturam, criando festas e comemorações que unem as crenças cristãs e africanas.

As duas civilizações, a da cana-de-açúcar com seus engenhos e igrejas barrocas, e as das diversas Áfricas, não contrastam uma com a outra, mas se interpenetram, ou pelo menos se harmonizam. [...] Em lugar de se oporem e de se combaterem, as duas civilizações formam uma espécie de coro dialogado, uma responde à outra. (BASTIDE, 1979, p. 82).

O estudo produzido por Bastide acerca das relações raciais e das religiões afro-brasileiras é referência fundamental para pensar as relações sociais no Brasil.

Cabe também a referência a Florestan Fernandes. No início da década de 1950, o autor foi convidado por Bastide para realizar a pesquisa do Projeto Unesco. Florestan Fernandes assume a cadeira de Bastide em 1954, quando este retorna à França, mas somente oficializará a posse do cargo em março de 1964. Para tal, utiliza o texto “A integração do negro na sociedade de classe” (1964), no qual revela um amadurecimento no seu pensamento acerca da formação do Brasil moderno. Se o analisarmos frente à pesquisa realizada junto com Bastide, é possível reconhecer algumas diferenças.

Situando a problemática do negro na passagem da sociedade escravista para a sociedade de classes, o sociólogo analisa as relações raciais no prisma da dinâmica global da modernização brasileira, acentuada na cidade de São Paulo. A rápida transformação urbana, ocorrida no final do século XIX e no começo do século XX, impossibilitou a inserção do negro e do mulato no estilo urbano de vida, por não possuir recursos para enfrentar a concorrência dos imigrantes. Ou, para acompanhar as suas categorias, a heteronomia presente na “situação de castas” impediu aos negros assimilar as potencialidades oferecidas pela “situação de classes”. Resulta deste processo o “desajustamento estrutural”, a “desorganização social”, típicas da condição dos descendentes dos africanos, relegados a viver um estado de marginalidade social, verdadeiros proscritos das conquistas civilizadas. O preconceito e outras expressões de discriminação exerceram a função de “manter a distância social” e de reproduzir o “isolamento sociocultural”, tendo em vista a preservação das “estruturas sociais arcaicas”. (ARRUDA, 2009, p. 317-318).

Ou seja, para Florestan Fernandes havia um descompasso entre as transformações econômicas e sociais. Embora o país houvesse se modernizado tecnicamente, as relações permaneciam como anteriormente, não haviam acontecido mudanças tangíveis neste aspecto, havia um resquício da sociedade anterior, patriarcal e escravocrata. “Em suma, a expansão urbana, a revolução industrial e a modernização ainda não produziram efeitos bastante profundos para modificar a extrema desigualdade racial que herdamos do passado” (FERNANDES, 1972a, p. 48).

Este “resíduo do antigo regime”, para o autor, desapareceria com o progresso natural da organização social moderna. Segundo Fernandes, no fundo de toda a discussão travada acerca do negro e da integração deste à sociedade brasileira, permanece a ideia do estudo das formas de organização, econômica e social, compatíveis com a modernidade.

A preocupação central na obra de Florestan Fernandes recai sobre a temática da dominação através do olhar do dominado. Após a publicação de “A integração do negro na sociedade de classe”, Fernandes dedicou-se ao estudo do desenvolvimento nacional: da indústria, da economia, etc. – momento no qual formulou o conceito de “capitalismo dependente”. Também foi extremamente preocupado com a forma da racionalidade moderna, tendo escrito diversas obras sobre teoria e métodos de pesquisa.

O olhar de Florestan Fernandes estava sempre voltado àqueles que haviam ocupado o papel de dominados dentro das relações sociais, amparado pela dialética de base marxista. A inserção do negro sempre foi uma questão problemática, segundo o autor. Assim, afirma que o homem negro iria se “aparelhar” de modo tão “imperfeito”

para concorrer uma a vaga no mercado de trabalho que “ainda hoje se sente impotente para disputar “*o trabalho livre da Pátria livre*”. (FERNANDES – grifo do autor, 1972a, p. 47).

Embora a economia liberal tenha contribuído, de certo modo, para um “estilo metropolitano de vida”, aos moldes norte-americanos, o que possibilitou alguma abertura do mercado aos negros, o autor nota que não houve uma efetiva ascensão do negro, enquanto grupo. Sendo assim,

[...] a ordem social competitiva se redefine tanto estrutural quanto dinamicamente. Ela se torna mais *aberta*, na medida em que oferece oportunidades insuspeitas ao “especulador” e ao “aventureiro arrojado”, qualquer que seja a sua extração social ou a sua procedência étnica; porém, revela-se sensivelmente mais fechada, porque o fluxo das oportunidades se concentra nos grupos que possuem posições sólidas na estrutura de poder ou que estão aptos a conquistá-las como seu ponto de partida. (FERNANDES, 2008, p. 137).

Isto ocasiona o que autor considera um “expurgo da ordem social competitiva”. Embora, estejam inseridos na sociedade brasileira, os negros não podem desfrutar dos benefícios desta ordem. O autor aponta, ainda, que a ascensão social não implica em uma eliminação do preconceito. Segundo suas pesquisas, o racismo dificultava a ascensão social, mas “ela pode ocorrer sem que o preconceito e a discriminação desapareçam” (FERNANDES, 1972a, p. 45).

Acerca do discurso da negação do racismo, Florestan Fernandes ponderou que velava atitudes claramente discriminatórias, através de processo pelo qual se nota um preconceito de ter preconceito. Ser racista passa a ser visto como errado, portanto, é negado, mas isso não elimina a discriminação, apenas a esconde, ele chama este mecanismo de “preconceito retroativo”.

Muitos foram os autores que, inspirados pelo pragmatismo e pelo envolvimento de Florestan Fernandes, se dedicaram a pensar as relações raciais no Brasil. Suas teorias foram, em muitos aspectos, essenciais para a compreensão das relações raciais. A perspectiva de Florestan Fernandes, e de seus pupilos, reformulou a teoria social afirmada sobre o negro até então. O véu da democracia racial é levantado, e estes autores apontam claramente as marcas do racismo na sociedade brasileira.

Dentre as obras produzidas por seus alunos, vale citar, “Côr e mobilidade social em Florianópolis” (1960), feita através da parceria firmada entre Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso (CARDOSO; IANNI, 1960). Tal obra marcou o início das

pesquisas acerca do racismo na região sul do país, mais propriamente, acerca da mobilidade através do corte racial nesta região. Ambos os autores foram formados por Florestan Fernandes e mantinham uma perspectiva bem aproximada daquela mantida por este.

Na pesquisa, a reconstrução histórica une-se ao levantamento etnográfico e à obtenção de informações sobre as relações raciais. Esse trabalho traz a marca do estilo de pesquisa “positiva” e do tipo de metodologia predominante na, então, cadeira de Sociologia I, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da USP. Um conteúdo axiologicamente neutro, empiricamente fundado na utilização de dados obtidos pela reconstrução e apreensão de fenômenos, por meio de categorias sociológicas a partir de entrevistas, questionários e tabelas. (RODRIGUES, 2009, p. 393). Uma sociologia absolutamente científica, baseada na empiria, como defendia Florestan Fernandes.

Nesta obra, Ianni e Cardoso (1960) apontam que havia barreiras sociais, que influenciavam nos processos de mobilidade. Não havia uma preocupação em disfarçar o preconceito ou a discriminação racial, de forma que as reminiscências da ordem social escravocrata permanecessem claramente distintas. As funções, cargos e empregos exercidos pela população negra, mantinham-se, praticamente, os mesmos, por se considerar tais ocupações mais adequadas, naturalmente, ao “homem de cor”.

As diferenças, marcadas fenotipicamente, propiciavam uma clara naturalização das relações discriminatórias. Segundo os autores, havia um “sistema de acomodação inter-racial” que mantinha as relações na mesma ordem do período escravocrata. Parte deste resquício social deve-se, para Ianni e Cardoso, à industrialização tardia da região.

As mudanças recentes apenas afetaram as condições nas quais eles prestam, regularmente, os seus serviços. Tornando-se trabalhadores livres e assalariados, nem por isso conseguiram até recentemente, em escala apreciável, novas oportunidades de especialização e classificação social. No presente, a aceleração do ritmo de mudança econômica parece tender a favorecer o aproveitamento mais amplo dos negros no sistema ocupacional da cidade, abrindo, dessa forma, maiores possibilidades de ascensão social. (CARDOSO; IANNI, 1960, p. 120).

Vale salientar que, neste momento, há uma preocupação constante destes autores com a constituição e fortalecimento de uma democracia no país. A questão racial é entendida como um entrave à modernização. O estudo de Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, desenvolvido na região sul, foi o primeiro de outros que estes autores iriam realizar.

A produção acadêmica de Fernando Henrique Cardoso se diferencia da de seu orientador, Florestan Fernandes. Na obra “Capitalismo e escravidão no Brasil meridional” (CARDOSO, 1962), é possível perceber uma mudança no método utilizado pelo autor, do “positivo” para o “materialismo dialético”. Nesta obra, Fernando Henrique Cardoso analisa como foi o processo escravocrata no Brasil e o de abolição, e expõe as consequências deste na sociedade industrializada. Há uma preocupação em relacionar a estrutura econômica com a estrutura social.

Segundo o autor, o discurso empregado pela classe dominante, para efetivar a abolição, intencionava escamotear os reais motivos desta ação:

[...] uma ideologia espúria, que, sob o véu de motivos altruístico alegados, encobria situações de interesse que nada tinham que ver com os propósitos do “humanitarismo” ou com as aspirações dos escravos²⁷. (CARDOSO, 1962, p. 236).

Para Fernando Henrique Cardoso, os motivos que culminaram na abolição estavam relacionados com a busca do desenvolvimento e do apoio internacional. Não há, nesta ação, qualquer preocupação com os interesses dos negros escravizados. Desta forma, a abolição também apareceu não como uma conquista dos negros, mas como uma virtude dos brancos.

Em pouco tempo, a Abolição, em vez de significar uma tentativa de resgatar um compromisso moral dos brancos para com os negros, como queriam os mais autênticos e consequentes abolicionistas, transforma-se em uma pura virtude dos brancos, indiferentes ao povo negro enquanto pessoa ou escravo. (CARDOSO, 1962, p. 238).

Sendo assim, ao analisar a organização social após o fim do período escravocrata, o autor considera que o negro antes deveria se afirmar enquanto indivíduo, e não mais como objeto. Para ele, o negro foi representado socialmente como “homem-tornado-coisa” (CARDOSO, 1962); para tornarem-se homens livres, os negros precisariam “divorciar-se por inteiro da situação na qual se haviam plasmado como *objetos*” (CARDOSO – grifo do autor, 1962, p. 275).

²⁷ Durante a confecção do presente trabalho foi tomado o cuidado de evitar a expressão “escravo”, preferindo o termo “escravizado”. Tal atenção ao texto foi concebida com o intuito de desnaturalizar a posição de escravo e colocá-la como condição, chamando o olhar do leitor para o processo social e histórico que produziu a escravidão. Fernando Henrique Cardoso, contudo, concebeu sua obra distante, historicamente, deste debate e, portanto, saliente que a intenção do autor ao utilizar tal termo não é a de naturalizar tal condição ou escamotear o processo histórico que a produziu.

Segundo Cardoso, para que o homem negro seja, efetivamente, um componente da sociedade brasileira, faz-se necessário que ele se afirme enquanto “outro grupo”. Tal possibilidade é vista pelo autor como um fator indispensável à modernização do país, uma vez que é impossível alcançar o desenvolvimento ainda preso a sistemas de dominação tradicional. Esta problemática será amplamente trabalhada pelo autor em “Empresário industrial e desenvolvimento econômico” (1964), em que aponta a inexistência de uma burguesia nacional como mola do desenvolvimento, em decorrência das relações sociais estabelecidas que permaneceriam estáticas (RODRIGUES, 2009).

A sociologia da Escola Paulista segue um padrão, mas há algumas discontinuidades com relação ao método e ao conteúdo das obras de seus autores. A trajetória acadêmica de Fernando Henrique Cardoso, embora tenha tido início no mesmo momento que a de Octávio Ianni, guarda algumas diferenças.

Octávio Ianni tratou, em suas pesquisas, especialmente os seguintes temas: questão racial, mundo agrário, articulação entre nação e Estado, a cultura, o planejamento econômico-social e a globalização. Todos estes guardam em comum a principal preocupação do autor, as relações existentes entre diversidade e desigualdade. Acerca das pesquisas realizadas pela Unesco, Octávio Ianni considera que

[...] a hipótese mais evidente (confirmada em vários estudos) é de que a Unesco foi inspirada pela ideia de que o Brasil era uma democracia racial. Isso numa época em que o mundo saía de uma guerra em que o racismo era parte intrínseca das batalhas ideológicas e também militares. [...] Impressionados com a tese da democracia racial, os membros da Unesco decidiram fazer estudos para incentivar o esclarecimento do problema.

A hipótese de que o Brasil seria ou era uma democracia racial foi adotada com muito entusiasmo e a proposta era apresentar dados substantivos que comprovassem essa tese. Aliás, vários estudos feitos por norte-americanos e por alguns brasileiros seguiam na mesma direção. Ou seja, de que no Brasil havia preconceito de classe e de que o preconceito racial era apenas um ingrediente do preconceito de classe, tese decorrente de análises oriundas das obras de Gilberto Freyre. E que, inclusive, tem uma raiz no trabalho que Donald Pierson realizou na Bahia. (IANNI, 2004, p. 8-9).

Ianni reforça a ideia de que a questão racial e a econômica dialogam. O autor afirma que as discussões estão mais centradas na questão econômica, como se o fator racial não estivesse sendo considerado na análise de distribuição de renda.

Critica as interpretações sobre a questão racial que veiculam a ideia de predominância no Brasil do preconceito de classe e não de raça, como se fosse um acidente o fato de negros e mulatos concentrarem-se nas classes mais pobres, tanto na cidade como no campo, localizando-se na periferia social e territorial, distribuição que sofre influência direta das condições econômicas, levando à alocação nas posições menos remuneradas do setor terciário, não regidas pelo contrato, sem definição de direitos. (BASTOS, 2009, p. 381).

Em sua tese de doutoramento, “As metamorfoses do escravo” (1962), Ianni investiga a origem da discriminação, portanto, a organização social do antigo regime e as relações de sociabilidade entre brancos e negros. Segundo o autor, houve uma adaptação das relações à nova organização social, porém a assimetria estrutural foi conservada. Sendo assim, todos os traços característicos dos negros, representados em distintas áreas como culinária, religião, danças, falas etc., são vistos como uma “sub-cultura”.

Essa desvalorização põe o negro diante de uma situação dual: manter suas raízes culturais, e ser excluído dos grupos considerados “civilizados”, ou absorver passivamente a “cultura branca” considerada superior, para “integrar-se”. (BASTOS, 2009, p. 382). Para Ianni, este processo foi resultado de uma aceitação da dominação por parte do negro e seria fruto da socialização realizada entre os escravizados. As disputas, e a má interação entre estes, impediram a organização de um movimento forte o suficiente para derrubar o regime. Tal união somente seria possível após o processo de abolição.

A principal consequência disto foi a falta de assistência às populações libertas, uma vez que a liderança da abolição estava nas mãos dos outrora escravagistas. O papel relevante dos movimentos liderados pelos negros, somente se deu após a abolição, segundo o autor.

A perspectiva de Ianni está ligada a interpretações macrosociais, da formação do Estado como uma totalidade e das desigualdades subsequentes. Porém, há, também uma articulação entre o micro e o macro. Em suas produções da década de 1970, “Raças e classes sociais no Brasil” (1972) e “Escravidão e racismo” (1978), o problema é analisado por uma perspectiva mais geral, não somente geográfica, uma vez que sai do Brasil, mas aborda a questão da raça como problema nacional.

Como as manifestações discriminatórias geralmente fazem parte de técnicas de preservação de interesses e privilégios, elas podem ser tomadas, ao nível interpretativo, como elementos que impedem ou dificultam a instauração ou expansão de relações democráticas, obstruindo a circulação de pessoas, segundo a sua competência ou qualificação. (IANNI, 1972, p. 243).

A interpretação de Ianni permite afirmar que o preconceito racial torna-se uma “barreira” ao desenvolvimento da democracia” (IANNI, 1972, p. 244). A presença do preconceito, segundo o autor, é notada a partir da “estrutura de dominação vigente”, através das “condições e possibilidade de mobilidade” (IANNI, 1972, p. 226). Em 1975, ao publicar “Sociologia e sociedade no Brasil”, Ianni analisa a produção acerca da sociedade brasileira. Afirma que muitos estudos focaram a passagem da sociedade escravocrata para a moderna, mas ressalta a complexidade deste momento na narração destes autores. Um segundo momento da pesquisa sociológica havia se aplicado sobre as relações sociais que estas sociedades estabeleciam entre si, “[...] em alguns estudos, a ideologia é focalizada em termos de atitudes e opiniões ou estereótipos de uns sobre os outros” (IANNI, 1975, p. 46).

Ao analisar a posição do negro no mercado de trabalho, após o processo de integração, Ianni assume uma postura crítica e afirma que as diferenças nas condições de vida dos trabalhadores brancos e negros residem na diferença racial.

O operário negro sabe que, na perspectiva do burguês, ou seu capataz na fábrica, para ser considerado igual a um operário branco, ele precisa ser melhor do que o branco [...] A verdade é que a condição racial é, no Brasil, uma dimensão básica na situação de classe, em especial quando se trata do negro, mulato e índio de alguma forma inseridos em relações capitalistas de produção. (IANNI, 1975, p. 47).

A partir dos estudos acerca da relação entre manifestações culturais e o Estado-nação, Ianni percebe a influência que a organização política pode ter sobre a questão social. Segundo o autor, a possibilidade de uma maior tolerância entre brancos e negros somente seria possível em um regime, de fato, democrático.

Coloco a seguinte interrogação: como é possível afirmar e reafirmar a democracia racial num país em que as experiências de democracia política são precárias e que a democracia social, se existe, é incipiente? Isso é minimamente uma contradição, um paradoxo num país oriundo da escravatura, autocrático, com ciclos de autoritarismos e muito acentuados. (IANNI, 2004, p. 14)

Ianni retorna à questão da diversidade ao dedicar-se ao desenvolvimento. Assinala as distintas regiões nacionais a partir das diferenças sociais e culturais. Enquanto o Estado pretendia uma nação homogênea, uma vez que entendia que determinadas regiões

apresentavam estagnação do desenvolvimento, Ianni mantinha uma perspectiva distinta. No final da segunda metade da década de 1970 o tema mais recorrente nas suas pesquisas de foi o da globalização.

A tese desenvolvida pelo autor em suas últimas produções teve como tema, a “racialização do mundo”.

A racialização do mundo está em curso. Numa reflexão sobre a questão racial no Brasil somos obrigados a reconhecer que, simultaneamente, está havendo algo de diferentes gradações em muitas partes do mundo e que esses surtos de diferentes manifestações de racismo e intolerância estão imbricados com a dinâmica da sociedade. (IANNI, 2004, p. 18).

Tal racialização, segundo Ianni, impediria a ascensão do regime democrático em muitos países devido à disputa pelo poder e pelas posições. A problemática racial ultrapassa as fronteiras políticas, sociais e culturais.

Ainda que prevaleçam muitas das suas características nacionais, surgiram outras de âmbito regional e mundial. Mais do que isso, as suas características nacionais mudam de significado, na medida em que estão sendo crescentemente influenciadas pelas relações, processos e estruturas que se desenvolvem em escala mundial. (IANNI, 1996, p. 8).

As questões da diversidade e da globalização fundamentaram as últimas pesquisas do autor. As marcas se tornavam estigma através de um processo social. Ianni passa a compreender as relações com a diferença em um plano internacional.

São interpretações que realizam a mágica de eleger o eurocentrismo, a ocidentalidade, o arianismo, a civilização judaico-cristã ou o capitalismo como parâmetro da história universal: selvagens, bárbaros e civilizados, subdesenvolvidos e desenvolvidos, agrários e industrializados, arcaicos e modernos, periféricos e centrais, ocidentais e orientais, históricos e sem história. (IANNI, 1996, p. 20)

Claramente, tais interpretações estão inseridas dentro de um contexto de disputa de poder e de legitimidade. É possível compreendermos como tais relações são questionadas pelas comunidades em diáspora ao refletirmos, justamente, acerca de como elas são interpretadas e percebidas por estas populações.

Contudo, antes de adentrarmos nas narrativas das populações em diáspora, cabe observarmos o que alguns intelectuais têm produzido sobre a comunidade negra no Brasil mais recentemente.

3.3 A insurreição constante e o movimento negro

A busca por direitos das populações marginalizadas, excluídas e discriminadas, é uma busca pela igualdade. Neste sentido, pode-se compreender este conceito jurídico a partir de dois fundamentos, o da “igualdade formal” e o da “igualdade material” ou “substancial”. No primeiro a igualdade é estabelecida perante a lei, ou seja, não há distinção entre os indivíduos, e o legislador assume um papel “neutro”.

Tal igualdade formal, todavia, sob seus paradigmas liberais clássicos, findou por elevar a neutralidade estatal ao limite, por não mais trazer a efetivação dessa igualdade, já que se baseava, quando bem implementada, na igualdade de oportunidades mas deixava subsistir uma profunda desigualdade de condições para a disputa de tais oportunidades. (SANTOS, 2005, p. 22).

Diante de tal incapacidade, perante determinadas demandas, surgiu o conceito de “igualdade material” ou “substancial” que conserva um caráter compensatório, “[...] com uma legislação e um posicionamento jurisprudencial na defesa da parte da relação socialmente mais debilitada” (SANTOS, 2005, p. 22-23). Este modelo foi aplicado no Brasil, ainda no governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), através das ações afirmativas.

Tal medida foi possível devido à quebra do paradigma da democracia racial, nos estudos especializados. Como exposto anteriormente, os pensadores brasileiros concluíram que, embora haja uma convivência cordial entre os indivíduos, tal atitude não se concretiza nas ações e oportunidades. Ou seja, há a intimidade e a aceitação, mas esta obedece a uma hierarquia na qual a religião, os costumes, a aparência e outras características do grupo negro, permanecem hierarquicamente inferiorizados.

Neste sentido, o tratamento uniforme dos indivíduos poderia, não somente perpetuar a discriminação, mas também agravá-la. As mudanças sociais e o avanço democrático devem ser acompanhados de uma preocupação em oferecer oportunidades iguais, respeitando a diversidade individual e coletiva, mas também de restabelecer a igualdade do ponto de partida (HABERMAS, 2002).

As políticas de ação afirmativa fazem com que haja um tratamento diferenciado a uma parcela da população, visando criar, no futuro, condições igualitárias. O grupo beneficiado por tais ações é composto por aqueles historicamente injustiçados e discriminados. É impossível apagar de nossa história as injustiças cometidas contra a parcela negra da população. O maior benefício que tais ações trazem é coletivo. Neste sentido, os direitos coletivos se sobrepõem aos individuais e o grupo ganha força.

Dentre outras medidas, também merece destaque a criação da SEPPIR. Esta foi realizada através da Medida Provisória nº111, de 21 de março de 2003, convertida na lei 10678²⁸. Tem por função articular políticas que visam a promoção da igualdade racial, o acompanhamento da eficiência e do andamento de projetos e ações, nacionais e internacionais, voltadas à população negra, a execução e avaliação do Programa Nacional de Ações Afirmativas etc. Tais ações fortaleceram a identidade negra e aumentaram as denúncias de racismo, tornado crime a partir da lei 7716/89 e do artigo 140, §3º do Código Penal.

As mudanças sociais, políticas e econômicas descritas, conciliadas com o fortalecimento do movimento social negro, não fizeram com que a discriminação se extinguisse, porém evidenciaram o preconceito, encoberto pelas relações “cordiais” e pelo processo de mestiçagem. Diante desta nova ordem, o racismo permanece nas relações cotidianas, gerando uma série de novos temas para os teóricos contemporâneos.

Em “Significado do Protesto Negro”, Florestan Fernandes faz breve análise das obras produzidas na década de 1940,

Para mim, e talvez para o professor Roger Bastide, a prática social transformadora não devia se encerrar no plano legal. [...] Desde que descobri o que se ocultava por trás do “emparedamento do negro” (expressão usada pelos líderes dos movimentos sociais), os meus sonhos iam na direção de uma rebelião consciente e organizada dos negros, que detonasse uma transformação democrática e igualitária da nossa ordem social. [...] O negro surgia como um símbolo, uma esperança e o teste do que deveria ser uma democracia como fusão de igualdade com liberdade. (FERNANDES, 1989, p. 8).

²⁸Tal data remete ao Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, designado pela ONU, em homenagem às vítimas do massacre Shaperville Ocorrido em 21 de março de 1960, durante o regime de *apartheid*, em Johannesburgo, na África do Sul, quando 20 mil pessoas protestavam pacificamente contra a Lei do Passe, que obrigava os negros a portarem um cartão indicativo dos lugares nos quais poderiam circular, e a polícia atirou contra a multidão, deixando 69 mortos e 186 feridos.

A questão da classe, naquele momento, estava presa à da raça. Embora os autores enfatizassem que o preconceito de cor existia, independente da questão econômica, os temas de raça e classe social tiveram, ao longo do pensamento intelectual brasileiro, uma relação muito próxima. Foram vinculados de tal forma que se tornaram dependentes, e não era permitido falar de um sem tocar no outro.

A partir do pensamento destes autores, do projeto UNESCO e seus pupilos, e do fortalecimento do movimento negro – que permitiu um maior destaque ao discurso deste agente histórico, corroborado pelas leis e direitos conquistados –, alguns temas retornaram ao discurso acadêmico, além de outros que foram inseridos. Acerca da classe social, a obra de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, “Classes, raças e democracia” (2002), traz uma perspectiva inovadora e um conceito fundamental para pensar a relação inter-racial no contexto brasileiro. A primeira medida, adotada pelo autor, é repensar os conceitos de classe e “raça” no contexto brasileiro.

Guimarães (2002) defende o uso do termo “raça” como noção, e analisa a relação inter-racial a partir do que denomina “insulto racial”, segundo o autor um ritual cruel realizado cotidianamente. A ideia de “insulto racial” surge como uma forma de institucionalização da inferiorização. Para o autor, o negro ocuparia uma posição específica na sociedade brasileira; a situação econômica, unida à questão racial, produziria uma classe diferenciada, uma terceira classe, quebrando a dicotomia marxista. Uma classe inferior a qualquer outra. Assim, atualiza o debate a partir da apropriação do discurso negro fortalecido.

Tratar da “questão racial”, no Brasil, significa enfrentar o tema da própria identidade nacional. A particularidade brasileira, neste caso, está em pensar-se a si mesmo, considerando que o outro está em nós (SCHWARCZ, 1999).

Neste sentido, Lilia Schwarcz realizou diversas pesquisas, nas quais procurou sistematizar estudos e compreender a trajetória do debate racial, sendo importante destacar uma questão fundamental: a identidade. Segundo a autora, a identidade pode ser entendida enquanto um “construto social”.

No entanto, nem tão arbitrário é o movimento de elaboração dos símbolos. Ou seja, a primeira condição é a utilização de símbolos inteligíveis e disponíveis sem os quais se torna vazia e inócua sua própria vigência. A identidade não pode ser assim definida apenas como um fenômeno aleatório da mais pura imposição externa. Se a identidade se presta a manipulação; se faz na cultura e na história uma certa

seleção, sua organização não se dá no vazio. (SCHWARCZ, 1999, p. 298).

No que diz respeito à identidade negra, e a construção da imagem sobre este agente histórico no pensamento nacional, Schwarcz apresenta uma complexa dualidade. Se, por um lado, o mito da democracia racial permanece intacto no pensamento social, por outro, a teoria de Fernandes ganha maior destaque e a questão do racismo velado se engrandece. A ampla utilização das pesquisas pelos grupos de resistência negra e pelos projetos governamentais demonstra como tal perspectiva não ficou presa aos cânones acadêmicos e tomou o espaço público.

Embora a quebra do mito de uma democracia racial no Brasil tenha sido um dos mais importantes objetivos dos teóricos nacionais após 1950, as teorias coexistem atualmente. Schwarcz, com apoio em Lévi-Strauss, salienta que o mito “se extenua sem por isso desaparecer” (LÉVI-STRAUSS apud SCHWARCZ, 1999, p. 308).

Ou seja, a oportunidade do mito se mantém, para além de sua desconstrução racional, o que faz com que, mesmo reconhecendo a existência do preconceito, no Brasil, a ideia de harmonia racial se imponha aos dados e à própria consciência da discriminação. (SCHWARCZ, 1999, p. 309).

O racismo brasileiro é considerado mais brando que o existente em outros países. Desta forma, a delação do racismo aumenta, ao passo que a negação do mesmo se fortalece, segundo a autora. O grande desafio aos acadêmicos passa a ser, não mais a crítica ao mito, mas explicar a permanência do mesmo.

Segundo Schwarcz (1993, p. 246), a constituição da sociedade brasileira foi marcada pelos vínculos pessoais, que enfraqueciam as delimitações entre o público e o privado. Tal perspectiva está baseada nas teorias de Sérgio Buarque de Holanda, Antonio Cândido e Roberto DaMatta acerca do “homem cordial”²⁹ e da “dialética da malandragem”. Nestas análises, voltadas à conduta do brasileiro, os autores demonstram que, embora, haja uma aceitação das leis, estas se tornam apenas um código “distante” e destituído de sentido (CÂNDIDO, 1970; DAMATTA, 1997; HOLANDA, 1995).

Em síntese, para Schwarcz, há no Brasil uma dualidade entre a aceitação do outro e o racismo. A aceitação e espetacularização de um país mestiço, em crenças e costumes,

²⁹ termo cunhado por Ribeiro Couto

e o racismo velado, diluído e preservado na esfera privada, “[...] de uma hierarquia arraigada na intimidade” (SCHWARCZ, 1999, p. 312).

A particularidade do racismo à brasileira, demonstrada por Schwarcz, permite uma reflexão diferenciada destas relações no país. Embora, diante de um novo contexto, mais globalizado, seja possível realizar uma análise total (MUNANGA, 2009), a questão do negro no Brasil, articulada à da identidade nacional e da mestiçagem, ganha destaque. Sendo assim, o debate acerca da identidade, com mais força, integra as discussões acerca do negro e das relações raciais.

Kabengele Munanga (2004) afirma que a identidade nacional brasileira cria uma dificuldade de articulação do movimento negro no país. Tal efeito é resultado da mestiçagem que, segundo o autor, não passa de um processo de branqueamento que nada tem a ver com a tolerância, mas ao contrário.

Apesar de algumas conquistas, simbólicas e concretas, como, por exemplo, o reconhecimento oficial de Zumbi dos Palmares como herói nacional, “herói negro dos brasileiros”, os movimentos negros ainda não conseguiram mobilizar todas as suas bases populares e inculcar-lhes o sentimento de uma identidade coletiva, sem a qual não haverá uma verdadeira consciência de luta (MUNANGA, 2004, p. 15).

A ideologia da elite brasileira, nos séculos XIX e XX, caracterizada pelo ideário do branqueamento, introduziu uma divisão entre negros e mestiços, alienando “[...] o processo de identidade de ambos” (MUNANGA, 2004, p. 15).

A integração racial e cultural no Brasil se deteve, precipuamente, em escamotear as diferenças e construir uma nação única; entretanto, a forma pela qual se transformaria tamanha multiplicidade em unicidade era o desafio. O branqueamento e a identificação do mestiço como um símbolo nacional colaboraram na resolução do problema.

Segundo Munanga (2004, p. 115), em concordância pontual com Darcy Ribeiro, a miscigenação pode ser interpretada como uma forma de “racismo assimilacionista”. Tal fenômeno se dá porque a variedade na gradação de cores, em um racismo à brasileira, no qual os traços fenotípicos determinam a raça, dificulta a solidariedade, a identificação e, conseqüentemente, a contestação da ordem instaurada. No Brasil, há uma midiática aceitação e valorização da diversidade cultural, das heranças africanas, indígenas e europeias, porém o mesmo não ocorre com os descendentes que são “tolerados” e encaixados em um processo que os clareia e os torna mais “aceitáveis”.

Essa integração das diversidades ou pluralidades culturais é o que caracterizaria, a meu ver, o assimilacionismo brasileiro e faz com que a chamada cultura nacional, feita de colcha de retalhos e não de síntese, não impeça a produção cultural das minorias étnicas, mas apenas consiga inibir a expressão política dessas enquanto oposição dentro do contexto nacional. (MUNANGA, 2004, p. 118).

Vale ressaltar que as mudanças políticas ocorridas afetaram os debates acerca da questão racial. Munanga (2006) afirma que não há, no Brasil, uma discriminação “oficial”, uma vez que a própria constituição não admite qualquer tipo de exclusão, mas a discriminação permanece “[...] de maneira informal e velada” (2006, p. 184).

Tal contexto permite a compreensão de que “[...] só a legislação não basta. É claro que ela é importantíssima, mas é necessário que seja acompanhada de políticas efetivas de combate à discriminação racial e de um processo de reeducação da nossa sociedade frente às diferenças” (MUNANGA, 2006, p. 185).

Embora haja um reconhecimento da existência de ações afirmativas brasileiras, Munanga (2009) entende que mais coisas podem ser feitas, mediante a união dos agentes sociais que partilham as consequências da discriminação. O autor traz ao debate não apenas o caso brasileiro, e os problemas promovidos pela valorização da miscigenação e do branqueamento, mas também o problema da atualidade diaspórica. A “negritude”, nome atribuído por Munanga (2009) à identidade negra, estaria além das fronteiras e da cor.

Apesar de reconhecer que o movimento da “negritude” tem sua base em uma elite intelectual negra, o autor revela que o movimento tem se expandido para todos. No Brasil, a “negritude” engloba, além dos negros, a gama de mestiços que partilham as mesmas baixas condições de vida, integram religiões afro-brasileiras ou sofrem qualquer tipo de discriminação devido a sua descendência negra. Dentre os fatores que estimulam o vínculo entre os ativistas está a baixa “condição de vida” da população negra. É sobre este tema que Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva se deterão.

Segundo Hasenbalg (2005 [1979], p. 85), os pesquisadores do projeto UNESCO no Brasil, compreendiam que, apesar da abolição, uma “inércia histórica” perpetuaria as relações tradicionais, inter-raciais. Portanto, o racismo se manifestaria como um resíduo de uma sociedade “arcaica” e, a partir do desenvolvimento político e tecnológico, tenderia a desaparecer. Há, aqui, clara referência à escola paulista de sociologia vista no item anterior, onde os autores entendiam o racismo brasileiro como uma “consequência” do período escravocrata.

O autor salienta que a discriminação e o preconceito não se extinguiram após a abolição, e sim adquiriram uma nova função na renovada estrutura. As manifestações racistas do grupo dominante “[...] não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos” (HASENBALG, 2005 [1979], p. 85).

Segundo Hasenbalg (2005 [1979], p. 87), houve na sociedade brasileira uma “subordinação aquiescente dos negros”, e a organização de um movimento militante em defesa dos direitos desta população iria levar ao fim tal postura. Embora haja uma concordância com relação à importância do movimento negro, há uma clara distinção da perspectiva deste autor em relação à de Munanga (2006)³⁰.

Para Hasenbalg (2005 [1979], p. 234-235), três fatores mantiveram a discriminação em voga na sociedade atual. O primeiro seria a crença de que os “não brancos”³¹ deveriam experimentar uma mobilidade social ascendente, o segundo está no simbolismo do sincretismo social, e o terceiro, “última *ratio* da dominação”, reside na repressão, que toda a população de baixa renda sofre. “Discriminação e desigualdades raciais no Brasil”, cuja primeira publicação data de 1979, é uma obra emblemática, pela profundidade do estudo realizado acerca da relação entre discriminação e desigualdade social de corte racial.

Em tal obra, Hasenbalg afirma a existência do racismo como um dos fatores capazes de causar as diferenças na esfera econômica e social, no acesso à educação, e nas limitações da mobilidade. Outro dado importante nesta obra é a percepção de “estereótipos culturais” e “representações negativas” que levam à restrição de “aspirações e motivações” dos “não brancos”.

As disparidades raciais, segundo o autor, não apenas existem como são preservadas, dentro de um quadro social perverso, que inviabiliza a ascensão coletiva da população negra. Para Hasenbalg, o nó górdio da questão é a educação. Em “Tendências da desigualdade educacional no Brasil”, de 2000, o autor, em parceria com Nelson do Valle e Silva, apresenta uma análise da distinção no grau e qualidade da educação dada a brancos e “não brancos”. Neste sentido, Hasenbalg (2006) corrobora a importância das

³⁰ Munanga defende a existência de uma resistência coletiva e uma insubordinação, que apenas pôde ser contida por uma estrutura, baseado na força e na desunião, promovida pelos escravagistas que se preocupavam em separar etnias e desorganizar ordens internas.

³¹ Será mantida neste trabalho a mesma expressão utilizada pelo autor para evitar erros de interpretação.

cotas raciais, e ações afirmativas que facilitem o acesso de não brancos às universidades. Para o autor, a educação deficitária cria uma lacuna na formação desta parcela da população, impossibilitando que os atores contribuam para o desenvolvimento da sociedade.

Na obra supracitada, os autores, embora reconheçam o grave quadro em que se encontra a educação nacional, percebem o avanço que a mesma obteve nas últimas décadas. Ainda assim, destaca-se na análise destes a extrema desigualdade existente entre as regiões do Brasil, sendo a região Nordeste a mais deficitária. Considera que a região Nordeste é onde se concentra a maior parte da população negra nacional, devido à vinda dos imigrantes no período pós-escravocrata para as regiões Sul e Sudeste, e que a maior parte da população negra permanece nas faixas de renda mais baixas (HASENBALG, 2006).

Em “Cor, educação e casamento” (2009), Nelson do Valle e Silva, em parceria com Carlos Antônio Costa Ribeiro, afirma que, embora, haja uma diferença clara na sociedade brasileira com relação à escolaridade, renda e distribuição espacial, na qual os “pardos” partilham as mesmas posições que os “pretos”, com relação ao matrimônio este quadro é alterado: os “pardos” se encontram relativamente mais próximos dos brancos.

Esses padrões de casamento inter-racial favorecem o aumento da miscigenação e sugerem que as relações raciais no Brasil se caracterizam por uma crescente fluidez ou abertura à aceitação dos diferentes grupos de cor na esfera dos relacionamentos sociais ou de sociabilidade. (RIBEIRO; SILVA, 2009, p. 7-8).

Para os autores, o matrimônio inter-racial permite que, ao menos na esfera da sociabilidade, haja uma aceitação. Contudo, isto ocorre apenas na relação entre “pardos” e brancos, e exclui os “pretos”. Tal proximidade contribui, em contrapartida, para o problema do branqueamento apontado por Munanga (2006).

Em “Mobilidade social no Brasil”, em parceria com José Pastore, Nelson do Valle e Silva ressalta a influência da cor no acesso à mobilidade, em grande parte devido à disparidade educacional (VALE E SILVA; PASTORE, 2000, p. 96). Ao analisar os dados, os autores percebem que a sociedade brasileira passou por momentos de intensa mobilidade³², nos quais os negros migravam com maior frequência.

³² Como a década de 1920 – com o movimento de urbanização, devido ao aumento da produção de energia e à industrialização incipiente; a crise de 1929 – que fortaleceu a indústria nacional; a II Guerra Mundial.

Em “Análise dos processos de mobilidade social no Brasil no último século” (2001), Nelson do Valle e Silva demonstra que a maior parte da população teve uma ascensão irrisória, enquanto uma minoria ascendeu consideravelmente. Segundo o autor, a mobilidade continua intensa e a desigualdade permanece como um elemento fundamental.

Hasenbalg e Valle e Silva analisam a sociedade brasileira através de dados, obtidos pelo IBGE e PNAD. Segundo Hasenbalg (2006), estes proporcionam maior objetividade, pois a autoclassificação quanto à cor, no país, é mais difícil de determinar. Segundo ambos os autores, por ela tem destaque a categorização morena.

Como observa Silva (1999a, p. 87), referindo-se a autores que já tinham estudado esse tema: “De fato, o termo moreno parece aplicável no Brasil a qualquer tipo físico, com exceção das pessoas loiras, ruivas ou pretas de cabelos encaracolados”.

Na categoria ‘moreno’ pode estar a clave (ou chave) para desvendar o sistema de identidades raciais e outros aspectos importantes das relações raciais no Brasil, mas ela é totalmente inapropriada para se registrar a característica demográfica *cor da pele*. (HASENBALG – grifo do autor, 2006, p. 265).

Ao mesmo tempo em que justifica a utilização de dados, nas pesquisas supracitadas, Hasenbalg salienta a importância em torno do “moreno” para pensar as identidades raciais. Tal preocupação vai ao encontro daquela apresentada por Munanga (2009); entretanto, este debate não é a preocupação central do primeiro.

A questão da autoclassificação, segundo Hasenbalg e Valle e Silva, está atrelada, intensamente, ao efeito de embranquecimento, proporcionado pelo dinheiro. Neste sentido, trazem ao debate a questão anteriormente trabalhada por Oracy Nogueira (1998; 1985[1954]), acerca da relação entre ascensão social e raça. Para Valle e Silva (1999) o dinheiro não somente compra o *status* de branco ao negro, como também a pobreza escurece a pele. Para Hasenbalg (p. 265, 2006), a razão disto reside na “natureza social do cálculo da identidade racial brasileira”.

Todas estas análises agregam um dado importante para nosso propósito. Podemos perceber que, no pensamento brasileiro, há quatro momentos importantes a serem destacados. O primeiro, no qual Nina Rodrigues traz a questão da diferença, através da ideia de “raça”, quebrando o paradigma de uma humanidade homogênea, ainda que hierarquizando-a. O segundo, onde Freyre rompe com a ideia de hierarquia e diferença,

assumindo uma postura em defesa da harmonia racial. O terceiro, formado a partir da escola histórica da USP, que resgata a diferença e a delimita em uma estrutura marxista (dominadores e dominados). O quarto, no qual a identidade toma o lugar da “raça”, e a diferença se delimita em categorias legitimadas pelo Estado.

Veremos no capítulo seguinte, como uma parte destas populações discriminadas lidam com este debate na contemporaneidade.

4 AS VOZES INSURGENTES: ECOS DO PASSADO

No capítulo anterior foi possível perceber que as categorias hierarquizadas – entre brancos e negros – permaneceram nas narrativas históricas e no imaginário social. As críticas políticas e sociais feitas a tal classificação inibem a discriminação direta, mas poucos efeitos despertam no preconceito enraizado nas relações cotidianas. A imagem do negro, sempre associada a coisas erradas, transgredidas, mal feitas, e à criminalidade, continua viva.

A valorização de aspectos da “cultura negra”, como a capoeira, o samba, a culinária etc. que inundam os estereótipos construídos sobre a identidade nacional, não indica o fim do preconceito. Tais atos podem ser esclarecidos pelo que Bourdieu denomina de “estratégias de condescendência”, uma negação simbólica da relação hierárquica.

Uma tal estratégia é possível em todos os casos em que o desvio objetivo entre as pessoas em presença (ou seja, entre as suas propriedades sociais) é suficientemente conhecido e reconhecido por todos (e, em especial, por aqueles que estão implicados, como agentes ou como espectadores, na interação), para que a negação simbólica da hierarquia (aquela que consiste em, por exemplo, mostrar-se “simples”) permita acumular os lucros ligados à hierarquia inatingida e aqueles que a negação completamente simbólica desta hierarquia concede, a começar pelo esforço da hierarquia que o reconhecimento concedido à maneira de utilizar a relação hierárquica implica. (BOURDIEU, 1998, p. 56).

Desta forma, compreende-se que tais ações nunca tiveram por finalidade excluir o racismo da sociedade brasileira, mas o esconder e fortalecer a imagem de um país tolerante, sem contudo, quebrar a hierarquia. Para entender as consequências desta forma de sujeição, cabem breves considerações sobre os valores dos signos da linguagem em uma economia simbólica, como proposto por Bourdieu (1983). Segundo este autor, as ciências sociais devem olhar a linguística mediante o deslocamento de alguns conceitos,

[...] substituindo: a noção de *gramaticalidade* pela de *aceitabilidade* ou, se quisermos, a noção de língua pela noção de língua legítima; as *relações de comunicação* (ou de interação simbólica) pelas *relações de força simbólica* e, ao mesmo tempo, a questão do *sentido* do discurso pela questão do *valor* e do poder do discurso; enfim e correlativamente, a competência propriamente linguística pelo *capital simbólico*,

inseparável da posição de locutor na estrutura social. (BOURDIEU – grifo do autor, 1983, p.157).

O fato destas ações de valorização da herança negra serem apoiadas por grandes veículos midiáticos fortalece, no imaginário nacional, a representação da luta contra o racismo e a constituição de uma sociedade livre deste incomodo. É importante destacar, ainda, que tal valorização não ocorre de forma permanente. Há certa espetacularização destas características configuradas como exóticas.

Certamente, qualquer estudo que se pretende nas ciências humanas não deve descartar o papel da história na construção das problemáticas analisadas e de seus efeitos. Assim, é imprescindível percebermos a importância que esta desempenhou na elaboração da imagem atual do negro para os outros e para si.

Segundo Peter Burke (2012, p. 17), a história e a teoria social, especialmente a sociologia e a antropologia social, promovem um “diálogo de surdos”, parafraseando Fernand Braudel. A razão deste distanciamento está historicamente explicada, bem como sua necessidade de reaproximação. Neste sentido, o autor irá traçar os desencontros destas áreas de conhecimento e apontar a necessidade da história social. Não aprofundaremos esta discussão neste momento. O importante aqui é compreendermos a necessidade da história para entender os processos de identificação.

Identidade coletiva, assim como etnicidade, é um conceito que ganhou importância na última geração, tanto no mundo acadêmico como quanto na política. A formação da identidade nacional, em particular, estimulou vários importantes trabalhos desenvolvidos recentemente. [...] O poder da memória, da imaginação e dos símbolos na construção de comunidades está sendo cada vez mais ressaltado. (BURKE, 2012, p. 95).

Os conflitos que surgem em torno da identidade e da diferença são, segundo o autor, resultado do ressurgimento de velhas questões promovido pelas mudanças de um mundo cada vez mais conectado e atravessado por diferentes perspectivas. Valores de um grupo passam a se confrontar com imagens construídas por outros etc.

A história é um fator central para compreendermos as relações contemporâneas, todavia é preciso entendê-la para além dos discursos oficiais. Tais versões históricas são descritas a partir das verdades selecionadas por aqueles que detêm o poder. Se cada discurso traz em si um valor frente a um mercado linguístico, entende-se que os textos históricos não estão isentos desta prerrogativa; assim, a seleção de determinado ponto de

vista não se dá ao acaso. Trata-se de uma disputa de poder e da manutenção de posições dentro desse mercado.

A história oficial, contudo, não pode privar os grupos sociais de manterem suas próprias memórias, ainda que sejam ocultadas e não reconhecidas. Alguns historiadores têm procurado recontar a história pela perspectiva dos dominados. É o caso dos “novos historiadores”, um grupo de israelenses que estão reconstruindo a história de seu país a partir de documentos históricos que tinham sido excluídos da “história oficial”³³. Algo similar também se aplica ao historiador brasileiro João José Reis que se dedicou ao estudo da história da escravidão no século XIX. Outro elemento que contesta historiografia legitimada é a memória.

Segundo Maurice Halbwachs (2006), a memória, mesmo individual, é uma construção coletiva. Ou seja, ainda que se trate de uma recordação que não se produz por questões coletivas, ela está envolta em aspectos sociais que registram uma memória em detrimento de outras.

A rememoração pessoal está situada na encruzilhada das redes de solidariedades múltiplas em que estamos envolvidos. Nada escapa à trama sincrônica da existência social *atual*, é da combinação desses diversos elementos que pode emergir aquela forma que chamamos lembrança, porque a traduzimos em uma linguagem. (HALBWACHS, 2006, p. 12).

Assim, podemos afirmar que a consciência não é solitária e que não é o indivíduo, tampouco a sociedade, como entidade metafísica, que constrói a memória, ela é um construto coletivo. Os aspectos de nossas lembranças estão vinculados às nossas relações interpessoais.

A memória é uma característica importante do ser humano, pois resulta de um desenvolvimento específico do cérebro que, segundo alguns antropólogos, está amplamente conectado à cultura. Para Edgar Morin (1975), o cérebro, no processo de evolução humana, é ontogenético e filogenético. Ou seja, a complexificação sociocultural instiga o emprego de aptidões cerebrais e as mutações causadas por estas são exploradas pela complexificação sociocultural. Morin defende uma antropologia em diálogo com outras ciências, interrompendo o distanciamento criado entre o homem e a natureza, a

³³ Dentre estes podemos citar: Benny Morris, Ilan Pappé, Avi Shlaim, Tom Segev, Hillel, Cohen e, até mesmo, Simha Flapan.

cultura e a biologia. Assim, a memória também se alicerça em questões socioculturais que são importantes. Uma vida ativa e o convívio com mais pessoas faz com que a memória seja exercitada, mantida e ativada com maior recorrência. A oralidade estimula o desenvolvimento da memória, que produz novas “aptidões” exploradas pela cultura. Isto explica a importância da tradição oral para a manutenção da memória. No Brasil, o candomblé é um relevante exemplo desta manutenção da memória de grupos negros.

4.1 Religiosidade e identidade

A memória é fundamental para a compreensão do candomblé, não apenas como lugar de resistência e afirmação, mas para entender as crenças e as obrigações do povo de santo. Toda a organização desta religião é elaborada em torno de mitos e ritos transmitidos de geração a geração pela oralidade. Ainda que, atualmente, muitas coisas sejam registradas pela escrita, seja por pesquisadores ou pelos próprios frequentadores, há importantes aspectos que se mantêm em segredo e só podem ser revelados pelas lideranças religiosas.

A ignorância em relação a esta diferenciação faz com que o candomblé muitas vezes não seja reconhecido enquanto uma religião. Em maio de 2014, o juiz da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, Eugênio Rosa de Araújo, desconsiderou o candomblé e a umbanda como religiões, apontando duas razões: 1. não havia uma escritura sagrada como fundamento; 2. não havia uma só divindade suprema e uma organização hierárquica. Classificou ambas como cultos. Embora tenha reconsiderado a decisão, sua primeira resolução demonstra um pensamento comum entre os não adeptos da religião. Uma perspectiva cerceada pela ignorância e pelo preconceito.

O Brasil se firmou a partir de povos e etnias diferentes, com signos e tradições conflitantes. A escrita era uma forma de transmissão de conhecimento usada por poucos. Segundo o censo de 2010 feito pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), a taxa de analfabetismo no país é de 9,6%, um número elevado se considerarmos o esforço dispensado pelas instituições para promover a alfabetização. Mas isto demonstra, sobretudo, como o país se constitui pela tradição oral e como ela ainda está marcada no cotidiano.

O candomblé é uma religião brasileira em muitos aspectos, a oralidade é um dos traços que comprova tal afirmação. Apesar de sua importância cultural e histórica, ainda é alvo de muitas ações racistas e discriminatórias, especialmente por parte de outras

religiões. Ainda assim, o candomblé fascina estrangeiros e brasileiros pela sua peculiaridade e pela força da memória africana em seu cotidiano. Muitos pesquisadores extasiados com estes aspectos dedicaram numerosos estudos a esta religiosidade. Dentre eles, cabe lembrar Roger Bastide.

A influência dos modernistas em Bastide é notável. Os modernistas buscavam o exótico dentro do comum, perseguiram o “outro” no Brasil. Como estrangeiro, o autor percebe, na mestiçagem, a resistência. Tais temas serão sempre correlatos para ele. Embora considere que há uma preponderância ocidental (branca) nas relações de influência, na religião este híbrido oferece uma perspectiva inusitada.

As religiões afro-brasileiras talvez sejam as únicas manifestações culturais capazes de inverter o sentido de acomodação das camadas que compõem a totalidade sincrética: aí a contribuição negra é a base, o solo fundamental. (PEIXOTO, 1998, p. 71).

Para o autor, a religião se relaciona com a sociedade por uma via de mão dupla, ela é um produto da vida social, ao mesmo tempo em que age sobre a vida coletiva e transforma os destinos da sociedade. Ela se configura como resistência, pois se trata de uma transmissão de valores tradicionais, através de aspectos culturais ilegíveis aos brancos.

Bastide defende o candomblé como a representação máxima da África no Brasil. Percebe no sincretismo um ato de resistência e de luta contra a opressão. A conversão ao catolicismo e a obrigação da adoção das imagens e dos signos católicos foram assimilados pelos candomblecistas por analogias e fusões entre os santos e os orixás, não houve uma troca de crença, mas um mascaramento. Entre os símbolos católicos e do candomblé foram construídas correspondências.

Segundo Bastide (1971), não há uma mistura entre as religiões, mas uma justaposição, a busca de uma “equivalência mística”. Um sincretismo constituído a partir de três princípios: o de participação (emprestado de Lévi-Bruhl); o de corte e o de correspondência (inspirados em Griaule).

O primeiro destes princípios é entendido como a concepção de uma rede de ligações entre todos os seres do universo, incluído coisas. Mas Bastide o retira do plano da ideação e o compreende não como estimulado pelo pensamento, mas pela ação (dos homens ou dos deuses), passando de uma categoria afetiva, para uma “categoria pragmática” (PEIXOTO, 1998, p. 105-106).

O segundo princípio é o que permite esta participação dentro de um dado sistema classificatório. Ao adentrar no terreiro, a pessoa abre seus laços para o sagrado e, ao sair, fecha-os. Isto permite que o negro se aproxime da África ao entrar no terreiro e se distancie ao sair. Não há, evidentemente, uma cisão absoluta.

O terceiro princípio remete às analogias. O frequentador do candomblé, embora fosse à igreja não cultuava os santos católicos, mas os orixás, a eles relacionados a partir de uma teia de correspondências.

Ao olhar a África no Brasil, Bastide não buscava uma cópia do continente negro em terras americanas, mas as referências nítidas da cultura africana. Ele estava preocupado com as relações interculturais e inter-raciais.

O candomblé, então religião étnica, foi visto por Bastide como uma África recuperada na vida religiosa dos terreiros. [...] Bastide não queria simplesmente descrever uma religião de africanos no Brasil, mas pretendia entender como as realidades sociais do negro e do branco se interpenetravam, de modo que a pequena África que ele redescobriu em solo brasileiro pudesse ser compreendida como uma realidade brasileira, capaz de se mostrar como fonte de uma metafísica autônoma num contraponto significativo com uma sociedade mais ampla em que estava constituída. (PRANDI, 2007, p. 06)

Embora haja muitos autores que trazem importantes críticas às análises de Bastide, tais como Yvonne Maggie³⁴, Beatriz Góis Dantas, Patrícia Birman e Peter Fry³⁵ e Duglas Teixeira Monteiro³⁶, entre outros, é preciso considerar as contribuições do autor.

Em uma tentativa de refutar alguns aspectos das críticas acima citadas, Peixoto (1998) irá defender que, se Bastide pode ser entendido como um continuísta dos africanistas, há que considerar importantes rupturas. Ela destaca a diferença com relação ao aparato teórico-metodológico que ele desenvolve, inspirado por autores nacionais e europeus, além de teóricos das artes e da literatura. O próprio Bastide irá reconhecer, na década de 1970, seu “pecado original” na excessiva valorização do culto nagô.

É importante destacar a posição de Bastide, pois sua perspectiva da religião como forma de resistência será basilar para a interpretação que defendemos aqui. Se, para ele, a construção da África no Brasil, especialmente através das religiões afro-brasileiras, são uma forma de resistência, podemos dizer também que ela é o produto da condição

³⁴ Crítica a influência de autores africanistas em sua obra, tais como Raymundo Nina Rodrigues, o que o leva a uma busca de traços culturais com caráter evolucionista.

³⁵ Criticam a “pureza” do modelo nagô em detrimento de outras nações, como Angola, ou da umbanda.

³⁶ Crítica a ideia de “sagrado autêntico”.

diaspórica desta população e uma forma de luta contra a opressão e a discriminação. A diáspora produz um duplo efeito: a aproximação entre os migrantes e a construção mítica de uma nação idealizada.

O passado mítico repassado pelo candomblé está repleto de signos de valorização das culturas tradicionais que foram duramente reprimidas no Brasil durante séculos. A África no Brasil é uma África reelaborada, recomposta a partir de uma história e de uma relação de confronto.

4.1.1 A identidade de dentro

Antes de passarmos à pesquisa etnográfica, cabe esclarecer a razão pela qual eu realizei meu recorte em Salvador. Os terreiros nesta cidade têm uma importância especial para os candomblecistas por se tratarem de casas centenárias. O respeito às primeiras casas de candomblé demonstra mais uma vez a importância da memória e da hierarquia, tão fundamentais para esta religiosidade.

As casas centenárias de Salvador são um símbolo histórico da resistência e da memória afro-brasileira. Terreiros em grandes capitais – como Rio de Janeiro e São Paulo – estão sempre em referência a estas casas, na condição de filhos ou herdeiros. Assim, estes espaços são emblemáticos e imprescindíveis para a análise que pretendemos³⁷.

Quando cheguei a Salvador, foi com a certeza de encontrar elementos que amarrassem a religiosidade de matriz africana ao ativismo do movimento negro brasileiro. Porém, ao iniciar a pesquisa, compreendi que esta relação era mais complexa do que supunha. É possível compreender esta religião como uma fonte ampla e diversificada de heranças africanas, mas além disso, é possível perceber a construção de uma cosmologia própria que não esteja vinculada aos aspectos políticos, mas a um mundo mítico, no qual a África surge idealizada e enigmática.

Para esta pesquisa foram realizadas visitas, conversas e observação em seis terreiros de Salvador: *Ilê Axé Nassô Oká* (nação Ketu), *Ilê Axé Oxumaré* (nação Jeje),

³⁷ Os terreiros de candomblé em Salvador são depositários da memória e de parte importante da história do país e, especialmente, da participação da população negra. São exemplos da permanência, força e atualidade da cultura negra e da participação social desta parcela da população na construção de nosso imaginário de nação. Um exemplo disso é a forma como esta cidade é influenciada pela religiosidade de matriz africana, tendo diversos comércios fora dos terreiros cujos nomes são inspirados na cosmologia do candomblé. Outro ponto é perceptível dentro dos próprios terreiro, onde a valorização da África – seja nas cores, nos objetos, nos alimentos, na forma de dançar ou na língua – traz à tona a presença e a participação dos africanos no Brasil e sua influência.

Tanuri Junçara (nação Angola), *Ilê Axé Obá Tadé Patiti Obá* (nação Ketu), *Ilê Maroiá Laje Alaketu* (nação Ketu) e *Ilê Axé Opo Afonjá* (nação Ketu). É necessário dizer que estes terreiros foram selecionados por sua tradição na cidade, portanto são todos terreiros centenários e pela importância dada aos mesmos pelos próprios informantes. Alguns terreiros foram indicados, inclusive, por frequentadores de outros.

O candomblé tem uma rígida e importante hierarquia que é basilar em sua organização. A forma como um determinado título é alçado, contudo, varia em cada terreiro, mesmo mantendo a mesma tradição. A escolha da *Ialorixá*, por exemplo, pode ser hereditária, pelos búzios, hereditária confirmada pelos búzios, matrilinear ou não etc. Mas, o padrão em todos é a valorização do tempo em que o candomblecista está na Casa, isto é, os frequentadores precisam manter a assiduidade por alguns anos para ter alguma posição superior na hierarquia, mas este não é o único elemento válido. Há frequentadores que estão no mesmo terreiro há mais de dez anos e não ascenderam na hierarquia.

Embora, a memória esteja presente em todos os terreiros, há diferenças consideráveis entre eles. Uma primeira diferença é em relação às nações (Angola, Jeje, Ketu entre outras variações)³⁸. Existem diversas divisões entre as casas que são bastante contrastantes, desde a arquitetura, língua, dança, quantidade de divindades, até o nome das entidades ou das posições nas hierarquias. Entre os terreiros da mesma nação, embora a língua ajude a criar paralelos também há diferenças em relação à forma da hierarquia, ascensão, organização física do terreiro, data das festas entre outros. Há também diferenças dentro do próprio terreiro, dependendo que quem está na liderança do mesmo³⁹.

O primeiro terreiro que visitei em Salvador foi o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Casa Branca do Engenho Velho)⁴⁰. O terreiro é muito grande, e localizado em uma avenida bem movimentada de caráter comercial, com um gradil desenhado por Bel Borba⁴¹ em ferro. Há uma oficina que funciona na entrada, com cerca de 8 a 10 mulheres trabalhando

³⁸ A diferença entre as nações existe, pois o candomblé teve múltiplas origens e mesmo depois, algumas variações surgiram criando mais divisões. A língua é notável como elemento diferenciador no candomblé angola e suas variações. A língua base não é o ioruba, mas a língua fom. Mas, tanto uma língua como outra sofreram influências de outras, inclusive do português.

³⁹ Um exemplo disso ocorreu no *Ilê Axé Opo Afonjá*, no qual a roupa de uma das antigas *Ialorixás*, filha de *Oxum*, era cor-de-rosa, embora a cor ligada a esta yabá seja o amarelo. A roupa estava exposta no museu e D. Maria, curadora do mesmo, explicou que a cor dos orixás varia, mas hoje no terreiro a *Oxum* é representada em amarelo.

⁴⁰ No dia 23 de julho de 2013, a casa fica localizado da Rua Vasco da Gama, nº 463

⁴¹ Artista plástico baiano que trabalha ferro ou outros materiais em intervenções artísticas urbanas (mosaicos, recortes, esculturas etc.), além de exposições no Brasil e no exterior. Sua fama se deve em parte pela característica de realizar suas maiores obras no espaço público o que o torna bastante popular.

lá. A oficina é repleta de quadros e símbolos do candomblé⁴². A entrada do terreiro fica fechada para a rua principal; é utilizada uma entrada lateral que dá em uma viela. Esta se mantém aberta todo tempo.

As mulheres da oficina foram muito simpáticas, mas se recusaram a dar qualquer informação mais específica sobre o terreiro. Até que, enfim, D. Terezinha⁴³ afirmou que poderia falar comigo no período da tarde. Contudo, quando a procurei, ela desmarcou a conversa e pediu para que eu retornasse outro dia para falar com Ekédi Sinha que era, segundo D. Terezinha, mais apropriada. Percebi, finalmente, que minha estratégia havia sido excessivamente direta e que deveria alterar minha abordagem.

Após ser dispensada por D. Terezinha, com a permissão das mulheres da oficina, entrei e percorri todo o terreiro, com exceção das casas dos orixás e do barracão, que eu viria a conhecer posteriormente. O terreiro conta com uma praça na qual estão uma estátua de Iemanjá com uma espécie de piscina que se origina de sua calda, e um barco de Oxóssi no qual havia algumas urnas e um pequeno lago coberto por plantas aquáticas. Segundo me foi informado depois, tal praça foi projetada por Oscar Niemeyer, posteriormente à instalação do terreiro em seu local atual.

Não há uma linearidade neste terreiro, ele foi construído respeitando as nuances do terreno. As escadas são tortas, fazem curvas e desvios, os prédios são construídos em muitos sentidos. O fim das escadas não coincide necessariamente com as portas, às vezes dão para uma parede lateral etc. Por todo o terreiro havia animais soltos e alguns pés de galinha pendurados pelas paredes.

Ao sair de minha primeira visita e admirando o gradil pelo lado externo, conversei com alguns passantes e perguntei se eles sabiam do que se tratava aquele lugar. Poucos souberam me responder. Uma das mulheres, Amanda, disse que era um lugar de magia negra ou “coisa ruim”.

No dia marcado por D. Terezinha, eu retornei na esperança de conseguir falar com E. S., que teria voltado de uma viagem ao Rio de Janeiro. Mas, ao chegar encontrei a oficina fechada. Ao sair do terreiro, ainda na praça, encontrei Marco, um rapaz de Belo Horizonte que estava buscando um terreiro para jogar búzios. Adepto do candomblé, ele

⁴² Uma das mulheres da oficina me entregou um folheto no qual explicava que tal oficina, “Espaço cultural Vovó Conceição”, é vinculada ao INTECAB (Instituto Nacional da Tradição da Cultura Afro-brasileira), Grupo Hermes de Cultura e Promoção Social, Kainonia Presença Ecumênica e Serviços, Projeto Regional de Apoio às Populações Rurais da América Latina. Elas desenvolvem curso de Costura *Aso Orisa*, curso de bainha aberta, curso de bonecas entre outros.

⁴³ Moradora e frequentadora do terreiro. Na ausência de Ekédi Sinha, responsável por atender aos visitantes. Não tem nenhuma posição de destaque na hierarquia do terreiro.

buscava os terreiros centenários para obter orientações, após alguns percalços que havia passado no terreiro que frequentava em Minas Gerais. Eu contei a ele minha dificuldade em encontrar Ekédi Sinha, com quem pretendia conversar, e que havia decidido procurar outros terreiros que sabia que ficavam perto, mas voltaria no período da tarde em busca dela. Juntos, então, decidimos buscar outros terreiros próximos.

Assim, chegamos ao *Ilê Axé Oxumaré*, localizado na mesma rua a poucos quarteirões do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. A entrada estreita dá em uma ampla escada, mais linear do que a do terreiro anterior, mas também respeitando as ondulações do terreno. Durante a subida havia algumas imagens bem grandes (maiores que o tamanho humano natural) e, posteriormente, algumas casas e famílias. No fim da escada estava o barracão e fomos encaminhados a falar com D. Jeanete⁴⁴.

Muito simpática, mas reservada, D. Jeanete nos apresentou o terreiro e alguns membros da Casa. Durante nossa visita, o terreiro estava sendo pintado e algumas coisas reformadas, pois em breve (cerca de um mês) seria feita a festa a *Oxumaré*. No terreiro situam-se um barracão e as casas de *Omulu*, *Exú*, *Iemanjá*, *Oxalá* e *Ogum*. Também havia três cozinhas, uma da casa, uma de *Omulu* e outra de *Oxalá*. Há, ainda, um terreno para os animais (que aqui ficavam cercados), uma fonte para *Oyá* e um busto do *Babalorixá* fundador, *Baba Talabi de Ajunsun* (Manoel Joaquim Ricardo). A atual liderança da casa é o *Baba Pecê*⁴⁵.

Após nos mostrar a parte externa do terreiro e algumas salas, D. Jeanete apresentou alguns jornais que faziam referência ao terreiro, e um livro de Pierre Verger sobre o mesmo. Levou-nos ao barracão que estava sendo reformado. Havia escadas e homens caminhando por ele, pintando-o. O teto já estava sendo decorado com papeis brancos pendurados, intercalados com papeis coloridos formando um arco-íris que atravessava toda a extensão do enorme salão. D. Jeanete nos explicou que, devido à reforma, as atividades da casa estavam restritas, mas o essencial estava em funcionamento. Quando solicitamos falar com o *Baba Pecê*, pois Marco queria jogar búzios, D. Jeanete pediu que aguardássemos em frente ao barracão.

Ficamos conversando entre nós, apoiados na grade, e observando os animais que ficavam abaixo, ao lado da escada. Neste momento, a anfitriã de Marco nos encontrou e

⁴⁴ Responsável por grande parte da organização e funcionamento do terreiro, contudo, ainda não tem nenhum posto da hierarquia do mesmo.

⁴⁵ De nome Paulo César, foi apelidado pela avó de PC e quando se tornou *Babalorixá*, adotou o apelido em homenagem a ela, segundo ele mesmo relatou.

se juntou a nós. Após alguns minutos, aproximou-se uma mulher chamada D. Iara que perguntou o que queríamos lá. Começamos a responder, mas antes que conseguíssemos formar alguma frase inteligível que explicasse, ela nos cortou e começou a falar; percebemos que ela apenas queria uma desculpa para iniciar a conversa.

D. Iara disse que frequentava o terreiro há muitos anos, relatou que foi ela que levou D. Jeanete para lá. Afirmou que são vizinhas e que esta passou por alguns problemas muito sérios, “coisa de morte”, e que ela havia indicado o terreiro para a amiga. D. Iara explicou que D. Jeanete não era *Ekédi* ainda, embora muita gente achasse que fosse. Segundo ela, a amiga havia se dedicado com tamanha devoção ao terreiro e ao candomblé, de forma geral, que parecia ser alguém importante lá dentro. Para D. Iara, D. Jeanete é uma referência do terreiro, ela é muito conhecida pelos candomblecistas da casa.

D. Jeanete nos explicou que o tempo que você frequenta o terreiro é importante, pois é necessário que você tenha memória do candomblé, que se lembre de coisas importantes do terreiro e que não desista de sua fé. Cada posição ocupada na hierarquia confere mais confiança e mais informações sobre os segredos da religião e da manutenção dos costumes. Disse que há duas formas de descobrir o candomblé: pela dor ou pelo amor, e contou sua história: era filha de *Omulu*, e era teimosa e rebelde. Devido ao seu temperamento, disse que apanha constantemente de seu orixá, pois estes têm muitas formas de influenciar nossa vida, um tropeção, uma fruta que despenca em sua cabeça etc.

Após algum tempo no *Ilê Axé Oxumaré*, entre conversas e prolongados passeios pelas dependências, uma coisa é notória: a fala. A língua portuguesa se mistura com o iorubá em muitos momentos, não apenas em referência às divindades ou à hierarquia. Alguns dos homens que trabalhavam na manutenção do terreiro eram nigerianos que estavam conhecendo o candomblé brasileiro. Eles disseram que achavam interessante a forma como nós misturávamos o português, o iorubá, o inglês e “todas as línguas”.

Retornamos ao *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Desta vez encontrei a *Ekédi* Sinha, solicitei uma conversa e ela a concedeu de forma muito solícita. Convidou para que entrássemos em sua casa, que fica colada ao terreiro. Ela explicou a importância do Espaço Cultural Vovó Conceição para o candomblé e especialmente para os terreiros de Salvador.

O espaço cultural, na verdade, surgiu de um desejo da minha mãe. Por isso que o espaço cultural tem esse nome, em homenagem a ela. Ela já

fazia alguma coisa, assim, para o coletivo, ela trabalhava com roupa de santo, com muita dificuldade. Porque as pessoas estavam comprando as roupas em mercado, lojas e feiras, com pessoas que às vezes não tem nenhum contato com o candomblé. Minha mãe trabalhou muito, ela costurava na mão as roupas de santo (...), ela também me ensinou a costurar na mão... depois que a gente conseguiu comprar uma máquina, graças a Deus (risos), eu num aguentava mais. E aí quando ela faleceu eu senti necessidade de fazer alguma coisa a mais por ela⁴⁶.

Segundo Ekédi Sinha a roupa de santo, usada em rituais importantes, deve conter o “axé do terreiro”. Comercializar este tipo de artigo, portanto, enfraquece seu significado dentro de uma teia simbólica. As roupas são reconstituições das vestes das divindades, devem ser feitas nos dias certos com os tecidos apropriados, e de uma determinada maneira que somente aqueles que podem saber conhecem. Atualmente, a oficina dá outros cursos, para pessoas externas ao terreiro e ao candomblé, como bordado, fabricação de bonecas etc., mas apenas aquelas autorizadas podem fazer as roupas de santo. Tal autorização é dada por alguma autoridade dentro do terreiro, normalmente a *Ialorixá*, mas como esta está doente, alguns membros mais antigos e com cargos como o de Ekédi, fazem a seleção.

Para *Ekédi Sinha*, há uma forte ligação entre a identidade negra e o candomblé. “Eu acho que é difícil a gente não dizer que... não... não acreditar que a nossa identidade religiosa, a brasileira, não venha da África. Tudo vem de lá” (24 de julho de 2013). Para ela toda a questão está relacionada à memória que o candomblé proporciona ao negro no Brasil.

Afirmando a nossa identidade. Só assim a gente se reconhece e a gente pode lutar... por qualquer ~~uma~~ causa. Se você não se reconhece você não sabe quem você é, não sabe o que está fazendo aqui, né? Por que a gente defende tanto a nossa religiosidade... nossa religião? Porque a gente conhece a nossa história, nossos ancestrais, né? A gente sabe como é difícil encontrar o negro na construção da nossa cidade, né? Então, isso nos dá força pra continuar o trabalho, né? Pra reafirmar nossa identidade, pra lutar contra toda essa desigualdade aí, né? E essa intolerância religiosa⁴⁷.

Após a entrevista, Ekédi Sinha nos levou à praça do terreiro, nos mostrou o barco de Oxóssi e explicou que ele tem por função homenagear os ancestrais africanos. Sugeriu então que procurássemos D. Terezinha e solicitássemos que nos mostrasse o barracão de

⁴⁶ Ekédi Sinha, entrevista concedida em 24 de julho de 2013.

⁴⁷ entrevista concedida em 24 de julho de 2013.

Xangô. D. Terezinha abriu o barracão, que era uma ampla sala com dezesseis cadeiras pesadas de madeira ao centro, cercado uma grande coluna central; havia alguns quadros de orixás acima das cadeiras. Algumas imagens das antigas *Ialorixás* pelas paredes e muitos bancos nas laterais. Os instrumentos de percussão estavam amontoados no canto. Havia um altar que chamava a atenção. Neste se concentravam imagens de orixás, santos católicos, alguns quadros, terços etc. Quando eu observava o altar, D. Terezinha explicou, sem que eu perguntasse: “isto daí é para o sincretismo, né?!” Sobre a atual *Ialorixá* do terreiro, Altamira Celina dos Santos, D. Terezinha informou que ela está com *Alzheimer*, e que por isso interrompeu atividades como leitura de búzios; contudo, ela vai em todas as festas.

Ao concluir a visita, retornamos ao *Ilê Axé Oxumaré*, onde jogamos búzios com o *Baba Pecê*. Durante o jogo de Marco esperei em um pátio coberto onde alguns membros do terreiro trabalhavam em prol da reforma. Uma mulher se sentou ao meu lado e perguntou se eu estava no “Casa Branca”, no dia anterior. Confirmei. Ela então disse que havia me visto lá e me perguntou o que eu estava fazendo. Expliquei, do modo mais breve possível, minha pesquisa e minhas boas intenções. Ela perguntou de onde eu era e, quando disse que era do interior de São Paulo, pediu meu telefone, disse que iria me passar seus dados e que era para eu tentar achar um trabalho para ela por lá.

Após passar o meu número, perguntei o que ela fazia ali na “Casa de *Oxumaré*”. Ela disse que ia no candomblé desde pequena, que sua avó ia e seu pai, também. Mas, agora, estava procurando emprego. Perguntei, então, o que ela fazia no dia anterior no “Casa Branca”. Ela respondeu que mora naquele terreiro. Fiquei impressionada com o fato dela frequentar um terreiro e morar em outro, especialmente porque a esta altura já havia entendido que a relação entre os terreiros era ambígua, havia um respeito e uma competição, que eu percebi com maior força na “Casa de *Oxumaré*”⁴⁸. Mas, minha interlocutora me corrigiu. Disse que ela era “filha” da “Casa Branca”, mas como a *Ialorixá* não estava na “casa”, ela precisava ir em outros terreiros para conseguir emprego.

As datas de fundação dos dois terreiros que descrevi são aproximações, não há um registro preciso, pois ambos foram fundados clandestinamente. O *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*

⁴⁸ Esta observação não é difícil de ser averiguada. Há uma manifesta vontade na “Casa de *Oxumaré*” de competir com a “Casa Branca”. Em diversos momentos de nossa conversa foi possível perceber na fala de D. Jeanete e de D. Iara estas manifestações. A insistência para que compreendêssemos que aquele terreiro havia ido para aquele bairro antes da “Casa Branca” é um exemplo disso. D. Jeanete insistia numerosas vezes “somos o primeiro terreiro daqui”. Apesar de respeitar o “Casa Branca”, também se referiu àquele como um terreiro inativo no momento, por causa da condição de saúde da *Ialorixá*.

é considerado o mais antigo terreiro do Brasil: diz-se que é de 1735. Sua fundação foi na Barroquinha⁴⁹, mas, segundo Ekédi Sinha, eles foram expulsos de lá pois, com o crescimento da cidade, tal localização deixou de ser marginal, pelo que mudaram para o endereço atual em meados do século XIX. Atualmente tal região também não é mais marginal. Já o *Ilê Axé Oxumaré* foi fundado no terreno atual, por volta de 1830, sendo o primeiro terreiro da região.

O primeiro terreiro de tradição angola que conheci foi o *Tanuri Junçara*⁵⁰. Fomos recebidos neste terreiro por Jamile, filha da liderança da casa, nascida no terreiro e cuja vida foi dedicada ao candomblé. A data de fundação da mesma é 1955. Segundo Jamile, o candomblé angola é de tradição africana e tem “uma identidade negra forte”, embora a nação angola tenha influência indígena. É uma religião propriamente brasileira. Neste terreiro alguns nomes também são diferentes: o que nos outros dois terreiros chamávamos *orixás*, por exemplo, aqui são chamados *inkisse*, pois a língua é diferente, segundo Jamile.

Para Jamile, é possível construir paralelos entre as diferentes nações de candomblé, mas algumas coisas são particulares de cada casa. No candomblé angola, não há uma lenda dos orixás. *Dandalunda*, por exemplo, a *inkisse* que é regente do terreiro, é uma energia e não há correspondente na tradição ketu. Jamile explicou que as danças são parecidas, mas as músicas são diferentes por causa da língua.

Ela ressalta que o bairro onde se situa o *Tanuri Junçara*, Engenho Velho da Federação, deve muito ao candomblé, pois é um bairro fundado pelos terreiros. Este bairro também era sede dos dois terreiros que mencionei, mas atualmente a prefeitura de Salvador dividiu o bairro, que estava muito grande. Os dois terreiros anteriormente descritos fazem parte, agora, de um outro bairro chamado “Vasco da Gama”.

O *Tanuri Junçara* é bastante diferente dos outros. Mais linear e com pouca terra, é bem menor que os outros dois. Composto por uma *Ndembwa*, um barracão sem imagens com três cadeiras e muitos bancos, casa de *Oxalá*, casa de *Mukundu*, casa de *Ogum*, casa de *Angorô*, casa de *Tempo*, casa de *Xangô*, casa de *Caboclo*, casa de *Cavú (Omulu)*, casa de *Ogum de Tempo*, casa de *Exú*. A casa de *Dandalunda* fica separada e Jamile permitiu que entrássemos nela. Trata-se de um pequeno quarto com muitas flores e uma fonte em dos cantos, alguns objetos como perfumes, espelhos e pentes depositados junto à fonte; havia também algumas velas perfumadas e uma cortina vermelha na janela.

⁴⁹ Antigo bairro de Salvador-BA.

⁵⁰ No dia 25 de julho de 2013. Localizado na rua Apolinário de Santana, nº 140.

Jamile explicou que uma das diferenças entre a tradição ketu e a angola é a “caridade”. Cabe explicitarmos o que ela entende por isso. Segundo a frequentadora, toda quarta-feira é realizada uma reunião gratuita na qual o caboclo atende as pessoas e as ajuda; assim, qualquer um pode procurar a assistência sem nenhum custo. Além disso, eles distribuem cestas básicas para a comunidade uma vez por mês, como um trabalho de assistência social. O custo das mesmas é coberto pelos próprios frequentadores do terreiro e mantenedores externos que apoiam a contribuição social.

Retornei a estes terreiros algumas vezes e foi possível perceber como a imagem da África é criada neles, em suas referências à culinária, às roupas, etc., é recorrente. Nas cozinhas dos terreiros, lugar em que fiquei grande parte de meu tempo, ela é mencionada diversas vezes na descrição dos alimentos e nas suas origens, pelas quais eu sempre perguntava. Também havia cantorias, executadas em outras línguas⁵¹, cujo significado nem sempre conseguiam me explicar.

Certa feita me explicaram, na cozinha do *Ilê Axé Oxumaré*, que a ligação do candomblé com a África é muito forte. Lembrei de minha conversa com *Ekédi Sinha*, e de como ela havia dito que a África é o lugar de origem de todos. Contudo, eu percebi que esta África tão referenciada não é aquela do passado, tampouco a do presente – pois não se fala dos problemas e das dificuldades do continente. Ela é colocada como um referencial idílico, no qual todos são sábios e bons.

Sobre o Brasil, *Ekédi Sinha*, durante a entrevista, afirmou que ainda existe muito preconceito e que a intolerância contra a religião permanece camuflada, mas pode ser flagrada em momentos oportunos. Considerou que o candomblé é uma religião brasileira e africana, uma mistura.

No dia 26 de julho de 2013, fui ao terreiro *Ilê Axé Obá Tadé Patití Obá*, vizinho do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, novamente acompanhada por Marco. Nele, fomos recebidos pela *Ekédi Juciara*, uma senhora de noventa e dois anos que nos contou que o terreiro havia sido fundado por seu avô. O terreno era pequeno e, para entrarmos no barracão, era preciso atravessar a casa dela. Uma casa simples decorada com objetos religiosos, como quadros e imagens.

No fundo da casa havia um amplo salão rebocado, mas sem pintura, cujo chão também aguardava pelo revestimento. Havia alguns instrumentos no canto e pouquíssimos adornos. Apenas algumas cadeiras talhadas que revelavam certa

⁵¹ Estas, muitas vezes, eram misturas de ioruba com outras línguas.

imponência. Alguns animais presos em um cercado e três “casas de santo” ao lado do salão, que virá a ser o novo barracão. *Ekédi* Juciara explicou que as condições em que o terreiro se encontrava eram fruto de uma reforma proposta pelo governo.

Segundo ela, há alguns anos o terreiro ganhou uma reforma do governo da Bahia por ser parte do patrimônio histórico do município e estar, naquele momento, com sua estrutura comprometida. Mas o terreiro está sendo reformado há três anos com recursos do estado e embora seja simples, estes não chegam com a regularidade necessária para concluir as obras. Isto faz com que as atividades do terreiro sejam restritas, além do fato de que a *Ialorixá* da casa, irmã de *Ekédi* Juciara, está muito adoentada, e só sai da cama para rituais específicos.

Ekédi Juciara disse que o terreno onde se fundou o terreiro era sagrado, e que próximo a ele, havia árvores onde ficavam espíritos ancestrais. Contudo, atualmente as árvores foram arrancadas e há muitos comércios ocupando o lugar. “Agora, ninguém liga, as crianças ficam passando lá, para baixo e para cima, nem sabe o que já teve lá, ou ainda tem. Ficam até à tarde”⁵².

Ela ainda afirmou que, embora não tenha conhecido um quilombo, o avô dela conheceu. Chegou a viver em um quando era criança e narrava a ela como aquilo funcionava. *Ekédi* Juciara disse que os terreiros foram fundados por negros fugidos ou que conseguiam crescer em quilombos, como seu avô, por isso é importante haver grande compromisso com os ancestrais africanos e muito respeito também.

Ela afirmou que quando olhava a rua, quando era criança, podia ver o rio que corria ali, e que sabia a história daquele lugar, conhecia tudo que estava lá. Isto era importante, segundo ela, porque o terreiro tem uma história com o lugar e uma ligação que não é só física.

Alguns dias depois soubemos que haveria várias festas em homenagem a uma *yabá*, *Nanã*⁵³. Fomos informados que um terreiro daria uma festa muito especial, pois sua *ialorixá*, Jocelina Barbosa Bispo, era filha desta entidade. Assim conhecemos o *Ilê Maroiá Laje Alaketu*, localizado na avenida Alaketu, no bairro Luís Anselmo. O terreiro é de difícil acesso. O carro nos deixou na Rua Luís Anselmo e subimos a alameda a pé. O caminho era mal iluminado e irregular. A festa estava marcada para começar às 22h, mas houve um atraso de meia hora.

⁵² Entrevista concedida em 26 de julho de 2013.

⁵³ Um das mais antigas *Yabás* dentro das lendas Ketu. No sincretismo foi aproximada de Santa Ana.

O terreiro é localizado em meio a uma “ocupação”, similar às “comunidades” cariocas ou às “favelas” paulistas. A entrada do terreiro dá para um corredor sem teto. No fundo deste estão localizadas as “casas de santo” e uma pequena fonte, à esquerda ficava a entrada para o barracão. A cozinha e as casas eram impossíveis de serem vistas da entrada porque ficavam nos fundos do terreiro.

O barracão, em contrapartida, era uma sala retangular com duas fileiras de assentos e um corredor no centro. Fui instruída a me sentar do lado direito, por ser mulher, e Marco foi direcionado ao lado oposto. As fileiras de bancos ocupavam apenas metade do salão, ficando o restante livre. Entrávamos pelos fundos.

Havia nas laterais e nos fundos, ao lado da porta, quadros com representações de divindades. O teto estava decorado com papeis brancos, similares ao do *Ilê Axé Oxumaré*, mas sem o arco-íris, embora, na parede da frente, houvesse um enorme pano azul com um arco-íris desenhado. O desenho originava-se em um espectro humano masculino e era concluído no espectro humano feminino; abaixo do arco-íris havia um desenho esquemático do mapa da África, no canto superior direito, o machado de *Xangô*; ao lado do mapa da África havia o desenho de um jarro de água sendo derramado. Esta imagem é uma referência a *Oxumaré*.

A percussão se localizava no canto esquerdo à nossa frente. A *Ialorixá* do terreiro entrou por uma porta que ficava à nossa frente e se sentou em uma cadeira, toda em madeira talhada e maior do que o comum, à direita. Logo após, deu início à festa. Havia muitas pessoas assistindo, sendo algumas estrangeiras. Após o encerramento, eu e Marco aguardamos para falar com algum membro do terreiro. Decorrido algum tempo conseguimos marcar uma conversa com Joca, filho da *Ialorixá* e, pela tradição do terreiro, futuro *Babalorixá*.

No dia seguinte, chegamos na hora marcada, no final da tarde e Joca nos recebeu um pouco antes da “festa de *Erê*”. Contou que o terreiro havia sido fundado em 1836. Explicou que a hierarquia no terreiro é hereditária e confirmada pelo jogo de búzios. Para ele, a tradição no candomblé é essencial, pois não se trata meramente de religião, trata-se do sangue, de sua genealogia.

Afirmou ainda que o lugar de fundação do terreiro era muito especial e que todos no entorno sabiam do valor e da história daquele lugar. Na festa de *Erê*, havia muitas crianças da vizinhança e nem todas eram do candomblé. Algumas me disseram que iam

às vezes e outras que só queriam os doces distribuídos no final. Apenas uma falou que estava com um pouco de medo, mas isto foi antes da festa começar.

Cabe falar de um último terreiro, o *Ilê Axé Opo Afonjá*, fundado em 1910. O terreiro é conhecido, especialmente pela sua *ialorixá*, Mãe Stella de Oxóssi. Este terreiro guarda em seu amplo terreno, além do barracão e das casas dos *orixás*, uma escola de ensino fundamental e um museu. Tal museu é um dos primeiros do candomblé, denominado em ioruba *Ilê Ohum Lailai* (Casa das Coisas Antigas)⁵⁴.

O museu tem por finalidade preservar, proteger, incentivar e apoiar o patrimônio, a memória e o acervo religioso e histórico da cultura afro-brasileira e propiciar acesso a algumas informações e conhecimentos permitidos. Segundo D. Maria, responsável pelo museu, ele proporciona “a história viva da cultura afro-brasileira e africana”, além do “reconhecimento, valorização e afirmação de direitos através da história da África”.

Ele tem uma organização circular e cada peça é exposta de um jeito particular por razões específicas. O passeio pelo museu, que é composto de dois círculos, um maior e um menor ao centro, deve ser feito em sentido horário. A primeira imagem é a de *Exu* que está colocado em uma prateleira para ficar na frente das demais peças, postas na parede. Além das peças expostas, há algumas que estão sendo adaptadas para a exposição. D. Maria diz que está montando um catálogo com as folhas sagradas⁵⁵, mas não sabe se poderá expor, ela deve consultar a Mãe Stella para tal.

Ela explica que, inicialmente, tinha posto uma descrição em cada peça, mas teve que retirar, pois há algumas coisas no museu que não podem ser explicadas. Ela também explicitou que a cor atribuída a cada *orixá* pode variar, visto que não há uma cor oficial. D. Maria ressaltou que no terreno do terreiro havia um quilombo e que uma das lideranças deste fundou o Afonjá.

4.1.2 Trocando em miúdos

Do observado, cabe ressaltar a importância dada à hierarquia e aos segredos que são transmitidos pela oralidade e pela memória sendo proibido qualquer registro escrito dos mesmos. A unidade do candomblé não se dá pela similaridade de seus cultos, mas

⁵⁴ O museu funciona com o apoio da Secretaria de Cultura do Estado e da Diretoria de Museus do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. O projeto do museu é de Mãe Stella Ode Kayodé, tendo sido criado pela mesma, em parceria com a psicóloga Vera Felicidade, Oni Kówé, após a visita da Iyalorixá à Nigéria, onde conheceu três museus que inspiraram a criação. O museu foi criado em 1982, mas foi fechado para reforma e readequação. Foi reaberto em 2000, apoiado pela fundação Palmares.

⁵⁵ São determinadas plantas que guardam uma ligação com o sagrado, dentro da cosmologia do candomblé.

pela sua condição diaspórica. Sendo uma religião fundada por africanos desterritorializados, ela funcionou como um mecanismo de união e fortalecimento do grupo fora da África.

A diáspora não é uma migração das tradições de um país para outro. Como vimos com Hall (2011), este fenômeno se caracteriza por uma busca de correlações entre os indivíduos que se encontram em situação similar, de exclusão. Aspectos dos países de origem, como a língua ou a religiosidade, são usados para criar uma aproximação.

É importante percebermos a importância do candomblé na construção dos signos de uma africanidade. Não se trata de mero aglomerado de costumes e ritos, mas de uma elaboração, ao longo de um processo histórico, e uma nova síntese que compõe um todo original.

A relação intergrupar no candomblé está relacionada com o aumento da pertinência do indivíduo ao grupo, que estará relacionado ao aspecto de identidade social. A identidade social corresponde à conotação positiva de atribuição que o indivíduo dá ao grupo cuja partilha da tradição e dos valores lhe proporciona certa satisfação como grupo de referência, em comparação a outros grupos semelhantes. (JOAQUIM, 2001, p. 51).

O candomblé se efetiva como ferramenta de resistência, no exato momento em que permite um ponto de vista, coerente e bem definido, a uma minoria político-étnica. Há uma identificação dos membros do candomblé com um passado mítico, constituído a partir das lendas centrais da religião. Historicamente, as religiões de matriz africana estiveram ligadas a um processo de resistência política e cultural.

A manifestação dos orixás no corpo dos fiéis é muito importante no culto candomblecista. Constitui-se uma identidade mítica na fusão entre os deuses e os humanos. É a ligação entre os dois planos e a manutenção desta relação que fortalece e amplia as crenças e as devoções.

O candomblé é a mais eficaz forma de afirmação da herança africana e da valorização da influência dos negros da sociabilidade brasileira. É importante notar que, especialmente em Salvador, onde a religião é melhor aceita e mais difundida, a hierarquia e o respeito às mais altas posições do candomblé são mantidos mesmo fora dos terreiros. Muitos comércios são batizados em homenagens a *orixás*, as vestes específicas são utilizadas cotidianamente e as autoridades religiosas são cumprimentadas adequadamente.

Deve-se destacar, contudo, que essa descrição não pretende criar a falsa ideia de que tal religiosidade é aceita e respeitada sem problemas. O candomblé ainda enfrenta dificuldades de afirmação e mais de um frequentador disse não revelar a religião para os patrões por medo de ser demitido ou sofrer algum tipo de represália.

Embora haja um reconhecimento, no presente trabalho, da importância da religiosidade, precipuamente do candomblé, para a união e valorização da memória negra brasileira, esta não é a única forma de atualizar esta memória. Prosseguiremos nossa análise buscando encontrar em outros nichos a contestação do lugar deixado aos negros, enquanto populações em diáspora.

Se o candomblé foi um lugar decisivo da resistência durante uma primeira diáspora negra no Brasil, a construção de bairros negros foi o equivalente durante a segunda. Será necessário, assim, voltarmos um pouco na história para compreendermos como se deu o aglomerado de negros em um determinado território e explicitar de que forma compreendemos estas duas diásporas.

4.2 A “vila” depois do trilho

Novamente insistimos no desprezo colocado sobre a contribuição dos africanos e seus descendentes no cotidiano. A herança europeia ainda é destacada e priorizada quando pensamos na constituição da sociedade brasileira. Os negros que pretendiam preservar sua memória e herança africanas precisaram disfarçá-las, escondê-las e negá-las, ainda que apenas no espaço público frequentado pelos brancos.

Relembramos que, quando Hall (2010) cita a diáspora negra no país, ele fala de uma “dupla sujeição”, sendo a primeira o tráfico e a segunda a expulsão dos campos. Este segundo momento, ou segunda diáspora, coincidiu com a expansão da malha ferroviária no interior de São Paulo. Em pontos estratégicos para o tráfico negreiro, como Araraquara, este fenômeno fez com que muitos ex-escravizados se sujeitassem ao trabalho pesado da ferrovia.

Antes de compreendermos os efeitos deste fenômeno, certamente será necessário nos dedicarmos um pouco às mudanças ocorridas em Araraquara neste período. Esta pequena digressão facilitará o entendimento da escolha desta cidade como modelo para a segunda diáspora.

A partir de 1850 houve um grande crescimento econômico e populacional na região centro-oeste paulista devido à expansão da lavoura cafeeira. Foi a região que mais

se modificou no período em nível nacional. Com isso, a malha ferroviária se expandia para o interior, para facilitar o escoamento e aumentar a produção. Concomitantemente, foram se fortalecendo movimentos abolicionistas e algumas leis contra a escravização passaram a ser instituídas, tais como, a Lei Eusébio de Queiroz (proibindo o tráfico em 1850) e a Lei do Ventre Livre, em 1871. Estes fatores dificultavam aos escravagistas a obtenção de mão-de-obra escravizada, nas lavouras que cresciam rapidamente.

Nos dois congressos agrícolas de 1878 – o oficial, convocado pelo ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, João Vieira Lins Cansação de Sinimbu, realizado no Rio de Janeiro, com fazendeiros das regiões do sul do país, e o realizado em Recife por fazendeiros da região Nordeste, excluídos do primeiro – chegou-se à conclusão de que o trabalho livre era a saída para a grande lavoura, pois a abolição era inevitável. (BENINCASA, 2003, p. 57)

Esta resolução, evidentemente, não agradou aos escravagistas. Cabe notar como a região tratada opera de forma contraditória. Ao mesmo tempo que ela era setor mais progressista, era também o mais retrógrado no que tange ao escravismo. A realidade sobre a indústria cafeeira do período é que sem o trabalho escravizado, ela não se sustentaria. Os escravizados dominavam toda a produção do café, desde a derrubada da mata, plantio, limpeza, colheita, operação das máquinas de beneficiamento etc. Para além, os cuidados com a manutenção da casa, da alimentação e das vestimentas era toda feita pelo trabalho escravizado.

Além da tortura e da legalização da escravidão, a religião também era utilizada como uma forma de controle. A religião cristã, forçadamente, como vimos, era introduzida entre os escravizados, que deviam obedecer os preceitos doutrinários e respeitar os escravagistas. Como vimos, tal opressão não foi recebida sem revolta e sem a reafirmação de suas crenças tradicionais, ainda que por correspondência e analogias.

Tal tratamento também contribuía para fugas e revoltas na região. Estas ações eram violentamente punidas, quando os fugitivos eram capturados. O que, por sua vez, provocava uma revolta ainda maior entre os escravizados e culminava em uma tensão permanente e na criação de histórias e lendas fantasiosas. Era comum as *pagens* (babás) contarem história de negros fugidos que voltavam para comer a cabeça das crianças que se afastavam da casa grande (BENINCASA, 2003, p. 60). Mesmo após a abolição, tais histórias foram mantidas.

Estes contos serviam para justificar atos de crueldade para com os negros e legitimar a discriminação e o preconceito. Pintada como figuras grotescas, a imagem do negro era associada a irracionalidade, compulsividade, violência etc.

Neste sentido, o negro era o violento, o sanguinolento, por “picar à enxada alguns feitores”; o vagabundo, pois “não trabalhava”, apenas “bebia e dançava”; o ladrão, porque furtava “galinhas, cabras e gêneros alimentícios”; o estuprador de moças brancas, conforme consta do texto escrito pelo historiador Pio Lourenço Corrêa, publicado *post mortem* pela revista d’O Imparcial de 22.08.1968 [...] De acordo com esse historiador, “os casos de estupros de moças brancas eram contínuos e os brancos faziam justiça com as próprias mãos”. (SILVA, 2008, p. 06)

Com a lei que proibia o tráfico, os escravagistas passaram a dedicar cuidados aos recém nascidos, para reduzir a mortalidade infantil, cuja taxa era extremamente alta entre os escravizados, dada as condições insalubres e a má alimentação das gestantes. Porém, para os escravagistas, a morte dos pequenos era devida à negligência e falta de cuidado dos escravizados. Nas memórias de infância de Maria Paes de Barros, ela narra que sua mãe reclamava com alguns escravizados por permitir que os bebês morressem. Segundo conta era comum as mães escravizadas de crianças mortas terem que rogar perdão aos escravagistas (BENINCASA, 2003, p. 62).

Segundo Anna Maria Martinez Corrêa (1967, p. 162-165), o número de escravizados, analisados a partir dos inventários, era bem reduzido na região, em comparação com outras zonas produtoras de café. Ainda assim, relacionando o valor de cada escravizado com o valor da terra, os primeiros representavam um valor “considerável”. Quanto mais dificuldade havia para a compra dos direitos de propriedade sobre estes indivíduos, mais aumentava o valor monetário da transação.

O posterior apoio do Governo Imperial à imigração europeia para São Paulo foi uma grande vitória para os cafeicultores. A abolição, datada de 13 de maio de 1888, chegou quando os imigrantes já estavam junto aos escravizados nos campos. Isto não significa que eram tratados como iguais, tampouco que se viam como iguais.

A abolição, contudo, não significou para o negro a liberdade e a igualdade efetivas, porque a abolição foi feita e nenhuma obrigação do ex-escravagista ao ex-escravizado foi legitimada. Da mesma forma, o Governo Imperial não deu qualquer assistência a esta população, agora “livre” e desempregada.

Cabe ressaltarmos que, anteriormente à chegada dos imigrantes, a população não-branca (entre escravizados e “livres”) superava a população branca. Contudo, com a

imigração e o aumento vertiginoso da população na região, tal diferença se inverteu. Segundo Corrêa (1967), entre 1885 e 1897 a população araraquarense passou de 2073 para 6971 habitantes.

O crescimento da população araraquarense [...] especificamente da população branca, foi facilitado pela construção da Estrada de Ferro em Araraquara em 1885, logo após as Estradas Santos-Jundiaí (1868), Campinas-Rio Claro (1872), Rio Claro-São Carlos (1880). Através de seus trilhos eram trazidos os imigrantes europeus, trabalhadores das fazendas de café e, também, transportava-se o café até o porto de Santos. (SILVA, 2008, p. 02).

Os imigrantes, portanto, também trabalharam na construção das ferrovias. Absorviam os melhores cargos, devido à discriminação ainda imputada aos negros, restando a estes a oferta de trabalhos perigosos e mal remunerados, novamente.

No que diz respeito ao segmento negro estudado, muitos tiveram uma melhora nas suas condições de vida a partir da segunda metade do século XX. [...] De famílias simples, a maioria conseguiu galgar um melhor lugar ao sol já na fase adulta. Porém, o preconceito, as separações existentes na cidade foram sentidas por vários deles independentemente de suas posições sociais. (TENÓRIO, 2005, p. 51).

Apesar da desigualdade em relação aos imigrantes, o trabalho na ferrovia era disputado entre a população negra. Posteriormente, com a “Lei dos 2/3”, tal situação foi amenizada. Durante o governo Vargas, foi criada a CLT (Consolidação das Leis do Trabalho) e em 1943, o decreto lei 5452/43. Este instituía a obrigação de que cada empresa deveria possuir, no mínimo, 2/3 de trabalhadores brasileiros.

A legislação social implicou ganhos importantes para a população negra, uma vez que estabeleceu a vigência do salário mínimo. Tal medida garantiu, ao negro e ao mulato, certa equidade na competição salarial com os “brancos” envolvidos nos mesmos níveis ocupacionais [...] (ARAUJO, 2013, p. 86-87).

Dentre as ocupações dos negros no período, o trabalho na ferrovia era muito bem visto, por diversas razões. A classe dos ferroviários era unida e dava *status* social. Os movimentos trabalhistas dos ferroviários, que se organizavam desde a greve de 1906, haviam conquistado e continuavam a conquistar muitos direitos trabalhistas. Após a criação da CLT, tal movimento se fortaleceu ainda mais.

Para dissolver qualquer possível ameaça de greve ou similar antes da CLT, a Cia. Paulista adotou políticas que Segnini (1982) chama de paternalistas, como a Sociedade Beneficente dos Empregados. Esta fornecia atendimento médico, odontológico etc. que, posteriormente, era descontado do salário dos trabalhadores.

[...] como instrumento de dominação foi engendrado pela Companhia Paulista dentro de um contexto caracterizado pela expansão acelerada de seus trilhos e da conseqüente necessidade de maior número de operários que viabilizassem o sistema. Dentro deste quadro evolutivo percebeu a necessidade de “ceder privilégios” aos trabalhadores, notadamente imigrantes, para continuar a explorá-los (SEGNINI, 1982, p. 62).

Contudo, tal medida não conseguiu anular as organizações dos trabalhadores. Para renovar seu quadro de funcionários, também pressionada pelo governo para a contratação de trabalhadores nacionais, a Cia. Paulista decidiu criar cursos de formação dos profissionais, pelo quais estes seriam treinados para variadas funções.

Este projeto possibilitou uma maior ascensão do trabalhador negro em torno da ferrovia. Seria um erro, contudo, crer que tais medidas reduziram o racismo na cidade. O espaço urbano era determinado por uma separação entre os limites de circulação da população negra. O chamado *footing* negro, determinava os lugares onde a circulação dos negros era aceitável (TENÓRIO, 2005; SILVA, 2008).

O espaço branco se concentrava nos centros das cidades (SOUZA, 2007), e o espaço dos negros era mais distanciado. Em Araraquara, a partir da década de 1930, o *footing* foi transferido para a rua São Bento (rua 3), próximo ao Cine Polytheama, ao Teatro Municipal, ao prédio do Clube Araraquarense, ao Hotel Municipal e ao jardim da Esplanada das Rosas. Assim, os brancos circulavam pela rua São Bento, e os negros, da rua Padre Duarte (rua 4) até a rua Nove de Julho (rua 2), esquina com a São Paulo (SILVA, 2008, p. 06).

Apesar da divisão entre brancos e negros, o *footing* também causava a união entre os negros pela sua condição de segregação. A delimitação do espaço de circulação dos negros também incluía seu lugar de moradia. A ferrovia favorecia que os trabalhadores morassem próximos a ela; isto era feito por duas razões: evitar atrasos e poder acionar os funcionários com facilidade a qualquer hora, inclusive de madrugada. (FINGER, 2009)

As vilas ferroviárias eram compostas por casinhas geminadas, simples e bem próximas da ferrovia. Como a grande parte dos negros em Araraquara trabalhava na

ferrovia, as casas foram ocupadas por eles e por alguns imigrantes. Os trilhos do trem cortavam a cidade e dividiam a vila dos trabalhadores do centro. No espaço cercado pelos trilhos, formou-se a Vila Xavier.

Conhecido como um bairro de negros, era um limite amplamente vigiado, havendo apenas um acesso do bairro à cidade até 1930; este acesso era feito pelo prolongamento da rua Luís Pinto, e também foi necessária a construção de uma ponte. O segundo acesso foi criado após a constatação de que apenas uma entrada para a estação era pouco, tendo em vista o fluxo. Assim, foi efetuado o prolongamento da rua Santo Antônio (atualmente avenida Brasil), sendo necessário também construir uma ponte. Ainda assim houve problemas no transporte pela dificuldade de acesso, e o prolongamento da rua da Boa Morte e a construção de mais uma ponte foram solicitados

[...] a separação da “Vila” do restante da cidade, por meio dos trilhos do trem, configurou-se numa forma de “segregação racial”, cujo objetivo era exercer um “controle social eficiente e duradouro” sobre o maior e mais populoso bairro de Araraquara, de maioria negra. (SILVA, 2008, p. 07).

A segmentação da cidade, simbólica e física, fez com que as populações discriminadas se solidarizassem. Unidos pela segregação, os moradores da “Vila” criaram um tipo próprio de desenvolvimento e socialização. O bairro tornou-se um bairro negro não apenas pela cor da pele de sua população.

4.2.1 Bairro de negro

A formação da Vila Xavier tem uma história peculiar que contribui para a valorização do espaço entre os moradores. O bairro manteve uma autonomia tão grande que, em 1980 ganhou uma subprefeitura, e o *status* de distrito.

O jornal Tribuna Imprensa, em 22 de Agosto de 1999, publicou uma reportagem especial falando sobre a “Vila”. Além de constatações sobre sua formação e o “débito” do bairro com a Cia. Paulista, o jornal afirma que seu desenvolvimento se deu em paralelo ao da cidade. Totalmente segmentado pelos trilhos dos trens, o bairro desenvolveu uma “espécie de vida própria”.

A chegada das fábricas fez com que o bairro se expandisse ainda mais. Em 2002, a população do distrito chegou a mais de 53000 habitantes. Durante as entrevistas

realizadas, os moradores da “Vila” continuam afirmando que não pretendem se mudar de lá.

Eu conheci a Vila Xavier pouco depois que mudei para Araraquara em 2008, tive uma convivência mais próxima com o bairro em 2009, quando desenvolvi um projeto na E. E. Antônio Lourenço Corrêa, mas, para o presente trabalho, fiz observações durante os anos de 2013 a 2014 em várias visitas intercaladas.

Visando compreender como o bairro se tornou um referencial cultural negro para a população do município, busquei realizar entrevistas com moradores antigos da região.

O bairro concentra um número considerável de comércio em ruas e avenidas específicas que garantem certa movimentação para o local. Durante o desenvolvimento de minha pesquisa em 2009, entrei em contato com alguns moradores da região e decidi iniciar a minha pesquisa com eles.

O primeiro lugar que visitei, em 17 de abril de 2013, foi um pequeno comércio, uma espécie de papelaria que também comercializa brinquedos, bijuterias etc. A dona do comércio, que se localiza na Avenida Padre Antônio Cesarino, próximo à escola em que desenvolvi o projeto, D. Edna, reside e trabalha na “Vila” desde seu nascimento.

Expliquei a ela a natureza de meu trabalho, e solicitei que ela desse uma entrevista e, se possível, indicasse alguns moradores com os quais eu poderia conversar.

D. Edna confirmou residir no bairro “desde sempre” e salientou que era mestiça, sendo sua mãe negra e o pai descendente de italiano, “apesar de não parecer”, creio que por causa de sua tez clara. Após declarar ser mestiça, ela completou “[...] todo mundo tem parente negro, acho que no Brasil inteiro, né? Todo mundo veio do negro aqui”.

Perguntei a ela como havia se originado aquele comércio que ela administrava. Ela explicou que seu pai, seus avós, todos, tinham trabalhado na ferrovia e que isso “dava algum dinheiro”. Sua mãe sempre trabalhou também. “Ela começou muito nova, limpando casa, mas depois começou a trabalhar no comércio”. A mãe de D. Edna era vendedora de outra loja e depois que conseguiu “juntar algum”, abriu uma loja de roupas usadas, onde D. Edna trabalhou até conseguir montar sua própria loja: “Tudo isso na Vila Xavier”.

Apesar de sua família ser mestiça, D. Edna disse que, quando criança, lhe contavam a história de um senhor negro que andava pelas ruas da “Vila” para pegar as crianças e levar embora. “Ele era o homem do saco (risos), todo lugar tem um homem do saco, o nosso era negro”. D. Edna revelou que tinha muito medo dele e, vendo meu

interesse, começou a relatar várias “historinhas” similares. Havia uma sobre uma “escrava” que ficou louca quando mataram seus filhos e, depois que morreu, perseguia todos que maltratavam crianças: “mesmo a gente não maltratando ninguém, eu tinha medo dela”.

Tal narrativa sugere que, mesmo em um bairro no qual a valorização da descendência negra é grande, a discriminação e o preconceito estão presentes. Apesar disso, a “Vila” tem características peculiares. Ela é considerada o berço do samba no município, e onde foi fundada a Associação Cultural Afrodescendente dos Amigos de Araraquara e Região (ACAAAR) em 2007. Tal instituição conta com cursos de capoeira, samba, sede e espaço para as escolas de samba do bairro, Nação Quilombola (2014) e Unidos da Morada do Sol (2013)

Um dado interessante sobre o bairro foi publicado pelo historiador Alberto Lemos, em seu livro "História de Araraquara". Segundo o historiador, o bandeirante Diogo Gonçalves Laço havia passado pela região, fazendo dela rota de suas bandeiras. Na década de 1940 espalhou-se o boato de que ele havia enterrado um tesouro pelo caminho. Alguns afirmam que está enterrado na rua Bento de Barros, mas há controvérsias entre os moradores da cidade. Ainda assim, a rua foi escavada diversas vezes em busca do ouro. Infelizmente, tal tesouro continua perdido, mas isto não impede que acreditem na existência dele, nem que isso não valha como dispositivo de valorização do bairro.

Por indicação de D. Edna, conheci Seu Álvaro. Eu consegui marcar uma entrevista com ele em uma das praças da cidade, próxima ao Tiro de Guerra, conversamos sobre a história do tesouro e ele me confirmou ser verdadeira e que de toda a cidade, o único lugar em que existe um tesouro escondido é na “Vila”.

Lá no centro eles podem ter outras coisas, mas tesouro enterrado, eles não têm (risos) isso é só nosso (risos). A gente pode não ter achado, mas está aí... e quando a gente encontrar vai gastar tudo numa festa com muito samba, porque aqui na vila é assim (risos) a gente joga dominó na praça e samba no fim do dia⁵⁶.

O samba, de fato, é um traço marcante da “Vila”; as escolas de samba mais ainda⁵⁷. A Escola Nação Quilombola, fundada por uma organização não-governamental

⁵⁶ Entrevista concedida em 22 de abril de 2013.

⁵⁷ Tal aspecto pode ser percebido em dois momentos. Primeiro, no período de fundação quando a música não tinha o valor nacional que carrega hoje e era utilizada como um marcador cultural. Atualmente, com incentivos culturais que procuram ampliar o alcance do samba como uma música genuinamente brasileira.

de caráter étnico-racial intitulada FOMTE (Frente Organizada para Temática Étnico Racial)⁵⁸, seus ensaios atraem boa parte da população e o desfile é motivo de orgulho para os moradores. No ano de 2014 os ensaios foram realizados na ACAAAR.

Em 2015, o tema da escola foi “As flores, as cores, a diversidade cultural”. Cada membro da bateria se vestiu como lápis de cor, de cores variadas, garantindo o colorido da festa. Nas fantasias havia referência à diversidade da cultura brasileira, como representações de capoeira, da festa de bumba meu boi, do frevo, dos povos indígenas etc. O samba enredo tratava da diferença e do respeito à diversidade.

No ano anterior, 2013, a mesma associação havia cedido espaço para outro grupo do bairro, Unidos da Morada do Sol, cujo tema do samba enredo havia sido “Na levada da Morada do Sol, Vila Xavier mostra sua simplicidade”. O grupo fazia uma homenagem ao bairro e “à vida boêmia da Grande Xavier”. Relatava sobre os bares do bairro e sua formação, enquanto uma vitrine da cultura afro-brasileira.

O carnaval no município é composto por cinco escolas de samba que desfilam no primeiro dia do carnaval. O desfile ocorreu na seguinte ordem, em 2014: Victório de Santi, Nação Quilombola, Mancha Araraquara, Gaviões do Selmi Dei e Unidos da Morada do Sol. A maior parte do público tinha entre 15 e 30 anos, mas também haviam muitas crianças.

Assim que entrei no espaço reservado ao desfile, o CEAR (Centro de Eventos de Araraquara e Região), fiquei próxima à grade, logo na porta de entrada das escolas. Ao meu lado, ficou uma senhora, Maria. Decorrido algum tempo do desfile, começou a chover e eu me ofereci para segurar o guarda-chuvas dela, que então comentou que assiste o desfile todos os anos. Perguntei para qual escola ela torcia. Ela disse que não torcia para nenhuma, pois se orgulhava de todas.

Apesar da afirmação de D. Maria, quando a Nação Quilombola entrou na avenida ficou bastante evidente para quem ela estava torcendo. No desfile da citada escola estavam uma filha, seis netos, dois sobrinhos-netos e mais alguns vizinhos e amigos. Ela apresentava todos os membros da escola quando estes passavam por nós e descrevia a família. Dizia quem era filho de quem, casado com quem, se era feliz ou não no casamento, se traía, se tinha filhos, se estes eram comportados, onde moravam etc.

A certa altura da conversa, ela disse que morava na Vila Xavier. Perguntei se o pai dela havia trabalhado na ferrovia, mas ela negou: “Aquilo era tudo mato. Meu pai

⁵⁸ Fundada em 2004, tem um título de campeã do grupo B em 2005 e o de campeã do grupo A em 2007.

trabalhava pegando lenha... mas, não era árvore pequena não, era daquelas grandes”, complementando logo em seguida, “mas meus irmãos trabalhavam lá, todos eles”.

A família dela consistia em “oito fraternidades”, das quais cinco eram mulheres e ela era a caçula das mulheres. Ela não revelou sua idade, mas disse ter visto o Pelé jogar, em Araraquara, na companhia de seu futuro esposo que, na época, era namorado. Este evento ocorreu em quatro de setembro de 1960.

Ela voltou a me falar sobre a vida dos transeuntes que passavam por nós e, admirada com a quantidade de pessoas que ela conhecia, questionei se havia nascido no município. Ela confirmou e complementou “e na Vila Xavier”. Embora quisesse que D. Maria continuasse a me falar sobre o bairro, ela parecia mais interessada em me contar sobre a vida e desventuras das pessoas que passavam por nós.

Além da Escola Nação Quilombola e da Unidos da Morada do Sol, outras coisas dão orgulho ao bairro. A ACAAAR é uma delas. A associação promove shows, torneios de futebol, cursos, entre outros eventos. A intenção do centro é fortalecer a imagem positiva do negro e lembrar como se deu a constituição do bairro. No dia 15 de julho de 2014, foi realizada a “Comunidade do Samba”, com músicas criadas e tocadas pelos moradores do bairro.

Os batuques feitos pelas noites em tempos mais remotos se tornaram a herança mais querida dos moradores e motivo de maior orgulho para a associação. Contudo, esta não é uma opinião unânime, segundo Seu Álvaro. Para ele, algumas pessoas do bairro se recusam a aceitar sua “fama”. Seu Álvaro insistiu que sabia de gente que nem gostava de falar que morou, ou mora, na “Vila”, por ter vergonha.

É gente que quer falar que vive na “Fonte”, não sei quê... é nada. É daqui... Daí ouve o samba e torce o nariz, como se não tivesse vivido aqui a vida inteira... e dançava... dançava que eu sei, desde pequenininha. É porque é bairro de pobre, então não é bom. Fala que é violento, que é sujo... como se lá não fosse, né? Me diz se não é verdade... é... Aí nada daqui presta. Mas, vocês saem de lá e vem fazer pesquisa aqui, não é? Então, quer dizer que isso daqui serve pra alguma coisa. Aqui tem história, não é verdade? Eu morei aqui minha vida toda e vou morar até morrer. Minha família, meus meninos, é tudo daqui, entende? Eu não acho certo essas pessoas que saem daqui e vem falar mal. Se não gosta, pode sair – é bom mesmo que sai logo – mas, não vem falar mal⁵⁹.

⁵⁹ Entrevista concedida em 22 de abril de 2013.

Depois de certo tempo de conversa nessa toada, Seu Álvaro mencionou uma mulher que ele dizia não gostar do bairro, embora morasse lá. Pedi que me indicasse o lugar e o contato da mesma, mas ele achou que eu não devia falar dela no trabalho, pois a opinião dela não importava. Decidi buscar alguém que não tivesse tamanho apreço pelo bairro e investigar a razão disso. D. Edna que me indicou uma mulher. Segundo D. Edna, essa senhora não falava mal do bairro, mas reclamava com frequência de uma série de problemas de lá. Fui recebida na casa de D. Célia com bastante desconfiança. Ela me fez uma série de perguntas sobre a pesquisa e se defendeu dizendo que ela não tinha nada contra o bairro e que também não era racista. Disse que achava que não poderia me ajudar. O início de nossa conversa foi difícil pois, ela tinha certeza de que eu usaria de má fé e a maior parte de suas falas era acompanhada de um “mas, não vai distorcer o que eu falei”, ou “anota com minhas palavras”. Mas, decorrido algum tempo de nossa conversa, suspeito que ela perdeu um pouco sua insegurança, e o diálogo fluiu mais naturalmente.

D. Célia nasceu no bairro também. Segundo me informou, seu pai trabalhou na ferrovia e seus dois irmãos, mais velhos, também. Seu marido não. Ele tinha vindo de São Paulo e trabalhou a vida toda “nas fábricas”. Ela salientou que morou um tempo em São Paulo com o marido e que não queria ter voltado. Para ela, o interior é muito pior do que a capital. Problemas ela teve em Araraquara e em São Paulo, mas eram coisas diferentes, ela preferia os percalços de lá.

Para D. Célia a “Vila” é um mundo à parte de Araraquara. Ela disse que, por um tempo, ela não se sentia morando em Araraquara: “a gente não falava que era de Araraquara, falava que era da “Vila”, entende? Quando a gente ia... que nem pra São Carlos, a gente dizia que era da “Vila”. É separado, entendeu?”⁶⁰ Só começou a dizer que era de Araraquara quando foi para São Paulo: “Porque lá eles não sabem, né? Ninguém lá nem sabe o que é Araraquara (risos)”.

Perguntei se ela percebia a cultura negra na “Vila”, mas, ela disse que não. Disse que achava existir mais negro lá do que no centro, mas que não achava que lá tinha mais “coisa de negro”.

Disse que na ferrovia trabalhou muito italiano e que achava que lá na “Vila” era tudo misturado. Segundo D. Célia, o que separa a “Vila” da cidade são os trilhos do trem e a “cabeça do povo”. Para ela, a “Vila” já foi separada da cidade, mas não é mais, porque ela pode ir para o centro de ônibus o dia todo se quiser. Disse ainda que há um projeto na

⁶⁰ Entrevista concedida em 05 de maio de 2013.

prefeitura para alterar a posição dos trilhos e coloca-los em torno da cidade, o que ela achou bom, mas garante que há pessoas que são contra. Para ela, as pessoas gostam de reclamar, porque acham ruim ter os trilhos e, quando alguém quer tirar, acham ruim também.

Quando perguntei se D. Célia tinha algo para reclamar do bairro, ela se referiu à violência e à distância. Para ela, o trilho não é problema, nem se ficar nem se tirar, o bairro “ainda vai ser longe” em relação ao centro. Quanto à violência, D. Célia disse que o bairro é muito escuro e que ela tinha muito medo de sair na rua; aliás, relatou que não saia na rua depois das oito horas da noite. Afirmou não se lembrar de nenhuma época da “Vila” em que ela não sentia medo. “Medo do quê?” – perguntei – “De morrer... esses meninos matam por bala, minha filha, quando eu vejo um deles, até de tarde, eu desvio da calçada”⁶¹.

Perguntei à D. Célia se ela conhecia alguma história, ou lenda, sobre a “Vila”; ela pensou algum tempo e depois disse que só lembrava de “história de medo”. Citou a mesma história do “preto do saco”, disse que também havia a do menino que vivia no mato. Explicou que, quando era criança, grande parte da “Vila” ainda era mato e que sua mãe contava que havia um menino no mato, que pegava quem entrava lá, pois as crianças gostavam de brincar no matagal. Ela disse que esta história era ainda pior, porque aí as crianças entravam no mato atrás do tal menino. “A gente entrava tudo com medo, mas entrava (risos)”, disse ainda que levavam doce, para servir como uma espécie de isca.

O que D. Célia fez questão de destacar é que sempre teve amigos e, principalmente, amigas negras. Disse que nunca gostou de samba e dessas coisas, mas não tinha nada a ver com ser música de negro, ela não gostava apenas. Disse que sempre preferiu música sertaneja do que o samba, mas que, quando era mais jovem, também ia para o samba, porque “não tinha opção”. Disse que seu neto faz capoeira e que ela não gosta. Afirmou não gostar por causa do batuque, “parece coisa de macumba”. D. Célia frequenta a igreja “Assembleia de Deus” e disse que não gosta de candomblé nem de umbanda. Para ela, tal religiosidade não tem nada a ver com cultura, tem a ver com o diabo. Perguntei onde o neto dela fazia capoeira e ela disse, meio contra a vontade, salientando que não era pra eu contar a eles o que ela havia me dito.

A capoeira é bastante valorizada pelos moradores. Ela tem uma importante parcela de adeptos entre os jovens, o que a torna ainda mais atrativa. Para os pais, a capoeira tem

⁶¹ Entrevista concedida em 05 de maio de 2013.

sido um método de garantir que os jovens não ficarão nas ruas. Além disso, a capoeira valoriza a herança africana, o que é visto com bons olhos pela maioria dos moradores. Segundo Ian, a capoeira mostra o valor dos negros, mesmo quando eram escravos, porque “eles lutavam contra aquilo, né?”⁶². Além disso, “ela é uma dança, mais do que uma luta, ela trabalha o equilíbrio, a habilidade... é muito bom”, segundo Marina⁶³.

Entrei em contato com Ian e Marina quando fui ao “salão” no qual eles tinham aula de capoeira. Na realidade, tratava-se de um galpão, pouco arejado. Este fator fazia com que o Mestre Paulo levasse, com frequência, as aulas para fora. Estas aulas eram oferecidas com um custo bem baixo aos alunos, e aqueles que não tinham condição, não pagavam. Para Mestre Paulo, o ideal seria não cobrar de ninguém, porque o objetivo era ocupar o tempo das crianças e oferecer um esporte para eles praticarem. Segundo ele, isso deveria ser sustentado pelo estado e ser dado nas escolas, pois a capoeira tem um significado de resistência e história. “Lutar capoeira é um pouco contar a história do país”⁶⁴.

A capoeira ainda guarda uma ligação com o sagrado, segundo o Mestre Paulo, que destacou ensinar “angola”, uma especificação do esporte que significa ser mais ligada à terra, à natureza, conforme o mesmo me explicou. Os alunos que têm, em média, de 10 a 20 anos, aprendem na aula não apenas os movimentos da luta, mas a tocar os instrumentos, a cantar e, também, alguns dados sobre a história africana.

Segundo Ian, a capoeira foi fundamental em sua vida. Ele disse que, depois que chegou da sua primeira aula, disse para sua mãe que queria ser mestre e que ainda pensa assim; ele pratica o esporte há dezoito meses. Afirmou que nunca brigou com ninguém fora das aulas, mas que, se brigasse, ele sairia vitorioso. Disse ainda que gosta da luta porque ela chama a atenção das meninas, porque todo capoeirista tem o corpo bonito e isso seria uma vantagem importante.

Por outro lado, Marina afirma não dizer a todos que faz capoeira porque considera um esporte masculino. “Você luta descalço e fica chutando...”. Mesmo assim, ela gosta de praticar e diz ser positivo para o corpo também. Segundo ela, quando começou a praticar, estava cinco quilos mais gorda; ela treina há 12 ou 13 meses.

Ao conversar com o Mestre Paulo, recordei que no período que eu estava em Salvador, conversando com Marco, este me disse que havia conhecido o candomblé

⁶² Entrevista concedida em 12 de setembro de 2013.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Idem.

através da capoeira, pois começou a praticar o esporte e, com as batidas do atabaque, sentia algo diferente. Segundo ele, ao dizer isto para seu mestre, foi instruído a ir a um terreiro angola. Assim o fez e se tornou adepto do candomblé angola.

Tal dado é importante para registrar que a Vila Xavier concentra o maior número de centros e terreiros de religiões de matrizes africanas da cidade, sendo a maior parte destes de umbanda. Contudo, nem todos que defendem o bairro como um aporte da cultura negra na cidade se felicitam com este dado. O próprio Seu Álvaro, que tão bem defendeu o samba e outros aspectos do bairro, se comportou de forma bastante distinta no que se refere à religiosidade.

Nossa segunda conversa ocorreu no dia 10 de novembro de 2014, em sua própria casa. Seu Álvaro, nesta oportunidade, afirmou que era católico e que não se envolvia com nada ligado às religiões de matriz africana. Garantiu que não tinha nada contra, pois cada um sabia de si, e que conhecia pessoas que frequentavam “essas casas”, mas ele não. Disse, ainda, que não achava que a religiosidade africana era uma característica do bairro e que eu não deveria “seguir por esse caminho”. Explicou que uma vez foi a um terreiro, por curiosidade, mas não tinha ninguém, o que o tornaria irrelevante para a história do bairro. Embora eu tenha insistido, Seu Álvaro disse não lembrar qual terreiro era.

Para ele, o samba e a capoeira eram bonitos e um símbolo da presença negra em Araraquara. Defendeu que qualquer um, da “Vila” ou não, teria orgulho de praticar ambas, mas elas eram completamente dissociadas da “macumba”. Quando argumentei sobre a religiosidade da capoeira que o Mestre Paulo havia me explicado, ele afirmou que eu havia entendido equivocadamente e esclareceu que a fala do Mestre Paulo tem relação com uma “espiritualização”, mas não com essas religiões específicas. Ou seja, haveria um contato com sagrado, contudo, tal contato seria independente da religiosidade de matriz africana.

Conversamos sobre a juventude do Seu Álvaro. Ele disse que começou a trabalhar na ferrovia muito jovem. Sua função era “guardar” o depósito com “as sacas”, carregar os trens. Mas, “não era dos piores”; segundo ele, a pior função era a de “alimentar o trem” ou “limpar os trilhos”.

Seu Álvaro galgou posições importantes na ferrovia, segundo sua própria narrativa, mas não especificou quais. Disse que aprendeu a ler e a escrever quando já tinha certa idade e que foi “a companhia” que custeou. Salientou que seus filhos e sua única filha, que agora é professora, também devem seus estudos à companhia. Quando eu

perguntei sobre a relação entre brancos e negros dentro da companhia, ele afirmou existir diferença, “mas não entre os patrões e nós”. Para Seu Álvaro os “patrões”, pouco se importavam se eles eram negros ou brancos, trabalhavam igual. Quando eram bons no que faziam, subiam de “posição”, senão não subiam.

Mas a relação entre os trabalhadores era diferente. Os maquinistas eram menos presunçosos do que os “operadores”. Para ser maquinista você já devia ter sido “operador” na maior parte dos casos, contudo a relação dos maquinistas com os demais funcionários era mais amigável. Para Seu Álvaro isso ocorria porque o maquinista tinha maior responsabilidade e deveria ter medo de alguém “sabotar” o trem deles. Mas os “operadores” não se importavam com isso, na maior parte do tempo gostavam de “humilhar” os demais trabalhadores: “O infeliz era negro e fazia essas coisas até com branco”. A questão na ferrovia não era a cor, mas a “posição”.

Isto, contudo, não evitava que apelidos e brincadeiras que envolvessem a cor da pele fossem utilizadas no dia-a-dia da ferrovia, inclusive entre “amigos” ou colegas de cargo. “Eu mesmo era o ‘carvão’, um pouco pela minha pele e um pouco por causa do carvão mesmo – porque também trabalhei abastecendo a máquina”. Segundo Seu Álvaro o apelido pegou porque ele “não gostava” e, quando não se gosta de um apelido, é mais um motivo para ele pegar. Afirmou, porém, que ele também apelidava os colegas, e que, quando alguém não tinha apelido, os demais solicitavam que ele desse algum, porque era muito bom em criá-los.

Seu Álvaro ressaltou ainda que, apesar de gostar muito de trabalhar na ferrovia, considerava aquele um lugar perigoso. “Sempre alguém morria. Tinha gente que foi partida no meio, gente que caiu nos trilhos, na brasa... perdia mão, perna, braço...”. Mesmo assim, era um bom emprego porque garantia uma carreira. O funcionário entrava e, se nada acontecesse, saía aposentado. Seu Álvaro comparou o serviço na ferrovia ao funcionalismo público. Fez questão de mencionar ainda que a maior parte dos funcionários saía de lá sabendo fazer de tudo, desde a mecânica das máquinas até a contagem do estoque. “E dizer que trabalhava na ferrovia era o mesmo que dizer que era rico, porque todo mundo sabia que você não ia ficar sem emprego. Foi assim que eu casei (risos)”.

Seu Álvaro afirmou que, de vez em quando, ainda visita o museu do ferroviário e que guarda boas memórias de lá e dos amigos que fez, mas, atualmente, a maior parte faleceu. Questionei se os amigos moraram na “Vila” e ele confirmou que a maioria

morava e que boa parte das famílias continuou lá. Disse, ainda, que poucas pessoas na “Vila” falariam mal da ferrovia, que, na época de sua mocidade, a maioria trabalhou lá e que eu poderia perguntar a quem quer que fosse, porque com certeza alguém da família teria trabalhado na ferrovia.

Perguntei, enfim, sobre a questão da violência, tão em pauta para a D. Célia. Nesta temática não houve discordância entre os dois. Seu Álvaro confirmou a violência do bairro e colocou o problema nas drogas. Disse que, atualmente, a “Vila” tem problemas com as drogas, mas isso seria uma novidade. Afirmou que também não sai à noite, mas acha que isso não é uma particularidade da “Vila”. Segundo ele, a cidade vai crescendo e as pessoas “de fora” começam a vir e a trazer tudo que há de bom e de ruim de outras partes.

O bairro é descrito como um lugar violento pela maior parte dos moradores entrevistados⁶⁵, por causa de sua condição econômica e da baixa interferência da polícia. Apesar do tiro de guerra se localizar na Vila, de fato, não pude ver, durante o tempo em que estive lá, qualquer circulação regular de carros policiais; confesso também não ter presenciado qualquer cena de violência que legitime a fala dos moradores.

O bairro vive como uma cidade dentro de outra. A maior parte dos entrevistados revela que raramente sai do bairro ou “atravessa a linha”. O bairro tem vida própria e traz, pela memória dos moradores mais antigos, traços de uma segmentação de cunho étnico. Pelas instituições religiosas e culturais – como os terreiros, centros, ACAAAR etc. –, há a preocupação com a preservação de uma identidade cultural afro-brasileira.

Como argumentamos acima, a partir de Halbwachs (2006, p. 50-53), a memória é um fenômeno social. Para o autor, a condição para que lembremos de algo é a reconstrução de elementos presentes quando tal acontecimento ocorreu. Desta forma, podemos afirmar que a lembrança não é apenas o retorno ao passado, mas a recriação do mesmo, sua reinvenção.

Portanto, ao lembrar da constituição do bairro e das memórias negras, os entrevistados estão revivendo e recriando o passado através da perspectiva que, como sabemos, se mantém oculta na historiografia oficial. A sociabilidade cotidiana da “vila” está atravessada pela sua história e suas memórias, desprezadas ou “subterrâneas”. Há desta forma uma “memória em disputa”.

⁶⁵ Para Mestre Paulo, entretanto, o bairro não tem histórico de violência e ele diz se sentir seguro. E ainda, que perambula pelo bairro após às 22 horas sem receio.

É a partir da memória subterrânea desses grupos (do preconceito, da repressão e da discriminação), que aparecem com nitidez por trás da homogeneidade aparente, as regras sociais rígidas embutidas no melhor da memória nacional. (LOPES, 2002, p. 49)

Ao narrar a memória, o interlocutor exerce uma reconstrução à medida que inicia uma nova trajetória. A pesquisa na “Vila” demonstra as potencialidades da memória, enquanto fenômeno coletivo, para reconstruir a história e dar visibilidade para narrativas desprezadas por aqueles que detêm o poder. Para além, as declarações e a percepção dos moradores aponta para a Vila como um lugar apartado da realidade segregacionista do município no início do século XX. Ou seja, a elaboração da Vila, ao menos naquele período, passa pela construção de um lugar idealizado em que o sentido da diferença aparece fragmentado, e as linhas férreas marcam a saída de um espaço simbólico.

4.2.2 Para além de Araraquara

Os bairros negros foram uma consequência da segunda diáspora apontada por Hall (2010) e não se restringiram a Araraquara. Em toda a região centro-oeste paulista pode ser observada a constituição desses bairros, nas cidades cortadas pelas linhas férreas. Munanga (1988) defenderá que os bairros negros são lugares de memória e afirmação de valores da população negra. Pela nossa pesquisa não é inexato afirmar que a constituição segregada destes bairros colabora para uma valorização maior da cultura afro-brasileira.

O fato de ter havido neles uma maior sociabilidade dos funcionários da ferrovia entre si e, ao mesmo tempo, uma solidariedade, em parte provocada em contrapartida à exclusão do centro, fez com que o bairro tivesse um desenvolvimento à parte do município. Este fator serviu para manter, em certos termos, um *locus* dos costumes e tradições negras.

Segundo Finger (2009), foram construídas inúmeras vilas ferroviárias e de operários pelo interior de São Paulo. Especificamente as vilas ferroviárias foram construídas logo no início da expansão dos trilhos (início do século XX) e se mantiveram por décadas. A autora aponta que as vilas operárias procuravam seguir os modelos europeus, mas se diferenciavam em boa medida destes. A função de ambas, no Brasil, também passava pela extirpação dos “hábitos rurais”.

Em seu estudo, Finger (2009) ainda relata que, para as companhias férreas, era importante manter os funcionários próximos às linhas. Isto ocorria devido à tecnologia

utilizada nos trens neste período. Por dependerem do vapor, era necessário que fossem reabastecidos a cada intervalo aproximado de 20km. Buscando agilizar o processo e manter o trem ativo, eram construídas moradias nestes pontos de paradas, para que os funcionários estivessem sempre disponíveis para a necessária manutenção. Tratavam-se de pequenas estações cercadas por casinhas muito similares.

Como Segnini (1982) afirma, as companhias férreas inicialmente utilizaram um mecanismo de medo e ameaças para manter os funcionários obedientes e com baixo salário. A possibilidade da sumária demissão e a expulsão de suas casas era um risco recorrente na vida destes trabalhadores, porém, como vimos, o fortalecimento da indústria cafeeira, a imigração etc. forçaram as empresas a adotarem medidas que o autor chama de “paternalistas”.

A moradia oferecida pela Cia. Paulista com um baixíssimo desconto no salário dos funcionários ainda garantia aos empregadores a disponibilidade dos trabalhadores e sua completa vigilância.

Como as operações ferroviárias demandavam precisão e pontualidade, as empresas logo perceberam que era necessário e até mesmo vantajoso investir na construção de residências próximas às linhas e pátios, pois anulando a necessidade de longos deslocamentos diários, garantiria a pontualidade e disponibilidade dos funcionários próximos aos seus postos de trabalho quase que de maneira ininterrupta. Além disso [...] o fornecimento de habitação diminuía e desencorajava a mobilização por parte dos empregados por melhores salários (como greves e paralisações), garantindo a estabilidade dos serviços, e ainda possibilitava um maior controle sobre a vida social dos trabalhadores. (FINGER, 2009, p. 78).

As relações raciais no centro-oeste paulista se mantinham com a mesma segmentação difundida nos tempos da escravidão. As cidades da região, como São Carlos e Ribeirão Preto, também mantinham espaços específicos de circulação para brancos e negros e as vilas se tornaram o ponto de referência de moradia da população negra.

Contudo, nas ferrovias, trabalhadores negros e brancos se misturavam. Segundo Ferreira (2007), os trabalhadores negros das ferrovias enfrentavam um tratamento diferenciado por parte dos trabalhadores brancos. Com relação aos patrões, a diferenciação era menor; no entanto, é possível notar o racismo presente nas atribuições dadas a um e a outro.

Aos negros, segundo a autora, eram dadas funções pesadas e perigosas, tais como manobra, baldeação e lenheiro (até perder os dentes)⁶⁶. Segundo depoimentos recolhidos pela mesma, os funcionários negros não falavam com os demais funcionários fora do lugar de trabalho. Ignoravam mutuamente ao se cruzarem pelas ruas. Também é mencionado que não houve em trens de passageiros um “guarda trem” negro. Segundo os relatos, o cargo era sempre dado por influência e não por competência. Muitos faziam o teste, mas só passavam os brancos e “bonitos” (FERREIRA, 2007).

Contudo, tais apontamentos não devem ser transportados para o caso de Araraquara sem alguns ajustes. Realizei uma visita ao Museu do Ferroviário no dia 10 de junho de 2013. Há algumas referências aos imigrantes italianos, incluindo roupas da época. Mas o único registro da presença negra está em um amplo quadro em que se retratam todos os funcionários da Companhia em maio de 1932.

Neste quadro estão reunidas pessoas de diversos cargos, com exceção da diretoria. Podemos observar nele que os funcionários negros estão aglomerados em uma das laterais, havendo alguns indivíduos mesclados com os demais funcionários. João, o funcionário do museu que me acompanhava, explicou que a maior parte dos negros dividia as mesmas funções, por isso a separação na fotografia. Segundo o mesmo, as principais atividades desempenhadas por estes funcionários eram na manutenção das máquinas.

Apesar disso, as oportunidades de promoção na empresa não eram decorrentes de um corte étnico-racial. Há nomeações de pessoas para cargos de confiança independente da classificação étnico-racial, porém, isso não eliminava o racismo nas relações cotidianas entre os funcionários. Foi-me dito, por um ex-funcionário da companhia, com quem tive contato durante minha visita ao museu, que o uniforme da ferrovia trazia respeitabilidade a qualquer um, branco ou negro. Seu Osmar, havia trabalhado na ferrovia em meados do século XX e afirmou que gostava de ir ao museu porque sentia saudades da época em que trabalhava lá. João reforçou que muitos antigos funcionários faziam o mesmo, todos os dias. Seu Osmar disse que se lembra de haver apelidos maldosos entre

⁶⁶ A manobra consistia na função de guardar ou retirar os trens quando estes chegavam à ferrovia depois de descarregados, também eram responsáveis pelo andamento do concerto dos mesmos. A baldeação consistia em levar a carga de um trem a outro quando necessário. A função de lenheiro consistia em alimentar com lenha a máquina a vapor. O calor constante do vagão de ferro com a fornalha, ocasionalmente amolecia a dentição daqueles que ocupavam esta função.

os funcionários, de cunho racista ou não. Mas, que, de forma geral, a convivência era excelente.

Para ele, um negro ou um branco que vestisse o uniforme da ferrovia era tido como “pessoa de bem”. Caso cruzasse com um negro uniformizado, eles se cumprimentavam como colegas de profissão. O trabalho na ferrovia era exaustivo e a convivência com os demais funcionários se tornava uma das poucas formas de sociabilidade. Seu Osmar defendeu que o fato dos funcionários morarem próximos aos trilhos também contribuía para facilitar este contato pois, além de colegas de trabalho, eram vizinhos.

Segundo Ferreira (2007), alguns funcionários brancos se sentiam ofendidos ao se submeterem a um negro. Contudo, quando perguntei a Seu Osmar se isso ocorria, ele disse que não era assim. Afirmou que os funcionários respeitavam muito a hierarquia da empresa, independente de ser o superior branco ou negro. Porém, salientou que, em alguns casos, os funcionários se sentiam ofendidos ou humilhados por alguma ordem e “falavam mal” do superior, fosse quem fosse. Quando o superior era negro, nestes momentos de insubordinação era comum ouvir ofensas de cunho racista, mas nunca dirigidas diretamente ao superior, e sim em conversas informais com colegas.

4.3 A luta constante

A divisão simbólica que separa brancos e negros, ao ponto de se concretizar em uma cisão geográfica, como no caso dos espaços urbanos divididos pelas linhas do trem, traz, em contrapartida, uma série de manifestações de resistência. Para considerarmos a importância do movimento negro no Brasil, é importante mencionar que, mesmo antes de qualquer organização institucional, o negro se mobilizava contra as inúmeras injustiças sofridas.

Não raro observamos, nos livros de história, e mesmo de sociologia, que tratam da questão racial, referências ao processo de escravização e abolição com o negro ocupando um papel secundário, em que pouco influencia ou, até mesmo, mantém-se inerte e submisso. Tal perspectiva somente contribui para a construção de uma imagem subordinada e pouco influente do negro na historiografia nacional. Nunca é demais insistir, portanto, que a luta pelos direitos da população negra sempre foi protagonizada por eles mesmos desde sua retirada da África (REIS, 2000; BENINCASA, 2003; MUNANGA, 2004).

A conquista da abolição foi, indubitavelmente, uma conquista inestimável da luta pela democracia e pela liberdade. Todavia, acreditar que ela gerou o fim da opressão e coação contra os negros é ilusório. O fim da escravidão não fez com que o negro se integrasse bem na sociedade brasileira, ao contrário, levou-o para uma segunda diáspora.

Os negros não eram mais escravizados, mas também não eram efetivamente cidadãos. A abolição sequer foi aceita por todos. As relações entre patrões – brancos – e empregados – negros – continuavam violentas, injustas e opressoras. Tal quadro resultou em um complexo e amplo processo de desigualdade social. Para além, as relações eram complexas pela permanência das ideias evolucionistas, operando com uma determinada concepção de humano que marcava lugares dentro de uma hierarquia, na qual os negros, como já vimos, eram postos abaixo.

O negro permanecia no mesmo lugar de subordinação em uma nação marcada pelo patriarcalismo e pela imobilidade. Relações permeadas pelo cinismo e pela hipocrisia não permitiam uma efetiva liberdade de agir e pensar. Tal dissimulação foi denunciada por distintos autores, mas vale destacar as obras de Machado de Assis, não somente por ele próprio ser mestiço, mas porque “[...] os traços filosóficos presentes na obra do escritor são expressivos de sua visão de mundo sobre o homem que ao mesmo tempo alimentam o analista da sociedade brasileira no final do século XIX.” (SOUZA, 2010, p. 77). As obras deste escritor marcavam de maneira evidente as contradições da sociedade brasileira.

A integração de negros no mercado de trabalho é uma das consequências da discriminação, que ainda não foi solucionada na prática. Além de suportarem os piores cargos e as piores condições, a população negra recebe os piores salários e a pior formação. Apesar de este último fator ser de extrema importância ao justificar a desigualdade no mercado, ele não é o único. Para além dele persiste o racismo (IANNI, 1972).

Pode-se apontar o racismo como uma das consequências do discurso afirmado pelo darwinismo social do início do século XIX. Ainda que não haja mais respaldo científico, atestando uma desigualdade natural entre brancos e negros, os resquícios de tal verdade permanecem no imaginário social, resultando em um preconceito, julgamento negativo e prévio, sobre determinados grupos, em todo o mundo.

Seria um erro interpretar, entretanto, que os negros ficaram satisfeitos com a liberdade e aceitaram passivamente essa situação. Para citar apenas os três movimentos

de resistência em diferentes momentos históricos, aponta-se a Revolta da Chibata, a formação da Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro.

A Revolta da Chibata ocorreu no final do século XIX, na marinha brasileira. Tratou-se de uma revolta liderada pelo “almirante negro”, João Candido Felisberto. Tal revolta representa, segundo Marcos A. da Silva (2002), mais do que uma luta de classes ou uma relação política entre os militares e o Estado. O autor lembra que, naquele momento (1910), os marinheiros não eram recrutados aos dezoito, em caráter obrigatório, mas eram voluntários ou forçados ao engajamento por algum órgão repressivo do Estado.

O uso da chibata era justificado como meio de ensinar bons costumes aos desviados (assassinos, ladrões, “vagabundos” etc.). A revolta se voltou contra os castigos físicos, simbolizados especialmente pelo espancamento com a chibata. Vale salientar a possibilidade de traçar uma relação entre o castigo físico imputado aos negros no período escravocrata e aos marinheiros de baixa patente, na maioria negros e mestiços.

Os marinheiros tomaram conta de navios da frota da marinha nacional e apontaram seus canhões para o Rio de Janeiro, então capital do Estado. Ameaçaram bombardear a cidade caso os castigos físicos não fossem suspensos legalmente. Temendo a repressão, foi solicitada, pelos revoltosos, sua anistia. Embora tenha sido aceita pelo governo, dois dias após a devolução dos encouraçados, houve um decreto do Executivo federal autorizando a exclusão da Marinha de Guerra daqueles que pudessem ter algum comportamento “inconveniente à disciplina” (SILVA, 2002, p. 79).

Portanto, seria um erro supor que os marinheiros não foram punidos. O presidente Hermes da Fonseca ignorou a lei de anistia e demitiu muitos, mandando prender 22 deles. O governo espalhou ainda a notícia de que o exército iria punir os fuzileiros do batalhão naval.

Atemorizados, os marinheiros insubordinaram-se na noite do dia 9 para 10 de dezembro, sendo bombardeados por canhões do exército e da “esquadra branca”. Dezenas foram mortos e inúmeros presos, inclusive João Cândido. [...] Na noite de Natal, foram embarcados no “Satélite” [...] 105 ex-marinheiros, 292 homens comuns (desempregados, mendigos etc.), 44 prostitutas e cinquenta praças do exército que foram sendo fuzilados no decorrer da viagem a Santo Antônio do Madeira. (MUNANGA, 2006, p. 112).

Outra importante manifestação foi a Frente Negra Brasileira fundada em 16 de setembro de 1931. Tratava-se de uma forma de organização política composta por militantes negros. Estruturada inicialmente em São Paulo, espalhou-se por outros estados,

tais como Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia, Rio Grande do Sul etc. A principal proposta do grupo consistia em elevar os níveis educacionais da população negra para se inserirem em diversos níveis da ciência, artes e literatura.

A Frente Negra ofereceu, a essa população marginalizada, possibilidades de organização, educação e ajuda no combate à discriminação racial. Incentivou a conquista de posições dentro da sociedade e aquisições de bens. Foi, sem dúvida, conservadora, expressava aspirações de negros de classe média e teve concepções políticas limitadas. Mas tentou dar aos afro-brasileiros condições de se integrarem à sociedade capitalista e conseguiu resposta popular, como prova o grande número de filiais que estabeleceu e de associados que conquistou. Configura-se como uma das grandes mobilizações negras no contexto urbano e sua trajetória é um capítulo importante da história do povo afro-brasileiro. (BARBOSA, 1998, p. 12).

Este movimento acompanhava o momento político. Por ser um partido político, com o golpe de Estado de 1937, a Frente Negra foi fechada. O importante papel deste movimento foi o de conscientizar o país acerca da existência do negro, de seus desejos e vontade de se integrar, efetivamente, à sociedade brasileira (BARBOSA, 1998).

Embora seja possível traçar semelhanças entre a Frente e o Teatro Experimental do Negro, vale salientar que este não tinha o caráter político e conservador do primeiro. O TEN surge em 1944, a partir de Abdias do Nascimento e outros intelectuais negros que abraçaram a ideia. Segundo Nascimento (2004), o Teatro Experimental do Negro surge após um desconforto do autor ao presenciar, no Peru, uma peça, “O imperador Jones” de Eugene O’Neill, na qual o personagem negro era interpretado por um branco “brochado” de negro.

Por que um branco brochado de negro? Pela inexistência de um intérprete dessa raça? Entretanto, lembrava que, em meu país, onde mais de vinte milhões de negros somavam a quase metade de sua população de sessenta milhões de habitantes, na época, jamais assistira a um espetáculo cujo papel principal tivesse sido representado por um artista da minha cor. Não seria, então, o Brasil, uma verdadeira democracia racial? Minhas indagações avançaram mais longe: na minha pátria, tão orgulhosa de haver resolvido exemplarmente a convivência entre pretos e brancos, deveria ser normal a presença do negro em cena, não só em papéis secundários e grotescos, conforme acontecia, mas encarnando qualquer personagem – Hamlet ou Antígona – desde que possuísse o talento requerido. Ocorria de fato o inverso: até mesmo um Imperador Jones, se levado aos palcos brasileiros, teria necessariamente o desempenho de um ator branco caído de preto [...] Mesmo em peças nativas, tipo O demônio familiar (1857), de José de Alencar, ou Iaiá boneca (1939), de Ernani Fornari, em papéis destinados

especificamente a atores negros se teve como norma a exclusão do negro autêntico em favor do negro caricatural. Brochava-se de negro um ator ou atriz branca quando o papel contivesse certo destaque cênico ou alguma qualificação dramática. Intérprete negro só se utilizava para imprimir certa cor local ao cenário, em papéis ridículos, brejeiros e de conotações pejorativas. (NASCIMENTO, 2004, p. 209).

Segundo o autor e fundador do TEN a ideia era mais do que trazer a questão da raça, era construir uma forma de teatro, e arte, brasileiros, colocando o negro como parte formadora da nação e importante membro da constituição do Estado, e com seu papel valorizado, não apenas no palco, mas também no cotidiano. Há, para Nascimento, uma reação do público com o próprio nome do grupo, o termo “negro” posto em evidência chama a atenção até mesmo de intelectuais negros, como Mário de Andrade que é um crítico da formação do TEN.

A peça, “O imperador Jones”, foi apresentada no Brasil, pelo TEN, com autorização de O’Neill, que dispensou os pagamentos dos direitos autorais. A estreia com a peça foi uma revelação para aqueles que não acreditavam no projeto, seja por ser composto por atores desconhecidos e negros, seja por ser desacreditado previamente pela imprensa (NASCIMENTO, 2004). Após a encenação desta e de outras peças de O’Neill⁶⁷, o TEN passou a produzir suas próprias peças⁶⁸, sendo encenadas no Brasil ou não, com referências à cultura afro-brasileira tanto nas danças como nas músicas, inspiradas nos batuques dos terreiros. Esta música se tornou um movimento independente quando se formou o grupo “Brasiliana” (NASCIMENTO, 2004).

O TEN teve um papel social, não apenas no plano artístico. Procurando uma maior valorização das ideias e da posição dos negros na sociedade brasileira, organizou o Comitê Democrático Afro-brasileiro, que inicialmente almejava lutar por melhores condições de vida da população negra, mas acabou sendo absorvido por outras lutas e perdendo seu caráter étnico-racial. Organizou a Convenção Nacional do Negro (1945 e 1946), que buscava um espaço para a “comunidade de origem africana” na nova constituição. Promoveu também: I Congresso do Negro Brasileiro, Concurso do Cristo Negro, concursos de beleza de mulheres negras, o Instituto Nacional do Negro, o jornal “Quilombo”, a exposição Museu de Arte Negra.

⁶⁷ Peças como: “Todos os filhos de Deus têm asas”, “O moleque sonhador” e “Onde está marcada a cruz”.

⁶⁸ “O filho pródigo” de Lúcio Cardoso, “Aruanda” de Joaquim Ribeiro, “Filhos de Santo” de José de Moraes Pinho, “Além do rio” de Agostinho Olavo, “O castigo de Oxalá” de Romeu Crusoé, “Auto da Noiva: farsa em um ato (prólogo e quatro quadros)” de Rosário Fusco, “Sinfonia da favela” e “Orfeu negro” de Ironides Rodrigues, “Rapsódia negra” e “Sortilégio” de Abdias do Nascimento etc.

O TEN foi desintegrado no período do governo militar. Mas continuou suas atuações no âmbito internacional. O movimento negro manteve-se, como possível, na clandestinidade mais uma vez, voltando a se institucionalizar através de outros movimentos a partir da década de 1980.

4.3.1 A necessária visibilidade

No início desta pesquisa, a ideia era a de buscar o motivo catalisador da união dos membros de um movimento social de corte étnico-racial. Todavia, em um curto espaço de tempo foi possível distinguir vozes dissonantes, em muitos aspectos, dentro do movimento. Algumas diferenças poderiam ser justificadas por razões geográficas, isto é, as bandeiras levantadas por uma determinada instituição de Salvador dizem respeito a pontos específicos que não são levantados por instituições de São Paulo. Outras poderiam ser atribuídas a questões políticas, instituições mais ou menos de esquerda, por exemplo. Outras ainda, por aspectos que poderíamos chamar de ideológicos, como a defesa da cultura afro-brasileira, em contraponto à representatividade política.

Ainda assim, é possível reconhecer diversas semelhanças, dentre as quais se destaca o combate à discriminação racial e a luta pela liberdade das manifestações artísticas e religiosas da população negra. A forma das organizações, contudo, também se diferencia conforme a região e o objetivo almejado.

Em Salvador, as manifestações que pude acompanhar foram constantes⁶⁹. Desde rodas de capoeira, nas quais o Mestre, antes de iniciar dizia palavras de referência a líderes negros, especialmente a Zumbi, até passeatas, palestras de conscientização e artigos em jornais. Nesta cidade, a relação entre o candomblé e as manifestações é muito intensa⁷⁰. Na única passeata que oportunamente acompanhei as reivindicações giravam em torno da liberdade religiosa e da valorização da literatura negra.

Cartazes com dizeres que apontavam para a capacidade intelectual do negro, tais como, “sou preto, logo penso” dividiam espaço com outros de caráter religioso, “não toquem em nossos terreiros”. A manifestação ocorreu no Pelourinho, na frente de dezenas de turistas e, em pouco tempo, tornou-se uma atração. Mais tarde, alguns manifestantes

⁶⁹ O período em que estive na cidade é o mesmo das visitas aos terreiros descritos anteriormente. Compreende-se, assim, os meses de julho e agosto de 2013.

⁷⁰ O uso do termo “intensa” não é em vão ao se referir a esta relação. Os ativistas e os candomblecistas tecem uma interação complexa, havendo manifestantes dentro dos terreiros e fora. Isto será melhor trabalhado adiante.

justificaram a localização da manifestação afirmando se tratar de uma forma de promoção do evento. Já alguns dissonantes, que não participaram, julgaram o local impróprio por ser turístico, o que, segundo estes, descaracterizaria o protesto de seu cunho político.

Segundo Gerson, um dos manifestantes com quem conversei durante o evento, esta manifestação estava ocorrendo porque há muita dificuldade de escritores negros serem reconhecidos e aceitos. Ele afirmou ser professor de escola pública e que seus alunos se surpreenderam quando ele levou um escritor negro para palestrar sobre poesia.

Nós temos escritores negros, não estamos dizendo que não há. Mas, onde eles estão? Estão escondidos. Quando aparecem, eles são pintados de branco. É como o Machado de Assis. Ele é negro, certo? Mas você só ouve falar disso na escola quando o professor é negro. Eu já peguei aluno do 2º ano (do ensino médio) que não sabia que ele (Machado de Assis) era negro. Quer dizer... como você fala pra um menino negro estudar poesia se ele não vê ninguém como ele que escreveu? Se ele não se reconhece? Porque ele não se vê lá... e não vê porque não está. Porque os que estão, estão com tinta branca da cara ou escondidos atrás da cortina⁷¹.

Com relação aos terreiros, os manifestantes afirmaram que há muitas igrejas “novas” que não aceitam sua religiosidade e tentam expulsá-los de onde estão. A própria *Ekédi* Sinha afirmou que algumas pessoas são muito intolerantes, ainda que “de forma velada”. Ela diz que apesar de negarem, há intolerância sim, contudo o motivo pelo qual eles alegam não gostarem do candomblé não é legítimo. Para ela o deus que eles adoram é o mesmo, só muda o nome. O que está por trás do ódio não é a cosmologia ou os signos religiosos, mas o preconceito e a discriminação racial.

Ao redor da manifestação se formou um aglomerado de curiosos e transeuntes que deu mais volume ao evento. Porém, a opinião daqueles que observavam não era totalmente de apoio. Ao ver um dos espectadores reclamando da manifestação fui conversar com ele: para Mário, toda a passeata era uma “alegoria” desnecessária. Ele defendeu que o protesto teria que ser feito em frente a instituições políticas e de maneira mais organizada, pois todo aquele “carnaval” não resultaria em nada.

Reclamou que o barulho dos tambores não permitia que se ouvisse o que se falava, mesmo com o megafone, e que a técnica de “microfone livre”⁷² não era prática, pois

⁷¹ Entrevista concedida em 20 de julho de 2013.

⁷² Uma técnica de protesto na qual há um microfone à disposição de qualquer manifestante. É uma forma de dar voz a todos os membros do coletivo, contudo acarreta o problema do foco da mobilização, pois, muitas vezes, alguns, ao pegarem o microfone, desviam seus discursos do objetivo da manifestação.

muitos diziam coisas sem nexos com as demandas da manifestação. Em contrapartida, alguns dos espectadores se empolgavam com a algazarra e se uniam aos ativistas. Observei que durante o tempo do protesto, que não durou menos de cinco horas, o número de manifestantes aumentou consideravelmente. No início havia cerca de trinta pessoas, ao final era possível contar mais de cinquenta.

Entretanto, após cerca de cinco horas, o grupo começou a se desintegrar rapidamente. Um dos ativistas agradeceu a presença de todos, especialmente da imprensa, afirmou ser necessário não calar e lutar por “visibilidade”. Este termo, como veremos, será constante em diversas instituições e coletividades do movimento negro.

No dia 20 de julho de 2013, tive a oportunidade de assistir ao lançamento de um livro de uma escritora de Guiné Bissau, Artemisa O. C. Monteiro, no CEAO (Centro de Estudo Afro Orientais). O livro, intitulado “África e Brasil”, visa lançar luz sobre a relação do país com o continente. O principal olhar da autora é para a (re) construção da África no Brasil. No lançamento, ela esclareceu que houve muitos conflitos entre ela e os seus interlocutores.

Seu estudo era sobre o movimento negro do Piauí, especialmente do grupo “Coisa de Nêgo”, e a influência e esperança do mesmo durante o governo do PT (Partido dos Trabalhadores). O motivo central da discórdia entre a pesquisadora e seus interlocutores foi a estética africana (re) criada. Para a autora, a imagem da África sustentada no Brasil não coincidia com a África de onde ela veio. “Percebi, então, que se tratava de um apelo a África como ferramenta identitária” afirmou. Revelou que os elementos de valorização da beleza negra no Piauí são semelhantes àqueles utilizados pelo grupo *Ilê Ayê* em Salvador, colocar os negros na posição de poder.

No lançamento da obra havia entre vinte e trinta pessoas presentes, sendo cinco destas estrangeiras e o restante brasileiras. A maior parte era composta de acadêmicos, mas pude travar um diálogo com D. Sônia, que não o era. Ela afirmou que foi ver o lançamento do livro porque se interessa por tudo ligado ao negro. Afirmou já ter sido bastante ativa dentro do movimento, em diversos “coletivos”, mas que atualmente, devido à família e à idade, está mais alheia às manifestações.

D. Sônia comentou ter conhecido o coletivo “Coisa de Nêgo” há alguns anos e concordou com a ideia, lançada por Artemisia, de “ferramenta identitária”. Apesar de ter muita vontade de conhecer a África, D. Sônia nunca saiu do país e, em tom de brincadeira,

disse que a única África que ela conhece é no Brasil. Outra mulher que pude conversar no lançamento do livro foi uma estudante de História, D. Neide.

Esta afirmou que começou a estudar depois que formou seus dois filhos. D. Neide salientou que uma mulher negra, na década de 1970, não tinha muita chance de estudar ou de se casar bem. Ela confessou ter integrado o movimento negro por interesse em um homem, “culto e bonito”. Entretanto, com o tempo, se apaixonou pela ideia do movimento negro, no coletivo em que se integrou, o qual já não existe. Segundo ela, era um grupo do interior da Bahia, de Camaçari, que tinha como meta a educação e oportunidades iguais no mercado de trabalho; contudo, ela não se lembrou do nome do coletivo e depois disse não ter certeza se ele tinha um nome.

D. Neide se casou e teve filhos com um dos ativistas, mas foi abandonada. Casou-se novamente com um homem negro, mas não ativista. O segundo casamento durou. Isto a levou a afirmar que os membros do movimento não eram homens para se casar, pois tinham muitas ideias que não permitiam uma vida de casado, seriam como padres. O mesmo no que se refere às mulheres. Mas, agora, depois de criar os filhos, ela às vezes se envolvia em alguma manifestação.

Um dado importante ao se falar do movimento negro em Salvador é o espaço conquistado por este na internet, especialmente nas redes sociais. Durante minha estadia na cidade, demonstrei a várias pessoas meu interesse pelo movimento negro e me foram entregues e sugeridas dezenas de referências de ativistas e de coletivos virtuais. Alguns ativistas, como Fernando, que conheci no Pelourinho durante a manifestação supracitada, usam a internet mais do que qualquer outra forma de manifestação.

Segundo Fernando, a internet é mais do que um suporte, mais do que uma forma alternativa. A internet, sozinha, seria capaz de mobilizar um conjunto muito maior de manifestantes, de diversos estados e países com um objetivo em comum. Para Fernando, o movimento negro deveria ser mais ativo nas redes sociais, criar ainda mais blogs de notícias como o “Gêledes” e o “Portal Correio Nagô”.

O “Gêledes” é um jornal online no qual são publicados artigos que tenham o corte de gênero e o corte étnico-racial. O “Correio Nagô” é reconhecido jornal online que conta com muitos escritores negros e simpatizantes do movimento. O jornal visa divulgar notícias vinculadas ao racismo, aos direitos dos negros no Brasil e no mundo, bem como novidades acerca das artes, cinema e literatura que incluam a temática racial.

Apesar do Correio Nagô ser direcionado a eventos que ocorrem em Salvador, a circulação das notícias divulgadas por ele é ampliada ao alcance da rede, portanto a nível internacional. Alguns terreiros, como o *Ilê Axé Oxumaré*, criam suas próprias páginas nas redes sociais e postam suas agendas e explicações acerca dos ritos e mitos da religião, assim visando promover conhecimento que evita ou inibe ações preconceituosas fortalecidas pela ignorância e por informações deturpadas.

Outro método desenvolvido pelos militantes foi a junção com partidos políticos. Tais ações possibilitam o lançamento de candidatos negros com propostas voltadas às políticas de igualdade racial, para que os negros passem a ocupar posições de poder nas quais são minoria. Esta postura não é adotada e sequer aprovada por coletivos de outros estados, tendo também dissidentes dentro da mesma cidade.

Segundo Edson França, presidente da UNEGRO – organização fundada em 1988 na cidade de Salvador-BA –, o movimento negro é imprescindível e estratégico para a promoção da igualdade racial.

Sensibilizar o Estado para investir na promoção econômica, social, política, cultural, educacional da população negra exigirá imposição, que deve ser articulada pelo movimento negro, pois o Estado brasileiro é um corpo lento quando tem que se movimentar em favor da massa empobrecida, marginalizada e oprimida. O movimento negro não pode projetar toda sua tática em convencimento de governos, precisa envolver o Estado, por isso leis como o Estatuto da Igualdade Racial e a 10.639/03 são fundamentais para o êxito da igualdade racial, embora conquistá-las e implantá-las demande maior esforço. Cabe ao movimento negro organizar a demanda política, social e econômica da população negra, apresentar propostas que se constituam em reais soluções aos problemas apresentados, acompanhar a implantação e avaliar os impactos. Para isso precisamos de um movimento autônomo, comprometido com o Brasil e com o povo brasileiro, pois qualquer ator político que reivindica a representação de metade da população de um país, somente se legitima com um projeto de desenvolvimento de nação que incorpore todo seu povo. (FRANÇA, 2012a, s/n).

Organizações como a UNEGRO atingem hoje pessoas em diversos estados. As conquistas dos variados movimentos são notáveis. Desde a abertura política ocorrida na década de 1980, o país passou por diversas mudanças no que se refere às conquistas do movimento negro. Desde a criminalização do racismo até a criação da SEPPIR.

O movimento negro atinge de forma distinta as cidades do interior, longe das capitais e do grande contingente e visibilidade. As cidades do interior da Bahia não têm

a mesma agitação da capital acerca desta demanda. Segundo Gerson, militante com quem dialoguei, isso não quer dizer que não haja racismo, mas que devido, às baixas oportunidades de trabalho, as pessoas se sujeitam mais. Porém, isto não impede manifestações localizadas e denúncias, como vimos no caso de D. Neide, que se envolveu com o movimento negro em uma cidade do interior.

No interior de São Paulo, a relação se dá de forma distinta. Em Ribeirão Preto há movimentos como o Centro Cultural *Orùnmilá*, que tem como intuito incentivar a memória e o respeito à ancestralidade africana. Tal Centro guarda o registro dos terreiros da cidade, informações sobre remanescentes de quilombo, uma biblioteca virtual, arquivos em multimídia que tratam a questão racial e um blog de notícias; além disso, promovem shows, palestras e conferências que têm como propósito discutir a desigualdades étnico-raciais.

Outras associações, como o Instituto Plural de Educação e Cidadania, também promovem, no município, ações voltadas à conscientização racial, tal como a “Primavera e Negritude” realizada dos dias 20 a 23 de setembro de 2013. No evento, a discussão central repousava no papel do educador. Houve apresentações artísticas e oficinas no primeiro e último dia e sete palestras distribuídas nos demais.

Durante o evento, as temáticas apresentadas foram: “relações étnico-raciais”, “educação para a democracia”, “resiliência e combate ao racismo”, “militância e resistência”, “história do movimento negro”, “o movimento social e a constitucionalidade das cotas” e “muito além da militância”. Além das palestras, houve algumas falas menores, como a do Mestre Pim, que buscou demonstrar a importância da capoeira para o movimento negro.

O público do evento era composto, em sua maioria, por educadores. O número de participantes se alterou, mas é possível apontar uma média de vinte pessoas por palestra. A “Primavera Negra” ocorreu em um prédio histórico da cidade, o Hotel Palace⁷³, ao lado do Theatro Pedro II, um dos maiores pontos turísticos do município. As palestras variavam entre o saguão e um dos auditórios.

Além de muitos educadores, havia alguns religiosos, especialmente da Igreja Católica. Em Ribeirão Preto, existe uma Igreja Católica “Afro”, o que colabora para atrair integrantes desta religião para eventos ligados ao movimento negro. Na maior parte das

⁷³ Embora preserve o nome, este hotel não hospeda mais os visitantes. Tornou-se um espaço para eventos e exposições artísticas.

falas, foi destacada a importância de se trabalhar o racismo na sala de aula. Mais do que isso, de pensar o racismo como construção social dentro da escola. Foram questionados eventos de beleza e os personagens que as crianças representavam nas peças infantis.

O conceito de resiliência⁷⁴ também foi amplamente utilizado. Os palestrantes insistiam que os negros, especialmente as crianças negras nas escolas, deviam aprender a ser resilientes, isto é, não se deixar convencer pelos insultos e pela falta de crédito dada a elas em decorrência de traços físicos. Deveria ser ensinado a elas como superar as adversidades e de posicionarem frente à discriminação e ao preconceito.

Já o Movimento Negro em Araraquara tem uma história de conquistas consideráveis, portanto se configura como um movimento de cunho social e político ativo. O primeiro movimento realizado no município com recorte racial, segundo os entrevistados, foi o GANA (Grupo de Divulgação da Arte e Cultura Negra de Araraquara) na década de 1980. Tal grupo foi coordenado por duas mulheres, Maria Aparecida da Silva e Maria Nazaré Salvador.

O GANA ganhou notabilidade no município e espaço para a discussão racial. Após a criação deste, outros grupos foram organizados. Por iniciativa do movimento negro de Araraquara em associação ao NUPE (Núcleo Negro da UNESP para Pesquisa e Extensão) e à prefeitura de Araraquara, foi realizado o primeiro FOMTE (Fórum Municipal de Temáticas Étnicas Afrodescendentes) em 2002.

Este evento é de grande importância, pois coloca em discussão uma série de questões relativas aos direitos – saúde, educação, cultura, trabalho, esporte, assistência social etc. – da população negra no município. Deste evento surgem o COMCEDIR (Conselho Municipal de Combate à Discriminação Racial) e a “Carta Negra”, documento composto pelo movimento onde são apresentadas metas contra o racismo a serem cumpridas até 2015.

Em 2004 foi criada a ONG FOMTE (Organização Não-Governamental – Frente Organizada para Temática Étnico Racial). A cidade também sede o “Baile do Carmo”, importante evento social e cultural para a população negra do município. Em 2005 foi aprovada a criação da Assessoria de Promoção da Igualdade Racial de Araraquara, cargo

⁷⁴ Utilizado no sentido da psicologia. Este conceito emerge na física como uma propriedade dos materiais elásticos que retornam à forma original, mesmo após a exposição a diversas adversidades como frio, calor, força etc. Na psicologia, a resiliência representa a capacidade que o indivíduo tem de superar as adversidades sem se deixar abater. Contudo, vale salientar, que essa potencialidade não se dá de forma passiva. O resiliente supera os obstáculos sem se deixar deprecicar.

assumido por Washington Lúcio Andrade em 06 de Abril de 2006. Tal assessoria tornou-se a CEPPIR (Coordenadoria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial).

No dia 13 de julho de 2013 foi realizada a III Conferência Regional de Promoção da Igualdade Racial em diversas cidades do interior paulista, incluindo Araraquara e Ribeirão Preto. Em Araraquara, o evento contou com a participação de representantes de distintas cidades da região – Américo Brasiliense, São Carlos etc. – e algumas mais afastadas como Barretos e São Paulo.

A conferência foi dividida em três momentos. Em um primeiro momento nos reunimos todos em uma ampla sala do CEAR (Centro de Eventos de Araraquara). Ouvimos a abertura formal da reunião algumas falas de especialistas. Em um segundo momento, após o almoço, nos separamos em grupos temáticos para debater ações projetadas para o futuro do movimento. Em um terceiro momento, nos reunimos novamente e elaboramos o cronograma de metas.

Apesar da tradição do município como atuante no movimento negro, alguns dos participantes consideram que este, no Brasil, ainda é muito “desfocado”. Durante o evento, foi possível realizar alguns diálogos e entrevistas com alguns participantes. Quando eu questionei como deveria ser o movimento negro na opinião de D. Maria, uma das ativistas de Araraquara, ela afirmou que deveria haver menos temor.

Eu acho que o papel (do movimento negro) deveria ser, realmente assim... ter a luta pelos direitos, mas... é como se o próprio negro tivesse medo. A escravidão prendeu tanto ele, que parece que ele se sente atado... que ele não consegue ir atrás do que é seu de direito⁷⁵.

A fala de D. Maria guarda um sentido próprio de sua vivência. Para ela, o movimento negro lida com uma questão angustiante que é a de devolver aos negros brasileiros seu brio. Para ela, o passado de terror físico e simbólico marcou tão profundamente o inconsciente de toda uma população que esta prefere negar a si mesma a oportunidade de crescimento pessoal e de luta. Ou seja, o movimento, em sua opinião, deveria demonstrar o valor que estas pessoas têm para elas mesmas em primeiro lugar.

Para esta militante, também é necessário que os movimentos sejam mais ativos. Segundo ela, muitas pessoas não participam por mero desconhecimento. Esta, contudo,

⁷⁵ Entrevista concedida no dia 13 de julho de 2013.

não é a única perspectiva defendida pelos militantes. Sr. André, de São Paulo, acredita que o movimento negro existe e é forte.

Faço parte dele. Sou membro fundador de uma entidade do movimento negro, né? Uma entidade nacional e, mesmo antes disso, uma entidade que eu participo é de noventa e cinco, ano do centenário de Zumbi, mas... bem antes disso, já se reuniam na Frente Negra, já se reuniam no MNU (Movimento Negro Unificado) e nos clubes negros, nas escolas de samba, nas congadas... isso é uma forma de organização, também, do movimento negro [...] A função do movimento negro é organizar e conquistar direitos que o negro ainda não alçou. Nós lutamos, mesmo, pela igualdade entre brancos, negros, índios... que tenham o mesmo direito⁷⁶.

Vejamos como em uma mesma reunião temos posições diferentes em relação ao próprio movimento. Se D. Maria considera o movimento negro muito passivo, Sr. André já o compreende como um componente importante da história brasileira. É preciso destacar algumas diferenças entre estes entrevistados. D. Maria é de Araraquara e sempre morou aqui, não estudou e se casou ainda cedo; embora sempre tenha pensado no racismo e na dificuldade de superá-lo, ela somente se voltou ao movimento negro há cinco anos. Por outro lado, Sr. André nasceu em Araraquara e se mudou para São Paulo ainda criança, vive lá desde então. Estudou e se formou em história, seus pais são ativistas e ele está no movimento desde a infância.

Embora ambos se considerem negros e ativistas, há uma diferença biográfica importante que pode demonstrar os motivos das diferenças dos pontos de vista. Inclusive o gênero e a idade, uma vez que D. Maria é doze anos mais velha. Estes fatores fazem com que o contato destes indivíduos com o movimento se dê por vias distintas e que o mesmo se apresente a eles de maneira diferente. Para D. Maria, que não teve contato com o movimento durante boa parte de sua vida, este não pode ser tido como aglutinador da população negra, uma vez que ela não foi “convidada” e sequer ouviu sobre o movimento. Isto, contudo, não significa que ele não existisse durante sua infância e juventude.

Podemos considerar uma dificuldade que o movimento enfrenta em ter que lidar com grupos distintos, econômica e socialmente. O movimento existia e aglutinava pessoas, contudo, a dificuldade de comunicação e as necessidades básicas de sustento de D. Maria impediram que ela, e outros, entrassem em contato com ele mais cedo.

⁷⁶ Idem.

Outros entrevistados, como Nelson, de Barretos, entendem que o movimento ainda está se consolidando. “Eu acredito que ele existe, porém ele está se articulando e se profissionalizando com o tempo”. Esta perspectiva também é defendida pelo Dr. Luís, de São Carlos. Porém, para o segundo, um dos motivos para o atravancamento do movimento é a falta de apoio do governo.

Existe movimento negro no Brasil, sim. Porém, eles estão, assim, começando a se destacar agora, devido à grande falta de apoio governamental, apoio de todas as esferas que poderiam dar um maior suporte para este segmento. Agora, no momento, a gente vê que através desses levantes também, tantas outras entidades, outros segmentos estão buscando seu espaço, se levantando... isso aí é uma coisa que o movimento negro, a tempos atrás, já vinha buscando, lutando por esse espaço que agora também nós estamos procurando fazer valer os nossos direitos de maneira que... a gente vem procurando fortalecer através das conferências, através dos fóruns, né?! E trazer uma consciências às pessoas de modo que nós venhamos, verdadeiramente, ter um movimento forte e... assim, que venha a funcionar, né? De fato e de verdade⁷⁷.

Tal posição relembra a falta de apoio do governo desde a abolição. A falta de interesse dos governos anteriores em criar políticas de integração e valorização no negro e de sua história. A falta de reconhecimento da importância histórica da África para o Brasil, tanto culturalmente como social e economicamente. O que o Dr. Luís aponta é um reconhecimento tardio por parte do governo, mas não um “despertar tardio” por parte da população negra.

Seu Edmilson, que encontro no mesmo evento, entende que não há dúvidas sobre a existência de um movimento negro de âmbito nacional, cuja função é evidenciar a existência do racismo, porque há um racismo “inconsciente da pessoa, né? Sem ela saber dessa postura preconceituosa [...] Talvez nem tanto, com o aprofundamento maldoso como há na maioria dos preconceitos [...] então esses tipos de ações que o movimento negro procura inibir”.⁷⁸

Esta foi a primeira fala na qual pude notar uma preocupação com o racismo para além das instituições, na qual o racismo nas relações cotidianas é comentado. A preocupação dele está em uma conscientização geral da população e não apenas relativa à população negra.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Idem.

A percepção quanto à função do movimento negro também varia em cada cidade e região. Para alguns, trata-se de resgatar a história e conseguir políticas de ações afirmativas, para outros trata-se de conseguir uma visibilidade política e social; e há aqueles que acreditam que é uma forma de combater a visão que recai sobre os negros etc.

D. Eliana, D. Lucila e Jessica, com as quais tive contato ainda na conferência, concordam que o movimento negro está limitado pelo governo, mas sua função é, como diz D. Lucila, “fazer valer as ações afirmativas [...]a igualdade racial, social, acabar com a xenofobia, homofobia e, de um modo geral, eu acho que assim todo mundo dizer sim para o direito de ir e vir sem restrição”⁷⁹.

Todos os entrevistados trabalham ativamente no movimento negro, seja em ONG's ou instituições municipais de promoção da igualdade racial. Da mesma forma, todos reconhecem a importância da conferência regional para tomarem conhecimento das ações dos municípios e trocar ideias sobre o que pode ser implementado no futuro, em cada município.

Na segunda parte da conferência fiquei com o grupo responsável para pensar ações de promoção da igualdade no mercado de trabalho e o tema da visibilidade do negro da mídia. Debates e decidimos pelas cotas em concursos públicos como uma das demandas do movimento; embora esta discussão já tenha sido muito visada, entendemos a importância de insistir neste ponto mais do que em qualquer outro. Revisamos leis e ementas que tinham como objetivo o combate à discriminação no mercado de trabalho e sugerimos algumas alterações.

Com relação à mídia, debatemos sobre a importância de a grande mídia (televisão, rádio etc.) construir uma imagem mais positiva do negro. Também foi pontuada a questão da publicidade e, por fim, a necessidade de se colocar o negro em destaque. Foram discutidas as propagandas promovidas pelo governo⁸⁰ que não apresentavam mulheres ou crianças negras. Sugerimos medidas de incentivo por parte do órgão regulador da mídia para as ações de positividade da imagem. Feito um texto formal sobre os assuntos, escrevemos em uma folha e assinamos, passando em seguida, ao responsável por coletar tais manuscritos.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Ministério da Saúde em relação ao câncer de mama e à amamentação. Do Ministério da Educação sobre a evasão escolar etc.

Antes de passarmos à terceira fase, contudo, tínhamos algum tempo e, por isso, travamos uma conversa informal, sem o gravador, que foi bastante profícua. Sem a intimidação do gravador conversamos durante cerca de quarenta minutos sobre o movimento negro em Araraquara. D. Márcia falava dos problemas políticos em torno do movimento ligados às filiais dos partidos políticos da cidade. Para ela, devido a jogos políticos, muitas pessoas que poderiam se unir e colaborar na causa acabam se distanciando por razões partidárias.

D. Márcia apontou que quando a prefeitura era presidida pela oposição, o movimento negro era mais ativo e lutava mais. Porém, quando alguns membros do movimento assumiram posições, as demandas se tornaram mais amenas e o debate passava longe da cobrança sistemática de ações políticas eficientes. Isto fez com que o movimento se rompesse definitivamente. Especialmente porque alguns dos que assumiram os cargos não levantaram mais sua bandeira: “Eles só lembram da gente em época de eleição”.

Contudo, quando solicitei uma entrevista gravada, ela teve um discurso mais contido relatando apenas ser a desunião o problema para um efetivo avanço do movimento negro. Ela também afirmou que em mais de trinta anos como ativista do movimento negro, considera pequeno seu avanço: “as conquistas foram poucas”. Entretanto, parabenizou a conferência e sua organização.

Esta opinião, contudo, difere daquela sustentada por Alessandra de Cássia Laurindo coordenadora executiva de promoção da igualdade racial do município de Araraquara desde 2009. Ela é responsável pela coordenadoria e pelo centro de referência afro Mestre Jorge (CRAfro).

Para Alessandra⁸¹, a criação da coordenadoria e do CRAfro foram avanços importantíssimos para o movimento negro. Eles garantem “visibilidade” ao movimento, participação dentro da plenária do orçamento participativo, divulgação da “cultura” afro-brasileira etc. Uma igualdade racial construída coletivamente. A ideia para o futuro é descentralizar, criando vários núcleos.

Para Alessandra, a maior contribuição do CRAfro é acolher as denúncias de racismo. O centro tem parceria com advogados e desde seu início incentiva que as vítimas denunciem estes crimes. A denúncia pode ser feita pessoalmente, ou através do site;

⁸¹ Entrevista concedida em 27 de novembro de 2013.

apesar de constatar que houve desde o início do centro (2005) uma diminuição das denúncias, afirma que o número ainda é grande.

O CRAfro é um órgão da prefeitura e desempenha um importante papel na valorização da contribuição negra no município. Além das atividades citadas por Alessandra, o centro também realiza uma série de cursos como dança afro, fotografia, informática, samba rock, tranças africanas e penteados étnicos, cavaquinho etc. Estes são bastante conhecidos pela cidade e os frequentadores são numerosos. O centro também cede espaço para debates e palestras sobre o tema da discriminação e similares, além de produzir diversos *folders* com informações acerca da legislação contra a discriminação e de eventos relacionados à temática.

Alessandra diz que algumas das conquistas do CRAfro foram maior visibilidade, valorização da “cultura” negra, conselho do movimento negro, feriado de 20 de novembro, inserção do negro em espaços (especialmente políticos) que lhe eram vetados.

Segundo ela o racismo brasileiro está intrinsecamente ligado à escravidão. O movimento negro teria, assim, a função de resgatar em momentos pontuais a ancestralidade e a valorização de seu povo.

Antigamente, era feio ser negro, mas tal quadro vem mudando por força do movimento negro. A mídia passou a ser criticada. A mídia que está aí não nos representa. Ela não valoriza a auto estima negra. [...] por isso, em 2010, lançamos a campanha “Eu assumo minha negritude”⁸².

Para ela, a relação entre o movimento negro e as religiões afro-brasileiras deve ser muito próxima. Nos terreiros, brancos se assumem como negros, segundo Alessandra. Há, em Araraquara, setenta terreiros, sendo cinco de candomblé e sessenta e cinco de umbanda. Para a coordenadora, eles são importantíssimos como espaços reservados ao resgate da memória e preservação dos cultos. O centro apoia a religiosidade afro-brasileira e faz o possível para mantê-la ativos no município.

Porém, esta opinião será contestada por alguns religiosos. Em conversa informal com o Pai Francisco, no dia 14 de novembro de 2014, na chácara Sapucaia⁸³, onde havia

⁸² Idem.

⁸³ Espaço que pertence à Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita. O lugar também é conhecido por abrigar o Centro cultural Waldemar Safiotti no qual são dadas aulas de capoeira, internet, dança etc., abertas à comunidade. A chácara tem um valor histórico para o município por ter pertencido a Pio Lourenço Corrêa e ter sido o local no qual Mário de Andrade, sobrinho daquele, escreveu sua obra Macunaíma.

se realizado mais cedo uma mesa de debate com o babalaô Ivanir dos Santos, promovida pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, ele alegou um desprezo de parte do movimento negro em Araraquara pelas religiões de matriz africana.

Segundo esta liderança, as entidades como o CRAfro não se interessam pelas questões religiosas e não participam das caminhadas e eventos promovidos pelos terreiros. A Fecumsol (Federação Espiritualista de Candomblé e Umbanda do estado de São Paulo em Araraquara), segundo Pai Francisco, age por si e cuida de divulgar e angariar público para os eventos por conta própria. O mesmo reclamou, ainda, que quando há necessidade de divulgar a luta do movimento, eles são chamados, mas quando a questão se inverte e há a necessidade da luta contra a intolerância religiosa, eles não encontram muito apoio.

O CRAfro mudou de endereço no ano de 2014 pela segunda vez. Isto ocorre em decorrência da falta de um prédio público destinado apenas a esta organização. É importante dizer, ainda, que embora o centro faça diversas atividades e seja bastante conhecido na cidade e na região, sua localização central dificulta o acesso a ele. D. Maria, salientou a necessidade de haver instituições como esta nas periferias da cidade, uma vez que a população negra ainda se concentra em zonas marginalizadas e o acesso ao centro não é tão fácil.

Em 20 de novembro de 2013, o CRAfro, em parceria com outras instituições, realizou a 7ª Marcha da Consciência Negra de Araraquara, “Araraquara. Africanizar *ainda* é preciso”⁸⁴. Tal marcha foi realizada no centro do município. Saímos da frente da prefeitura e andamos pela rua IX de julho até a avenida José Bonifácio; retornamos pela rua São Bento até o Palacete das Rosas; onde houve apresentações de grupos de músicas, danças etc.

O nome da marcha remete à memória e à África (re)inventada em terras sul-americanas. Uma imagem de África que, como salientou Artemisa no lançamento de seu livro em Salvador, não tem referência direta ao continente existente, mas a uma criação fictícia que serve como suporte para legitimar a unidade afro-brasileira.

Tal marcha tinha a presença de escritores negros de Américo Brasiliense, ativistas de Araraquara e região, artesãos que comercializavam produtos com temática racial, tais como bonecas e almofadas. Durante a marcha houve música e o microfone ficou “aberto”

⁸⁴ A primeira marcha, em 2007, não teve slogan, mas nas edições seguintes os slogan foram, respectivamente, “Eu assumo minha negritude” (2008), “Consciência negra” (2009), “Zumbi dos Palmares” (2010), “Netos de Zumbi de Palmares” (2011), “Africanizar é preciso” (2012).

para os manifestantes que quisessem se expressar. Muitos o fizeram. Em sua maioria lançavam curtas falas de incentivo ou longos monólogos acerca de seus papéis dentro do movimento negro. Ao passar por comércios onde as portas estavam fechadas, em respeito ao feriado, os manifestantes aplaudiam.

Toda a marcha foi acompanhada de músicas de fundo que valorizavam o negro. Todos os manifestantes estavam uniformizados com uma camiseta que foi distribuída gratuitamente pelo CRAfro. Dentre os manifestantes haviam brancos, negros, crianças, adultos e uma grande quantidade de jovens, especialmente porque algumas escolas levaram os adolescentes para participar da marcha. Também era notável a presença de religiosos com vestes brancas do candomblé. A marcha durou todo o dia.

Porém, em 2014, alguns aspectos dessa marcha se alteraram. O desfile contou com o tema: “Araraquara, a morada do sol não do racismo” e foi realizada no dia 20 de novembro. O local de reunião foi em frente ao Teatro Municipal e a caminhada seguiu até o CEAR (Centro de Eventos de Araraquara). Foram apresentados espetáculos de dança do ventre, do curso do CRAfro, e uma roda de capoeira do grupo Pau Brasil, de Araraquara. A passeata foi acompanhada por um grupo de tocava Maracatu.

A marcha ocorreu no período da tarde, diferente do ano anterior, e não houve a estratégia do microfone “aberto”. O público também era bem reduzido, se comparado à do ano anterior, bem como o impacto sobre os transeuntes foi menor. No final da caminhada, houve shows variados que duraram o restante da noite.

À frente, estavam as lideranças religiosas, mas também em menor número. O público era diversificado e não havia nenhuma escola neste ano, mas a maior parte ainda era de pessoas jovens.

Pensando alguns destes eventos e a convivência que foi possível desenvolver com nossos interlocutores, passaremos agora a uma análise das relações possíveis entre estes diferentes *locus* de pesquisa.

4.3.2 Tudo dentro

A partir dos dados e entrevistas apresentados podemos estabelecer alguns traços de aproximação entre os três *locus* trabalhados. Um ponto de intersecção sobre o qual é possível debruçar é a questão da ancestralidade e, portanto, da memória. No candomblé a memória guarda um espaço especial, sobretudo na formação de um referencial mítico

que se constrói na fronteira entre a África e o Brasil, colocando-se como produto da diáspora sofrida por esta população.

Tanto nos terreiros como na Vila e no movimento negro, a questão é sempre resgatar um valor que foi perdido em função da diáspora. Um valor que remete à África e à luta dos primeiros africanos no Brasil. No carnaval de 2013, a escola de samba Nação Quilombola apresentou um samba enredo intitulado “Sobre a água Guarani, semeio a terra do novo Zumbi”. Na letra do samba há referências ao candomblé, a Zumbi, aos quilombos, à ancestralidade africana etc.:

Desde as mais remotas civilizações
 Nos ensinaram que as tradições
 Se devem cultivar
 Água, a matriarca do planeta
 Indispensável na colheita
 Mais uma vez vai fertilizar
 Terra do bom guerreiro Guarani
 Cede espaço a Zumbi
 Ao reviver a história
 Glória...
 Que escondeu na escola
 A Nação Quilombola traz
 Para você, um canto de paz
 Vermelho é o coração
 Pulsando no surdo, irmão
 E branca é a ambição
 De quem acredita em aperto de mão
 Morada, abra o livro do Milênio
 E inscreva esse gênio
 Para as novas gerações
 Poderem refletir ancestralidade
 O futuro construir, num chão de liberdade
 O *Babalaô*, salve *Oxalá!*
 Oh, Ganga Zumba vem abençoar
 Tem a lua cheia, vou me encontrar
 Com a mãe sereia, *Iemanjá*.

Em alguns trechos, tais como, “glória... que escondeu na escola”, o canto deixa manifesto que a busca deste samba é resgatar uma riqueza que é escondida pela historicidade oficial. É possível perceber a constante referência ao candomblé, seja pelos nomes de orixás, seja pelo próprio ritmo do samba que se aproxima dos batuques das festas de santo.

Esta letra é emblemática do tema que propomos tratar aqui. A expressão “O Guerreiro guarani cede espaço a Zumbi” brinca com duas imagens representativas de grupos sociais que compõem a nação brasileira. A imagem do “Guerreiro Guarani”

remete à força e ao peso histórico dos indígenas no Brasil, por outro lado, Zumbi representa o mesmo com relação à população negra. Ao dizer que um cede espaço para o outro, o autor remete a uma tentativa de expressar a presença de ambos no mesmo espaço, de construção da nação.

Esta preocupação com a ancestralidade e com o respeito à história do povo negro na América não está apenas manifesta em alguns momentos, é uma constante nos três *locus* da pesquisa. Entretanto, não se trata da busca de um retorno, sequer de um contato mais próximo com o continente africano, e sim da valorização da herança africana e de seus descendentes. Não se refere a uma aversão a mudança.

Tal debate fica mais claro ao pensarmos o candomblé. A relação com a África ali talvez seja a mais intensa dentre todos os lugares em que pude pesquisar. Isso não significa que os terreiros estão presos ao passado, na época da primeira diáspora. Seus costumes e modos se mantêm sagrados, mas muitas coisas mudam. Mãe Stella de Oxóssi, em seu discurso de posse da cadeira 33 da Academia de Letras da Bahia, elucidou a importância da manutenção da língua iorubá para o candomblé, mas também da necessidade da escrita para a manutenção da tradição e informação.

Sou uma literata por necessidade. Tenho uma mente formada pela língua portuguesa e pela língua yorubá. Sou bisneta do povo lusitano e do povo africano. Não sou branca, não sou negra. Sou marrom. Carrego em mim todas as cores. Sou brasileira. Sou baiana. A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos "meus mais velhos" de maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada. Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva. É por isso e para isso que escrevo. (Mãe Stella, 2013)

A colocação do iorubá e da língua portuguesa em pé de igualdade é inovadora. Não apenas por contestar a supremacia da segunda em relação a primeira, mas por determinar um lugar novo, entre as duas. Em outro momento do discurso, Mãe Stella (2013) irá explicar que algumas vezes os filhos da “Casa” (Ilê Axé Opo Afonjá) misturam o português com o iorubá e que isso é muito comum. Nota-se que não se trata de uma África trazida, mas recriada.

O trecho citado ainda traz um novo tema para a discussão. Mãe Stella se coloca em uma posição de fronteira ao afirmar “sou marrom”, renegando a classificação branca ou negra. Ela nega também pertencer unicamente à África ou a Portugal, colocando-se como brasileira. Contudo, salienta a “sabedoria ancestral do povo africano” sem desprezar as demais influências. Esta, pela minha observação, é a principal contribuição

do candomblé para o movimento negro. Valorizar a herança africana sem a classificar racialmente. Isto aplica-se ao candomblé, mas também aos demais *lôcus* da pesquisa. Gilberto Risolino (2013), poeta de Américo Brasiliense e ativista do movimento negro, em seu “Senzala Brasil”, retrata no poema “África Negra”:

Fé, lutas e desafios no mundo afora que vem
galopando entre raios e trovões

África Negra, zona leste, zona oeste, zona sul e zona
norte em todo Brasil,

Raça, gana conquista de um povo que se tornou forte,
correntes no chão, grilhões que nos faziam morrer na
ponta do chicote na mão pesada do feitor.

Se ergueu uma nação dos palmares, legiões dos
quilombos, das guerras pela liberdade dos negros,
ancestrais

África Negra presente para prosseguir no presente
tempo, a fora de tempo, das manhãs para renovar as
forças da viva esperança ... viver (RISOLINO, 2013, p. 30)

Ao expressar o interesse por uma “África Negra [...] em todo Brasil”, Risolino se refere ao resgate da memória e da valorização dos ancestrais africanos, mas também aponta para uma África fora do tempo na última estrofe, como uma esperança de viver. Não se refere, evidentemente, a uma vida biológica do indivíduo, mas de um grupo. O mesmo que na primeira estrofe passa por uma série de desafios que ainda devem ser superados.

O desejo “de” África não é a vontade de voltar ao continente, mas de resgatar o valor e a beleza de sua ancestralidade. A negação de uma realidade biológica das raças não se traduz na negação política das mesmas. Appiah afirma que é preciso ser “animal político o bastante” para compreender que há momentos em que a negação da raça mais prejudica do que ajuda, mesmo esta negação se tratando de uma verdade científica. (APPIAH, 1997). Isto é, a “raça” ainda serviria como ferramenta ideológica e política na luta pelos direitos da população negra em determinadas conjunturas.

A posição de Appiah não é menos polêmica no movimento negro. O autor não nega o contexto histórico de surgimento da noção de raça, mas pondera a sua resignificação dentro de determinados contextos. Se, em um momento, a raça serve para

oprimir e reduzir o “grau de humanidade”, em outro serve como um elemento aglutinador na luta por direitos usurpados de uma parcela significativa da humanidade.

Ser negro no Brasil é conviver com o preconceito. “Apenas quem é do candomblé sabe como não é bom ser do candomblé”, disse D. Iara (frequentadora do *Ilê Axé Oxumaré*), após relatar que não diz aos patrões que frequenta o terreiro. Porém, isto não implica que D. Iara deixará de frequentar sua “casa”, tampouco que ela não tem fé nos orixás. Da mesma forma, os ativistas dos movimentos negros não negam sua ascendência, mas a valorizam na busca de uma revisão da historiografia oficial, do reconhecimento da importância da herança africana, da implementação de políticas compensatórias, de maior visibilidade da população negra brasileira e de uma educação que implique na crítica ao preconceito.

5 UMA DIÁSPORA À BRASILEIRA

Sempre é um exercício árduo caminhar da teoria para a etnografia e vice-versa, procurando encontrar ligações entre aquilo que teorizamos e aquilo que observamos. Encaixar nos limites dos conceitos nossos problemas e nossas percepções daquilo que não se enquadra. Este trabalho não foi diferente.

No início da etnografia procurava encontrar as ferramentas de articulação de uma identidade que embasasse o movimento negro, ao final percebi que não se trata disso. A busca não é por uma identidade, pois que esta não pode ser encontrada por não ser uma, mas múltiplas e conjunturais. A questão para o movimento negro e também para nossos autores não é recriar uma oposição, mas questioná-la.

Em toda a pesquisa, seja nos terreiros, nas conferências do movimento negro ou nas atividades culturais da Vila Xavier, o problema nunca foi definir o grupo, mas problematizar a diferença entre eles e os brancos, entre a África e o Brasil.

Se por um lado meus interlocutores questionam o lugar do negro na sociedade brasileira, por outro defendem que a luta pela igualdade racial é uma luta de todos, é uma luta pela democracia. Durante a III Conferência Regional de Promoção da Igualdade Racial em Araraquara/SP, todos os entrevistados, sem exceção, defenderam que a luta pela igualdade racial deveria ser plurirracial. Trata-se da conquista de um país mais justo e não cindido.

Tais esclarecimentos se fazem necessários para compreendermos que a diáspora da população negra no Brasil não leva à busca de “essencializar” a raça e, tampouco, reviver os discursos de dominação professados sob este conceito. O movimento negro não busca uma identidade embasada na cor da pele ou na descendência africana, mas a valorização destes signos e o questionamento da hierarquia racial posta sobre uma parcela da população.

A luta contra o racismo, bem como a própria manifestação do racismo não requer a existência de raças. A própria negação da raça pode ser racista, quando evocada para deslegitimar ações afirmativas, como as cotas por exemplo. Isto é, negar a diferença que por mais de um século excluiu e marginalizou uma parcela significativa da população é, contraditoriamente, marcar a diferença, pois faz com que uma injustiça social e histórica se perpetue.

No mundo real da prática política, das alianças cotidianas e das mobilizações populares, uma rejeição das raças e nações, na teoria, só pode fazer parte do projeto de uma prática política coerente se pudermos mostrar mais do que o fato de que a raça negra – ou a tribo chona, ou qualquer dos outros modos de auto-invenção que a África tenha herdado – enquadra-se no padrão comum de se basear em algo menor do que a verdade literal. (APPIAH, 1997, p. 244).

A raça e a identidade baseada na raça têm valores relativos e devem ser avaliadas caso a caso. Cada momento pode tornar oportuna ou não a evocação da raça. O que une todos os negros no Brasil não são as condições socioeconômicas, mas o racismo e as manifestações culturais de resistência. Isto porque há, como podemos notar sem muita dificuldade, indivíduos isolados que ascendem socialmente, mas não se libertam do preconceito.

O movimento negro, assim, é sobretudo um movimento contra as hierarquias raciais. Não buscamos com isso idealizar tal ação política, contudo ela está longe de pretender uma identidade “essencializada” e fixa como pode parecer em uma primeira vista.

Um termo que não deve ser ignorado neste momento é o da “visibilidade”. Tal ideia, lançada pelos meus interlocutores, apareceu com bastante frequência durante toda a pesquisa em diferentes momentos. Afinal, o que se pode entender por “visibilidade” e o motivo pelo qual este termo está tão presente nos discursos dos ativistas se tornou uma questão importante no meu trabalho.

“Visibilidade”, por si só, designa o fato de ser visto e notado, contudo seria um erro entender que aqui o termo mantém este primeiro sentido. O uso do mesmo, dentro dos movimentos – sejam religiosos, culturais ou políticos – é mais do que ter uma manifestação perceptível. Isto não significa que escapa ao uso empreendido o desejo de que o negro seja visto, mas importa a forma pela qual é enxergado.

Sendo assim, não basta que o negro seja posto em evidência, mas que seja posto fora do lugar comum. Um caso que poderá explicar este ponto ocorreu no dia 18 de novembro de 2013 em um debate com Jeferson De⁸⁵, promovido pela Sessão Zoom⁸⁶ no

⁸⁵ Jeferson De é considerado um militante da causa negra no cinema brasileiro. Autor dos livros “Dogma feijoada” – que trata da produção audiovisual dos negros no Brasil – e “Cinema Negro Brasileiro”. Dirigiu curta-metragens e longas, além de trabalhar como produtor de emissoras de TV aberta e fechada. Fundou a produtora “Barraco Forte”.

⁸⁶ Um projeto que realiza exposições cinematográficas em películas, de filmes que estão fora do circuito comercial, a baixo custo, em Araraquara. Além disso, o projeto inclui sessões ao ar livre, bate-papos, palestras com diretores, produtores e críticos.

CRAfro⁸⁷. Após a exibição do filme, a questão da visibilidade tomou conta dos debates. O público, composto por pessoas que admiravam cinema e alguns militantes do movimento, além de universitários, debateu a importância de existirem filmes em que negros aparecessem em papéis principais e libertos dos estereótipos de subserviência, preguiça, alcoolismo etc.

Em um certo ponto do debate, Jeferson De esclareceu que a visibilidade que se espera do negro no cinema não é na condição de ator. Segundo o diretor, ter mais atores negros era importante, mas apenas isso não soluciona a questão do estereótipo. É preciso ter negros atrás das câmaras, selecionando elencos, construindo personagens etc. A posição que ele ocupa hoje no cenário cinematográfico brasileiro, segundo Jeferson De, ainda choca e causa desconforto e é este desconforto por si que é revolucionário.

Para entendermos, vou narrar um caso exposto por ele. Quando o diretor estava com material para gravar seu primeiro longa, “Bróder”⁸⁸, foi atrás de patrocínio para iniciar a gravação. Quando chegou a um determinado estúdio, a atendente, ao olhar para ele, deduziu que fosse um *office boy* e lhe entregou pacotes, reclamando de seu atraso e o recriminando por entrar pela porta central. Ao informar que ele era, na realidade, um diretor que vinha apresentar o projeto, a atendente se mostrou surpresa e se desculpou pelo mal entendido.

Para Jeferson De, o choque dela é maior, não apenas por estar errada, mas por ter se surpreendido sendo preconceituosa – seja por ele ser negro ou pela forma como estava vestido⁸⁹. Ouvir dizer que o preconceito é errado e que a discriminação denota uma inferioridade intelectual e moral não é raro. O negro deve ser aceito, isto não é tão contestado atualmente. Mas o ponto é como ele é aceito, ou seja, o movimento negro apresenta uma preocupação acerca da posição ocupada pelo negro.

Eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada. Mas simplesmente menosprezá-la, chamando-a de "o mesmo", não adianta. Depreciá-la desse modo reflete meramente o modelo específico das políticas culturais ao qual

⁸⁷ O evento consistia em um debate sobre o cinema e, especialmente, sobre o curta “Carolina”, vencedor do prêmio de melhor curta-metragem e prêmio da crítica no Festival de Gramado. O filme conta uma versão da vida de Carolina Maria de Jesus, escritora brasileira que, através de seu diário, produziu sua principal obra “Quarto de Despejo”, na qual narra o cotidiano da vida em uma favela paulista.

⁸⁸ Longa vencedor de cinco prêmios no Festival de Gramado – ator (Caio Blat), filme longa metragem, diretor (Jeferson De), trilha musical, montagem – e quatro prêmios no Festival de Paulínea – crítica de melhor filme, som, direção de arte, fotografia.

⁸⁹ Jeferson De explicou que a confusão da moça também se deu pelo fato de ele estar usando tênis, *jeans* e camiseta, ao invés de uma roupa formal.

continuamos atados, precisamente o jogo da inversão — nosso modelo substituindo o modelo deles, nossas identidades em lugar das suas — a que Antônio Gramsci chamava de cultura como "guerra de manobra" de uma vez por todas, quando, de fato, o único jogo corrente que vale a pena jogar é o das "guerras de posição" culturais. (HALL, 2009, p. 339).

A questão da “visibilidade” do movimento também passa por este ponto. Não basta que o movimento exista e seja reconhecido por tal. É necessário que ele abale a percepção e promova a reflexão não apenas dos ativistas e dos negros, mas da população em geral.

Não há no movimento negro uma identidade que possa aglutinar todos os interesses da população negra, porque há uma pluralidade de identidades que se articulam em um plano maleável, no qual qualquer tentativa de representação nunca será capaz de se impor como solução. A “visibilidade”, assim, não é de uma essência negra, mas da luta e dos conflitos que esta fração populacional enfrenta, que todos nós enfrentamos, pois o racismo não é um problema apenas para os negros.

A “visibilidade”, portanto tem um duplo caráter, contraditório em si. Ela é, ao mesmo tempo, perene e conjuntural. Perene, no sentido de que o ser negro seja visto e reconhecido como ser humano. E conjuntural no que toca ao movimento coletivo. A “visibilidade” é exercida coletivamente quando há um objetivo concreto e uma meta viável. Portanto, como possível em um mundo social no qual a desigualdade entre brancos e negros se coloque como um problema, e a artificialidade da diferença binária se evidencie.

Vale considerar que não se trata de uma superação das desigualdades históricas, que remetem a um passado recente, mas das desigualdades presentes e futuras que, ultrapassam a questão econômica, e permanecem no campo simbólico. Assim, a “visibilidade” em seu sentido coletivo traz a ideia de superação da desigualdade simbólica.

O combate deste movimento, portanto, não é direcionado à parcela branca da sociedade, mas aos privilégios mantidos por alguns ao custo do fardo carregado por outros. O psiquiatra e filósofo, da Martinica, Franz Fanon, considerado um dos maiores representantes da reflexão sobre o racismo, afirma que a solidariedade daquele que busca por justiça não deve estar presa à cor da pele do outro:

O problema aqui considerado situa-se na temporalidade. Serão desalienados pretos e brancos que se recusarão enclausurar-se na Torre

substancializada do Passado. Por outro lado, para muitos outros pretos, a desalienação nascerá da recusa em aceitar a atualidade como definitiva.

Sou um homem e é todo o passado do mundo que devo recuperar. Não sou responsável apenas pela Revolta de São Domingos.

Todas as vezes em que um homem fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes em que um homem disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato. (FANON, 2008, p. 187)

As palavras de Fanon não devem ser interpretadas no sentido de diminuir a importância histórica da escravidão e das demais atrocidades cometidas pela legitimação científica da existência de diferentes níveis de humanidade. A interpretação que podemos tirar delas é que a ideia de humano não se restringe a uma parcela e o passado da humanidade é o legado de todos. O autor solapa o pensamento binário e a construção da verdade racial. Além de ser um dos inspiradores para Bhabha e Hall, por apontar o “desejo de reconhecimento da presença cultural como “atividade negadora” [...]” (BHABHA, 1998, p. 29)

Também, no Brasil, a diáspora carregará envoltórios próprios, mas a história brasileira é um construto de todos os agentes que em algum momento a compuseram, não se restringindo a uma cor de pele, a um país e, sequer a um continente. Veremos como é possível pensar a diferença na diáspora brasileira.

5.1 A diferença e a *differànce*

A questão da diferença, para os autores pós-coloniais, também pode ser entendida através da oposição diferença cultural e diversidade cultural colocada por Hommi Bhabha (1996). Por um lado há a diversidade cultural, presente na maior parte dos Estados modernos democráticos. Esta diz respeito a um aceite da diversidade e das peculiaridades de cada povo, em uma espécie de *museé imaginaire*.

É com base nesta diversidade que são postuladas formulações favoráveis às políticas de educação multiculturais. O problema é que ao mesmo tempo que se aceita esta diversidade, também a circunscreve e isola. Como se as múltiplas culturas estivessem cercadas em redomas de vidro impenetráveis aos demais. Há uma valorização da diversidade, desde que ela se mantenha em uma distância segura, com limites delimitados, sempre passíveis de serem localizados.

Podemos usar como exemplo o caso dos indígenas no Brasil. É aceita a diversidade cultural, desde que eles a mantenham intacta. A partir do momento que deixam de se vestir, de caçar, de falar de uma determinada forma, que é legitimada como indígena, deixam de ser aceitos como tal. Ou seja, há uma aceitação da diversidade, mas não da diferença cultural.

A diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo de *enunciação* da cultura como “*conhecível*”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. A diversidade cultural é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única. A diversidade cultural pode inclusive emergir como um sistema de articulação e intercâmbio de signos culturais em certos relatos antropológicos do início do estruturalismo (BHABHA, 1998, p. 63).

A diversidade só é aceita dentro de uma série de limites, regras e valores. Outro problema desta situação é que ela mascara as relações de dominação. Embora os teóricos multiculturalistas entendam que há necessidade de dar resposta a uma “inescapável pluralidade” advinda de “mudanças demográficas e culturais que têm “conturbado” a sociedade contemporânea” (MOREIRA; CANDAU, 2011, p. 7), estes autores não questionam a construção social das diferenças, apenas incentivam a mobilização através de ideais de “justiça e igualdade” (ibid., p.11).

A negociação entre os diferentes (CANDAU, 2011), proposta por esta vertente teórica, irá, no extremo, produzir uma oposição entre o dominador compreensivo e o dominado aceito. Ela não evita manifestações de racismo, e não faltam exemplos para defendermos que algumas vezes podem ser intensificadoras de estereótipos e discriminações. Isto ocorre, principalmente, porque tais políticas são capazes de mascarar interesses xenófobos e etnocêntricos sob um véu de falsa aceitação e de respeito que convence pela manutenção da diversidade. Contudo, não há um questionamento da hierarquia, sempre presente em uma relação binária.

Minha intenção ao falar de diferença cultural, mais que de diversidade cultural, é reconhecer que este tipo de perspectiva liberal relativista é inadequado em si mesmo e de modo geral não admite a postura normativa e universalista a partir da qual ele constrói seus julgamentos culturais e políticos. [...] A diferença de culturas não pode ser uma coisa para ser encaixada numa moldura universalista. Culturas diferente, diferenças entre práticas culturais, a diferença na construção de culturas dentro de grupos diferentes, com grande frequência fazem existir em seu meio, e entre elas próprias, uma *incomensurabilidade*. (BHABHA, 1996, p. 35-36)

A diferença, por outro lado, como vimos no primeiro capítulo, está em constante produção. Ela não pode ser reduzida ou enclausurada, ela está a todo momento questionando as fronteiras e as identidades postas. Invade espaços e se multiplica dentro de grupos e associações.

Por isso, qualquer movimento social, ou intelectual, que pretenda recuperar uma identidade pautada em uma diversidade marcada e bem definida estará, para os autores pós-coloniais, contribuindo para o oposto do pretendido. O reconhecimento das identidades pode ser útil, como nos apontou Appiah (1997), todavia é conjuntural e deve ter um objetivo político. Fora deste contexto, qualquer busca de uma identidade será artificial e problemática por uma série de razões.

Em primeiro lugar nos deparamos com a realidade de que as identificações são complexas e múltiplas, estando historicamente datadas e sendo mutáveis por razões econômicas, políticas, culturais e sociais. Em segundo lugar, elas têm por base uma oposição que as sustenta, qualquer solapamento desta é o desmantelamento da identidade. Para Bhabha (1998, p. 105), ao manter as oposições, homem/mulher, branco/negro, *west/rest* etc., ainda que seja para positivar um estereótipo negativo, não se rompe com o discurso da dominação.

Desta perspectiva, o uso das oposições clássicas apenas reforçaria os estereótipos construídos. Para Hall (2004, p. 345), essencializar o dominado, ou seja, considerar o grupo homogêneo, provoca um distanciamento do desenvolvimento histórico e cultural da diferença, e a naturaliza.

No momento em que o significante “negro” é arrancado de seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizamos, pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir. (HALL, 2004, p. 345).

Para os pós-coloniais, não há como criticar o discurso colonial mantendo as diferenças criadas pelo mesmo. Seria necessário encarar os binarismos coloniais como artificiais, falsos, para superá-los. A desconstrução dos paradigmas essencialistas – como raça, cor, gênero – seriam, portanto, a melhor forma de oposição ao discurso colonial.

O objetivo destes intelectuais é a ruptura da reificação e do congelamento das diferenças, concebidos pelo discurso colonial. Neste sentido, se apropriam das considerações de Derrida (1971) acerca da *différance*. Para o filósofo, nenhum discurso é capaz de apreender o total de significações de um determinado signo, na medida em que não há uma correspondência perfeita entre o significante e o significado. O autor descola o signo da referência:

[...], o signo carrega em si o traço daquilo que ele substitui e o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente a diferença. Assim, Derrida entende também que as palavras (signos) podem ser definidas somente por meio de outras palavras das quais elas diferem (*différer*). Desta maneira, ele chega a formular que o significado é adiado (*différé*) por meio da articulação de uma cadeia infinita de significantes. (HOFBAUER, 2009, p. 121).

O neologismo *différance*, assim, celebra a quebra de uma diferença ontológica, libertando o signo dos paradigmas postos pelos discursos colonizadores e hegemônicos. A diferença passa a se manifestar transversalmente aos círculos destinados a ela por um discurso opressor, pois ela não pode ser contida ou direcionada.

Da mesma forma, a busca da África no Brasil – que, como esclarecemos não é uma travessia do Atlântico, mas sua ocupação – questiona a divisão instituída entre o país e o continente, entre brancos e negros. A criação de um continente uníssono como referência a uma herança africana múltipla e diversa não produz uma relação direta com a África, mas simbólica.

Quando o movimento negro pede a “africanização”, está construindo um “híbrido”, uma diferença que escapa aos limites da diversidade cultural aceita. Não é uma transferência cultural, mas uma síntese. A busca deste “terceiro espaço” (BHABHA, 1996) é uma forma de fugir dos binarismos e das fronteiras, pois ele apresenta uma configuração momentânea e não tem limites definidos.

Este interposto seria uma forma de quebra do pensamento ocidental sobre o mundo. Segundo Edward Said, o Ocidente criou fronteiras simbólicas que homogeneizam os membros dentro de um mesmo grupo; cria-se então uma representação deste a partir

dos axiomas de quem os criou. É nesta perspectiva que o autor concebe a divisão entre o Oriente e o Ocidente. Para ele, o Ocidente gerou uma determinada imagem do Oriente, que o autor chama de “orientalismo”.

[...] um modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado pelo Oriente na experiência ocidental europeia. O Oriente não está apenas adjacente à Europa; é também onde estão localizadas as maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte das suas civilizações e línguas, seu concorrente cultural e uma das suas mais profundas e recorrentes imagens do Outro. Além disso, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente), como sua imagem, ideia, personalidade e experiência de contraste. Contudo, nada desse Oriente é meramente imaginativo. O Oriente é parte integrante da civilização e da cultura materiais da Europa. O Oriente expressa e representa esse papel, cultural e até mesmo ideologicamente, como um modo de discurso com o apoio de instituições, vocabulário, erudição, imagística, doutrina e até burocracias e estilos coloniais. Em comparação, o entendimento americano do Oriente parecerá consideravelmente menos denso, embora as nossas recentes aventuras japonesa, coreana e indochinesa deveriam agora estar criando uma percepção "oriental" mais sóbria, mais realista. Mais ainda, o grande aumento da importância do papel econômico e político dos americanos no Oriente Próximo (o Oriente Médio) assume uma grande porção do nosso entendimento desse Oriente. (SAID, 1990, p. 13-14)⁹⁰.

Para Hall (2011), a ciência e a filosofia deste Ocidente pensam o mundo a partir de paradigmas impregnados de seus axiomas e verdades. Como aponta Said (1990), o Ocidente cria o orientalismo e, a partir dele, constrói uma hierarquia baseada em seus interesses. É a partir destes que a história é descrita e legitimada. Este orientalismo, no entanto, homogeneiza o que chamam de Oriente e o inferioriza em relação à Europa, mas pouco se relaciona com a perspectiva que estas populações têm de si e do mundo.

Contudo, no final de seu livro, Said (1990, p. 331) oferece uma “alternativa ao orientalismo”, pela qual os autores “orientais” e “ocidentais” poderiam desmitificar as concepções sobre o Oriente através da “descolonização” dos estudos de área. Portanto, o autor propõe pensar além do orientalismo, de forma que a promoção da comunidade humana não se prenda a aspectos raciais, étnicos ou nacionais.

⁹⁰ Vale salientar que tal definição foi feita antes do ataque às “Torres Gêmeas” e à cruzada antiterrorista encabeçada pelos Estados Unidos, que trouxeram consequências imensas, tanto materiais, quanto simbólicas. Aproveitando a definição dada por Said, Hall (2011) estende a definição e trabalha contra a oposição *West/Rest* (Ocidente/resto), tomando por Ocidente a Europa e os Estados Unidos. Entretanto, vale salientar que se trata mais de uma dominação simbólica e política exercida pelos governos desses países.

A hegemonia mundial do orientalismo e de tudo o que este representa pode agora ser desafiada, se pudermos beneficiar-nos adequadamente da ascensão geral de tantos povos da terra, verificada no século XX, à consciência política e histórica. [...]a resposta ao orientalismo não é o ocidentalismo. Nenhum ex-"oriental" se sentirá confortado pela ideia de, por ter sido um oriental, estar propenso – demais – a estudar novos "orientais" – ou "ocidentais" – de sua própria confecção, Se o conhecimento do orientalismo tem qualquer sentido, é como um lembrete da sedutora degradação do conhecimento, qualquer conhecimento, em qualquer lugar, a qualquer momento. (SAID, 1990, p. 332).

Para Bhabha (1998), porém, o erro de Said está em tentar quebrar a imagem do orientalismo sem destruir o Oriente, a divisão artificial entre Ocidente e Oriente. A ideia dele da criação de um Oriente pelo Ocidente, conquanto, é essencial. Mas, se não há um questionamento das fronteiras, haverá a legitimação da separação construída pelo pensamento ocidental. Isto é, não basta a positivação dos signos do grupo oprimido, é preciso quebrar os paradigmas que o constituem.

5.2 A diáspora e a cultura negra

A diáspora, para Hall (2004), é uma nova realidade mundial. Segundo o autor, não se trata de um movimento de migração pois, na diáspora, não se permanece com uma ilusão de um retorno ou com a promessa da inclusão. A diáspora é o espaço da variedade e da diferença. Pode-se considerar que, neste contexto, todas as identidades – nacionais, étnicas etc. – tornam-se múltiplas.

Há ao mesmo tempo aproximações e distanciamentos. É possível pensar em correspondências entre grupos que nada tinham em comum antes da realidade diaspórica. Para exemplificar do que se trata, podemos citar um debate que ocorreu na III Conferência Regional de Promoção da Igualdade Racial em Araraquara. Após uma divisão do público em grupos para pensar políticas de igualdade racial, o debate foi devolvido ao grupo maior, que pesava as propostas e as apoiava ou descartava após breve análise. Neste momento surgiu um embate, pois alguns ativistas defendiam cotas em concursos públicos também para indígenas, e outros achavam que a inclusão dos indígenas não era necessária, pois eles não operavam pela mesma lógica de trabalho. O mesmo ocorreu em um outro momento com relação aos ciganos. Negros, índios e ciganos definitivamente não estão inseridos no mesmo grupo identitário, contudo dividem uma posição de exclusão.

Estes exemplos de negociação e disputa demonstram que, em determinadas situações as identidades se transformam, se agrupam e se dissolvem conforme as necessidades. Há, também as relações travadas com outras populações geograficamente distantes. Há uma relação do movimento negro de Ribeirão Preto, por exemplo, com o movimento negro dos Estados Unidos. São países diferentes e relações diferentes, mas entrecortadas pelo racismo. A diáspora, assim, produz distanciamentos e aproximações, mas definitivamente quebra de fronteiras.

A relação dos lugares de origem com as nações receptoras não difere em alto grau, dependendo do país. Para Hall, trata-se sempre de um lugar de origem que serve de argumento para mobilizações políticas, mas que não está ligado à realidade.

É importante a percepção de um elo de ligação entre os negros que se mantém por uma experiência de discriminação vivenciada pelos mesmos, dentro e fora do continente africano. Ao pensar a diáspora se deve tomar cuidado para não reproduzir as divisões territoriais na análise. Quando Hall (2009) pensa a diáspora ele a coloca como um elemento de percepção da fragilidade das fronteiras políticas e econômicas que pautam, em boa medida, ações discriminatórias.

Para evidenciar a quebra destas fronteiras territoriais o autor aponta para uma África pulverizada, em certo sentido sem um território. Contudo, essa África tem como referência um espaço que traz elementos para a valorização de sua cultura. As pessoas em situação de diáspora manipulam signos e noções que possibilitam uma vinculação, que não remete a um espaço físico específico, mas imaginário, construído e reconstruído a todo momento.

A África passa bem, obrigado, na diáspora. [...] A "África" que vai bem nesta parte do mundo e aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial. Igualmente significativa, então, é a forma como essa "África" fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalha-las de formas e padrões culturais novos e distintos. Nessa perspectiva, as "sobrevivências" em suas formas originais são maciçamente sobrepujadas pelo processo de tradução cultural. (HALL, 2009, p. 40-41)

Assim, a África de referência à construção de um movimento de africanização no Brasil não é coincidente com o continente africano. Ela se traduz num contexto muito específico e deve ser encarada como o resultado de uma série de multiplicidades culturais

recompostas e relacionadas. A África evocada pelo movimento negro e pelos terreiros não apresenta as mesmas divisões políticas e étnicas do continente e não responde às mesmas questões, ela é fruto de um contexto específico e instável.

Cabe-nos lembrar que não podemos negar aos negros e negras da diáspora o “elo umbilical” com o continente africano, muito menos suas re-identificações simbólicas com as culturas “africanas”. Entretanto, precisamos compreender o processo dessa reconstrução da África à brasileira, cujos elementos culturais se tornaram “outros” pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos. Precisamos, também, por outro lado, analisar os fatores que motivaram uma idealização positiva da África, à qual se atribuiu funcionalidade sociorracial e política [...] (MONTEIRO, 2013, p. 133).

O processo da diáspora é complexo, no sentido de que carrega um duplo aspecto: se por um lado questiona as fronteiras solapando os limites das identidades, por outro, a objeção a este processo é um fortalecimento das etnias, em busca de uma “pureza”. Ou seja, há um retorno das ações segregacionistas em resposta a uma política de inclusão. Na Europa estes fatos são mais comuns, contudo também podemos observá-los no Brasil. Um exemplo recente disto pode ser tido a partir das discussões acerca dos direitos conquistados pelos negros no país, como a questão das cotas, a qual gerou críticas, inclusive de grandes mídias como jornais e revistas de ampla circulação.

Desta forma, a diáspora no Brasil não escapa aos padrões a nível mundial, tampouco seu caráter questionador pode ser ignorado. Sobre a sua experiência diaspórica, Stuart Hall (2009, p. 415) relata:

Conheço intimamente os dois lugares (Inglaterra e Jamaica), mas não pertencço a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma “chegada” sempre adiada.

O negro não esteve presente na “história oficial” brasileira, senão como o personagem submisso, escravizado e explorado. Um elemento secundário da formação da nação e um resquício da crueldade da colonização, sempre utilizado como elemento iconográfico da violência portuguesa sobre a colônia. Isto é, até recentemente o negro ainda não havia integrado a “história oficial” do Brasil, tendo sido mantido como um estrangeiro. Atualmente, como apontado anteriormente, tal visão tem sido amplamente questionada e posta em cheque, ainda que por uma pequena parte dos historiadores. O

movimento negro busca, através de suas ações, recontar esta história, evidenciando um contexto mais múltiplo na constituição da história nacional.

Outro fator que colabora para esta pluralidade do olhar sobre o país está nas manifestações culturais e religiosas. Os locais nos quais a pesquisa foi realizada são uma clara demonstração disto. Estes espaços marcam uma presença constante e não permitem que a contribuição da África e de seus descendentes seja esquecida. As rodas de capoeira da Vila Xavier, por exemplo, lembram nas letras de suas músicas, no ritmo ou nos movimentos da luta esta herança. O mesmo ocorre com as rodas de samba ou as escolas de carnaval que, constantemente evocam a presença e a lembrança deste quadro híbrido no qual estes traços culturais foram elaborados. A cultura negra, no Brasil, pode ser compreendida por aquilo que Hall (2009, p. 340-341) chama de “cultura popular”.

A cultura popular carrega essa ressonância afirmativa por causa do peso da palavra "popular". E, em certo sentido, a cultura popular tem sempre sua base em experiências, prazeres, memórias e tradições do povo. Ela tem ligações com as esperanças e aspirações locais, tragédias e cenários locais que são práticas e experiências cotidianas de pessoas comuns [...]O papel do "popular" na cultura popular e o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades populares das quais elas retiram o seu vigor e nos permitindo vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa e periférica.

A manutenção, portanto, destes espaços, como os bairros negros e os terreiros são em si uma forma de resistência e, mais que isso, de questionamento. Pois carregam em si, em suas manifestações culturais um traço da história que foi frequentemente reduzido ou apagado da história oficial. Além disso, esta “cultura negra” é uma mistura de muitas influências que não podem ser reduzidas. Ela é um dos efeitos da diáspora. Sua própria manifestação, portanto, é uma forma de questionar as posições e as fronteiras edificadas.

5.3 A construção do terceiro espaço

O conceito de “terceiro espaço” para Bhabha (1998) está relacionado com as proposições feitas anteriormente sobre a diferença cultural, em oposição à diversidade, e também com o conceito de tradução. Para o autor, as culturas podem ser compreendidas como traduções.

Tal ideia emerge do conceito de tradução da obra de Walter Benjamin, “A tarefa do tradutor”. Segundo Benjamin (2008), a tradução não deve ser tida apenas como uma adaptação do texto para aqueles que não conseguem compreender a língua original. Ela é, sobretudo, uma nova forma. A tradução é o desdobramento do original, ela ultrapassa os limites deste, e avança. O texto de referência é, evidentemente, anterior às traduções, e nada deve a elas, porém mantém-se eternamente conectado às mesmas pela sua “traduzibilidade” (sua potencialidade de ser traduzido). Nestes termos, Bhabha compreenderá a cultura.

Levando-se em conta a história da humanidade, pode-se afirmar, sem restrições, que todas as culturas, sobre a face da Terra, são traduções. Mas, o objetivo de Bhabha ao levantar tal comparação é destacar que todas as culturas estão de alguma forma relacionadas umas com as outras e, se há um universal a considerar é que toda cultura é simbólica, portanto, significativa. Disto é importante situarmos que, nesta perspectiva, nenhuma cultura pode ser tida em sua plenitude.

[...] não só porque há outras que contradizem sua autoridade, mas também porque sua própria autoridade formadora de símbolos, sua própria interpelação no processo de representação, linguagem, significação e constituição de sentido, sempre sublinha a pretensão a uma identidade originária, holística, orgânica. (BHABHA, 1996, p. 36).

A tradução é um processo pelo qual necessariamente se manifesta o processo de “alienação e secundariedade” de si próprio. Assim, toda cultura está sujeita às formas intrínsecas de tradução, impedindo qualquer anseio de fixidez ou essencialização. Considerando que a tradução avança em relação ao original, pode-se depreender que o segundo nunca se completa. Sua traduzibilidade o mantém sempre passível à tradução e, pensando a cultura, suas traduções às novas traduções. O elementar, nesta perspectiva, é compreender que a cultura só pode ser constituída em relação a essa “alteridade interna”, que se torna “estrutura descentrada” e, através dos deslocamentos próprios de sua condição, surgem as possibilidades do diferente.

Logo, se nenhuma cultura pode ser tida como originária e toda tradução nega o essencialismo da anterior, toda cultura está em um perpétuo devir, que Bhabha (1998) concebe como hibridação. Esta não é um processo pelo qual dois paradigmas anteriores se misturam com a promessa de emergir um terceiro, ela é o “terceiro espaço”.

O “terceiro espaço” se constitui pelo deslocamento das histórias originárias e gera “novas estruturas de autoridade”. Não se trata, nestes termos, de se constituir uma nova identidade neste espaço, mas de um processo de identificação (no sentido psicanalítico), isto é, se identificar “com e através de outro objeto, um objeto de alteridade, ponto no qual a ação de identificação – o sujeito – é ela mesma sempre ambivalente, por causa da intervenção dessa alteridade” (BHABHA, 1996, p. 37).

Nesta posição híbrida, resultante de traduções, as pessoas são obrigadas a negociar com novas culturas, sem assimilá-las completamente, nem perder o traço daquela da qual descendem. Elas jamais podem retornar à cultura de origem mas, como na tradução de Benjamin, não se trata de mera mediação entre duas culturas, mas do original posto em uma nova forma.

Pensar a cultura negra no Brasil é traçar este quadro teórico na prática, os aspectos de uma herança africana “traduzidos” e mantidos através de grupos específicos, assimilados, ou não, pela “cultura nacional”. Grupos de tradições afro-brasileiras, como os terreiros de candomblé, por exemplo, são eficazes nesta demonstração. A própria língua, alterada em momentos significativos, no cotidiano do terreiro, demonstra como a tradução ocorre.

A língua dos terreiros não guarda a mesma flexibilidade que há na África, embora mantenha a mesma origem. No Brasil, algumas expressões que se originaram de dialetos africanos foram incorporadas no cotidiano, outras se mantêm presentes em nichos específicos, mas guardam um valor simbólico diferente do local de origem. Da mesma forma ocorre com a culinária, a música e a dança.

A própria religiosidade do candomblé, embora mantenha uma ligação estreita com a África, tem peculiaridades que a ligam com o Brasil, com Portugal e, conseqüentemente, com a colonização. O “sincretismo” permite pensar isto. Embora polêmico, o sincretismo ainda está presente em grande parte dos terreiros. O altar do barracão do Casa Branca, por exemplo, traz, ao lado das imagens de *orixás*, as imagens de santos católicos, incluindo o menino Jesus.

Considerando como a “traduzibilidade” cultural em Bhabha (1998) se efetiva, pode-se afirmar este altar como uma evidente demonstração disto. Há referenciais que denotam a lembrança à África, representada pelos *orixás*, há referenciais da influência portuguesa, representados pelos elementos do catolicismo, mas estão em correspondência.

Os bairros negros, como a Vila Xavier, podem ser tomados como um exemplo deste processo também. Embora guarde uma série de tradições africanas, elas são alteradas e re-significadas no contexto brasileiro, como a música – o samba – ou a capoeira angola. Todas estas manifestações culturais são construídas sobre uma fronteira simbólica. Uma construção realizada a partir da memória da África e do Brasil. Mas, não remetente a um passado. As manifestações culturais quebram com a lógica temporal trazendo através da memória que elas carregam uma nova quebra de fronteiras.

[...] o poder da tradução pós-colonial da modernidade reside em sua estrutura *performativa, deformadora*, que não apenas reavalia os conteúdos de uma tradição cultural ou transpõe valores "trans-culturalmente". A herança cultural da escravidão ou do colonialismo é posta *diante* da modernidade *não* para resolver suas diferenças históricas em uma nova totalidade, nem para renunciar a suas tradições. É para introduzir um outro locus de inscrição e intervenção, um outro lugar de enunciação híbrido, "inadequado", através daquela cisão temporal – ou entre-tempo – que introduzi para a significação da agência pós-colonial. (BHABHA, 1998, p.334).

Evidencia-se desta forma, a artificialidade da dicotomia branco/negro, África/Brasil, impulsionando o nosso olhar para uma construção sobre estas fronteiras. O exercício de questioná-las, deslegitimando a ação dentro dos limites impostos é, certamente, a maior possibilidade de um movimento social como o movimento negro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento negro não é um grupo homogêneo, amarrado por uma identidade essencializada como alguns podem conceber à primeira vista. O que é ser negro e o que é o negro do movimento negro são acepções complexas de serem resolvidas em um olhar superficial. A forma como esta organização se estabelece está ancorada em uma série de influências externas e conjunturais.

Como foi possível observar, a construção de uma identidade, ou mais precisamente, de uma identificação, é estabelecida a partir de eventos específicos e com objetivos concretos. A ideia de um movimento atemporal e essencial é irrealizável, pois pressupõe continuidade e manutenção de uma ordem de relações que é, em si, múltipla e diversificada.

A análise apresentada procura em primeiro lugar mostrar como o negro foi construído pelas ciências sociais, e áreas afins, e em que medida esses discursos perpassam as distintas experiências de um movimento negro.. Primeiro, o negro como uma criatura ontologicamente inferior, concepção apoiada por um discurso científico de verdade. Este, por muito tempo, tornou-se irrefutável por não pautar tal desigualdade em condições históricas ou sociais, sendo a distinção dada pela própria formação do ser, impossível de ser alterada.

Desta forma, vimos como o negro foi colocado em uma subcategoria de humano que estabelecia uma origem igual, mas estágios de desenvolvimento distintos. Tal verdade foi fortalecida pelas apropriações racialistas dos trabalhos de Darwin, no século XIX, acerca da mutabilidade e adaptabilidade das espécies. Os apontamentos deste autor não estavam tão dissonantes de outros pesquisadores de seu tempo, como Huxley e Wallace. A teoria em voga, então, na biologia e anatomia, partia da premissa de uma potencialidade de mudança e adaptação das variadas espécies a meios e tempos distintos. A teoria destes autores foi usada, portanto, para legitimar uma concepção de escala evolutiva, especialmente após a inclusão, mais sistemática, do ser humano dentro deste processo, com a publicação de “A descendência do homem e seleção em relação ao sexo”, de 1871.

A partir desta concepção, o “ser” negro foi colocado dentro de uma escala que tinha como seu ápice o “ser” branco europeu. No Brasil, a preocupação era em lidar com estas diferenças ontológicas no contexto de formação e desenvolvimento de uma nação.

Dentre as medidas adotadas, está a tentativa de uma legislação da diferença, com base em Gobineau e Lombroso, tendo como maior representante Nina Rodrigues. Como discutido acima, neste momento a adaptação legal estava procurando estabelecer uma igualdade jurídica de seres ontologicamente diferentes. Ou seja, como tratar com justiça seres com propensões – atávicas – à criminalidade.

As mudanças políticas e no pensamento científico contribuíram para a desnaturalização desta diferença. Esta passou a ser atribuída ao social. Como vimos, não podemos, descartar mesmo em teorias anteriores o peso deste aspecto na “conformação dos seres”, mas como um determinante secundário ou parcial. Com Freyre, o negro brasileiro sobe, definitivamente, ao grau de humanidade estabelecido pela ciência e filosofia ocidentais.

Mas ainda permanece como um ser de segunda ordem, apesar dos protestos de intelectuais como Freyre e tantos outros que pretendiam desqualificar a noção fixista e não científica de raça, e defender o conceito de cultura como explicativo das diferenças. A mestiçagem que, no Brasil, sempre foi alvo de muitas teorias – positivas ou negativas – se impõe como o tema central dos debates. Freyre coloca a mestiçagem como um aspecto positivo e quebra o paradigma da “pureza branca” do português. Ele coloca em cena, por meio do paradigma histórico-cultural, a originalidade da cultura mestiça brasileira.

A atenção voltada àqueles que não se viam como negros, nem eram tidos como brancos, fez com que este grupo majoritário se tornasse a imagem do país. Este fato, contudo, não eliminou o racismo no cotidiano. Apesar de a intenção de Freyre não ter sido produzir a ideia de uma sociedade sem discriminação, os desenvolvimentos subsequentes à sua perspectiva da “harmonia racial” seguiram este trajeto. Esta visão romântica sobre o negro somente pôde ser solapada de forma efetiva e contundente pelos pesquisadores do Projeto UNESCO.

Estes intelectuais passaram a se dedicar aos estudos sobre preconceito e relações raciais. O resultado destas pesquisas denunciava o racismo, tomando-o como instrumento de dominação de classe, tendente a se esvaír com a modernização da sociedade brasileira. Dentre as preocupações destes teóricos, de forma geral, não estava o movimento negro. Poucos dedicaram algum estudo ao tema, mesmo em relação a uma resistência política ou religiosa, dissociando a primeira da segunda. O negro era visto, assim, como passivo diante de sua própria sorte.

Entre as décadas de 1970 e 1980, contudo, esta situação é sensivelmente alterada. Tal feito ocorre tanto por uma mudança no cenário político, como por uma ascensão de intelectuais negros engajados em número mais significativo. Neste momento, a ideia sobre o negro passa a ser a de um sujeito histórico ativo e presente. O racismo se mantém como tema central na questão da relações inter-raciais.

O fato é que, no cotidiano, a ideia de uma diferença ontológica, cientificamente ancorada no século XIX, não deixou de ser até certo ponto aceita. É certo que não é muito provável que alguém defenda com tanta ênfase a ideia de uma diferença natural entre brancos e negros, mas é recorrente vermos referências a determinados aspectos da cultura negra como inferior. A percepção do candomblé, por exemplo, como uma religião primitiva e atrasada, não é rara.

A questão que nos propusemos a pensar foi a seguinte: como é construída a experiência de ser negro no Brasil, e como o movimento negro, em suas várias expressões, a sintetiza. Qual a perspectiva que temos sobre este outro da sociedade brasileira, um outro ao mesmo tempo interno e próximo, como reforçam as teorias da mestiçagem. Procuramos responder a esse problema partindo da hipótese da complementaridade da oposição, no plano imaginário, e de sua prática nas relações cotidianas, permeadas por um racismo que tende a desconhecer a si mesmo.

Crer que a não existência de raça elimina o racismo seria desconsiderar o poder dos discursos criados e legitimados pela ciência, mas que a todo momento podem ser contestados. Vamos, agora, explicar por partes o meu argumento.

Em primeiro lugar, a ideia de que o ser negro exista pressupõe uma divisão ontológica entre este e o ser branco. Tal diferença já foi refutada por tão distintas áreas da ciência que muito pouco acrescentarei a este debate. Cabe apenas ressaltar que as teorias que serviram de base para a legitimação desta perspectiva já foram em parte contestadas, em parte desenvolvidas e em partes elucidadas. Mesmo sem descartar a base de uma teoria evolucionista como a de Darwin, percebeu-se que as possíveis diferenças físicas e de personalidade entre brancos e negros não tinham base genética ou hereditária. Observou-se que o cruzamento entre brancos e negros não gerava criaturas inférteis, como pressupunha Gobineau, tampouco mais libidinosas, como sugeria Nina Rodrigues. As condições sociais se tornaram respostas muito mais eficientes para as potenciais diferenças. Estes esclarecimentos, contudo, não eliminam a evidente diferença social

entre brancos e negros, tendo como base questões históricas, mas falada na linguagem da raça.

O segundo ponto, portanto, seria explicar como o negro do movimento negro constrói o discurso de síntese dessas identificações. As verdades defendidas acerca da diferença entre estes dois grupos permitiam a exploração de um por outro. Nenhum grupo oprimido poderá se manter desunido ou apático frente à uma violência capaz de o expor, recorrentemente, à morte. O início do movimento negro não pode ser datado a partir de sua institucionalização, mas a partir da resistência histórica dos negros. A frase que deu título ao artigo de Reis (2000), citado anteriormente, “estamos em campo a tratar de liberdade”, é tão evidente quanto direta a este respeito. Tratavam-se de grupos organizados.

O negro do movimento negro não existe em si. Ele não pode existir sem esta situação de dualidade e disputa. Ele é, sobretudo, conjuntural. Isto não indica uma negação da historicidade do movimento ou da própria relação branco/negro. Elas, inegavelmente, existem. Mas não de forma fixa.

Vimos, nos terreiros, como a África é constantemente evocada pelos discursos e pela própria cosmologia religiosa. O candomblecista não se define pela cor da cútis, meio pelo qual normalmente caracterizamos os negros; define-se pela sua ligação com este lugar de culto, ao mesmo tempo que o candomblé articula um aspecto de resistência política importante.

Pudemos observar, em algumas falas na Vila Xavier, a não aceitação, mesmo por pessoas que se identificavam com a cultura negra, do candomblé e de outras religiões de matrizes africanas. A preferência dos entrevistados por religiões cristãs não é em vão, mas podemos demonstrar com nitidez que a oposição branco/negro permanece. A religião ligada à tradição europeia e a outra ligada à africana sugerem a atualização de um jogo de poder⁹¹, no entanto, a escolha de uma ou de outra não está vinculada a uma essencialização do negro ou do branco.

Como demonstração disso, ouvimos Seu Álvaro protestar contra o candomblé, mesmo apoiando causas de afirmação identitária. O candomblé é, desta forma, uma religião **de** negro, pois traz consigo a permanência de uma memória, de uma

⁹¹ A referência aqui é devida ao combate travado pelos cristãos contra o candomblé, que chegou a ser proibido até o governo Vargas. A igreja católica, então, maior representante do cristianismo no período, “endiabrou” vários signos ligados ao candomblé, buscando aterrorizar e extirpar a crença e a devoção a suas entidades.

ancestralidade e a resistência, mas não é uma religião **para** todos os negros. É relativa a um mundo tão ligado a África quanto ao Brasil, por vezes servindo de intermediário.

O movimento negro, por seu turno, pode levar a supor um consenso entre suas diferenças: refere-se a uma luta por igualdade e não uma inversão de hierarquia, como alguns, distantes do movimento, pensam. Sobretudo, aponta, ao contrário do que comumente se entende, para uma relativização e uma extensão de sentido da categoria negro, que envolve os ativistas, em virtude da conscientização de uma humanidade diversificada, que não se submete a categorias artificiais constituída por e com objetivos de dominação.

A libertação efetiva da categoria classificatória poderá, apenas, beneficiar os articuladores do mesmo. A fuga dos essencialismos é uma das formas mais direta de oposição ao discurso ocidental, que congela as diferenças e as conserva, tanto na memória, na linguagem como na prática.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, L. *Writing against culture*. In: FOX, R. G. (org.). **Recapturing anthropology: working in the present**. Santa Fé/ New México: University of Washington Press, 1991.

ALVAREZ, M. C. **A Criminologia no Brasil ou como tratar desigualmente os desiguais**. DADOS – Revista de Ciências Sociais Rio de Janeiro, Vol.45, n° 4, p. 677-704, 2002.

ANDERSON, B. R. O'G. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. rev. e amp. 2.ed. Londres-UK: Verso, 1936

APPIAH, K. A. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, A. S. **A incorporação dos negros no mercado de trabalho: um estudo de 1930 a 1945**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, campus de Araraquara, 2013.

ARAÚJO, R. B. Chuvas de verão: “antagonismos em equilíbrio” em Casa-Grande & Senzala de Gilberto Freyre. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Org.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Cia das Letras, p. 198-211, 2009.

ARRUDA, M. A. N. Florestan Fernandes. Vocação científica e compromisso de vida. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Org.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Cia das Letras, p. 310-323, 2009.

AZEVEDO, T. Gilberto Freyre e a reinterpretação do mestiço. In: **Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia e sua arte**. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1962

BARBOSA, M. **Frente Negra Brasileira: depoimentos**. Quilobhoje (org.). São Paulo: Quilombhoje, 1998.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branços e Negros em São Paulo**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1959.

BASTIDE, R. **Brasil, terra de contrastes**. 9. ed. São Paulo: DIFEL, 1979.

_____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Pioneira : EDUSP, 1971.

BASTOS, E. R. Octávio Ianni: diversidade e desigualdade. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Org.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Cia das Letras, 2009. p. 378-390.

BENJAMIN, W. **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português**. BRANCO, L. C. (org.). Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

BENINCASA, V. **Velhas fazendas**: arquitetura e cotidiano nos campos de Araraquara 1830-1930. São Carlos: EdUFSCar; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.

BENNINGTON, G. **Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

BERNARDO, T. **Negras, mulheres e mães**: lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Trad.: Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

_____. O terceiro espaço: uma entrevista com Hommi Bhabha. In: **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**. Entrevista a Jonathan Rutherford. Trad. Regina Helena Fróes; Leonardo Froés. n.24. p. 35-41. 1996.

BOURDIEU, P. A formação dos preços e a antecipação dos lucros. In: BOURDIEU, P. **O que falar quer dizer**. A economia das trocas linguísticas. Miraflores - PT: Difel, p. 53-86, 1998.

_____. A economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, R. (org.). **Bourdieu – Sociologia**. São Paulo: Ática. v.39. p. 156-183, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

BRAGA, M. L. S. A recepção do pensamento de Roger Bastide no Brasil. **Sociedade e Estado**. Brasília, v. XV, n. 2, p. 331-360, 2000.

BURKE, P. **História e teoria social**. Trad.: Klauss Brandini Gerhardt, Roneide Venâncio Majer, Roberto Ferreira Leal. – 3.ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2012.

CANDAU, V. M. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: **Multiculturalismo**: diferenças culturais e práticas pedagógicas. 7.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

CANDIDO, A. **Dialética da Malandragem**: caracterização das Memórias de um sargento de milícias. In: Revista do Instituto de estudos brasileiros, nº 8, São Paulo, USP, 1970, pp. 67-89

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

CARDOSO, F. H. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional**. São Paulo: DIFEL, 1962.

_____. Uma obra perene. In: FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, p. 19-28, 2006.

CARDOSO, L.; CONCEIÇÃO, J. G. O Estado e as influências teóricas de Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e um possível diálogo com os estudos pós-coloniais. **Revista de Humanidades, Tecnologia e Cultura**. Bauru-SP, v. 1, n. 2, p. 88-105, Dez. 2011.

CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil: O longo caminho**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CAVALCANTI, M. L. V. C. Estigma e relações raciais na obra pioneira de Oracy Nogueira. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Org.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Cia das Letras, p. 254-267, 2009.

CLIFFORD, J. **Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Los Angeles: University of California Press, 1995

_____. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CORRÊA, A. M. M. **História social de Araraquara (1817 a 1930)**. 1967. Dissertação (Mestrado em Filosofia e História da Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1967.

CORRÊA, M. **As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. Bragança Paulista: EDUSF, 1998 [1982].

_____. Raimundo Nina Rodrigues e a “garantia da ordem social”. **Revista USP**. São Paulo, n. 68, p. 130-139, Dez.-Fev. 2005-2006.

COSTA, S. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Rev. Bras. de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev. 2006a.

_____. **Dois atlânticos: teoria social, antirracismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006b.

CUNHA, M. C. Etnicidade: Da cultura residual mas irreduzível. In: CUNHA, M. C. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

_____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo, Cosac & Naify, 2009

DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Trad.: Luiz Orlandi; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Empirismo e subjetividade**. Trad. L. B. Orlandi. São Paulo: 2001.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Trad.: Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 24, 1992.

DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz M. Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971

DUARTE, P. Prefácio. In: BASTIDE, R. **Brasil: terra de contrastes**. 9. ed. São Paulo: DIFEL, 1979.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: DIFEL, 1972a.

_____. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. 5. ed. Prefácio: José de Souza Martins. São Paulo: Globo, 1972b.

_____. **A integração do negro na sociedade de classes: no limiar de uma nova era**. 5. ed. v. 2, São Paulo: Globo, 2008.

FERREIRA, L. S. Racismo camuflado na "família ferroviária": brancos e negros na Companhia Paulista em São Carlos. In: **Congresso Brasileiro de Sociologia**, 13. 29 de maio a 1 de junho de 2007. Recife-PE. Anais. Recife: Universidade Federal de Pernambuco. CD

FINGER, A. E. **Vilas ferroviárias no Brasil**. Os casos de Paranapiacaba em São Paulo e da Vila Belga no Rio Grande do Sul. 166f. Brasília: UnB (dissertação de mestrado), 2009.

FRANÇA, E. **Balanco da Luta do movimento negro em 2012 e perspectiva para 2013**. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questao-racial/afrobrasileiros-e-suas-lutas/16776-balanco-da-luta-do-movimento-negro-em-2012-e-perspectiva-para-2013-por-edson-franca>>. Acesso em: 28 dez. 2012a.

_____. **Movimento negro e as políticas de igualdade racial**. Disponível em: <http://www.vermelho.org.br/noticia.php?id_secao=8&id_noticia=175741>. Acesso em: 27 fev. 2012b.

FRANÇA, J. M. C. **Três vezes Zumbi: a construção de um herói brasileiro**. São Paulo: Três estrelas, 2012.

FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006 [1933].

GUIMARÃES, A. S. A. **Classes, raças e democracia**. v. 1. São Paulo: Ed. 34, 2002.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**. São Paulo: Loyola, 2002.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Trad.: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. da S. (Org.) **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. 5.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, p.103-133, 2004.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **Da diáspora:** Identidades e mediações culturais. Liv Sovik (org.). Trad. Adelaine La Guardie Resende et all. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: representação da UNESCO no Brasil, 2009.

_____. **Entrevista com J. B. Stuart Hall.** set. 2010. Entrevistadora: Heloísa Buarque de Hollanda e Livia Sovik. Disponível em: <<http://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/?p=719&cat=9>>. Acesso em: 15 nov. 2010.

HASENBALG, C. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil.** 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005 [1979].

_____. Entrevista com Carlos Hasenbalg. Entrevistador: Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. **Tempo Social**, v. 18, n. 2, p. 259-268, Nov. 2006.

HOFBAUER, A. Entre olhares antropológicos e perspectivas dos estudos culturais e pós-coloniais: consensos e dissensos no trato das diferenças. **Antropolítica**. Niterói, n. 27, p. 99-130, set. 2009.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil.** 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, O. **Raças e classes sociais no Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1972.

_____. **Sociologia e sociedade no Brasil.** São Paulo: Alfa Omega, 1975.

_____. A racialização do mundo. **Tempo Social**. São Paulo, v. 1, n. 8, p. 1-23, Mai. 1996.

_____. Octávio Ianni: O preconceito racial no Brasil. **Estudos avançados**. v. 18, n. 50, p. 6-20, Jan.-Abr. 2004.

IBGE. **Censo 2010.** Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000008473104122012315727483985.pdf>> Acesso em: 10 de julho de 2014.

JOAQUIM, M. S. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.** Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

KUPER, A. **Cultura:** a visão dos antropólogos. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LIMOEIRO CARDOSO, M. O legado que mantém Florestan Fernandes vivo. **ADUFPB**. 12 Ago. 2010. Disponível em: <<http://www.adufpb.org.br/o-legado-que-mantem-florestan-fernandes-vivo-%e2%80%93-por-miriam-limoeiro-cardoso/>> Acesso em: 30 Dez. 2010.

LOPES, A. **Além da Memória:** Vila Xavier diálogo entre os diferentes elementos de sociabilidade. São Paulo: Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Puc, 2002.

LUCE, P. C. **Repensando a questão racial e a cultura negra com Tim Ingold**. *On line*. 13 de fevereiro de 2012. Disponível em: <<http://aguadebebercamara.blogspot.com.br/2012/02/repensando-questao-racial-e-cultura.html>> Acesso em: 10 de Outubro de 2014.

MACHADO, A. M. **A morte da porta-estandarte**. In: SALES, H. (Org.). *Contos Brasileiros*. Seleção de I. Barbieri; M. M. Kampell. São Paulo: Ediouro, 1997. p. 40-47.

MÃE STELLA DE OXÓSSI. **Discurso de posse da cadeira nº 33 da Academia de Letras da Bahia**. Realizado no dia 12 de setembro de 2013.

MAIO, M. C. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-158, 1999.

MELATTI, J. C. A antropologia no Brasil: um roteiro. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*. n. 17. Rio de Janeiro: ANPOCS, p. 3-52, 1984.

MONTEIRO, A. O. C. **África e Brasil: possíveis diálogos**. Estetização e mitificação da África nas estratégias identitárias e inserção política do movimento negro. Curitiba: Appris, 2013.

MOREIRA, A. F.; CANDAU, V. M. (org.). Introdução. In: **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 7.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

MORIN, E. **O Enigma do homem: para uma nova antropologia**. Rio de Janeiro, Zahar, 1975

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. **Negritude: usos e sentidos**. Coleção Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global 2006.

NASCIMENTO, A. Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões. *Estudos avançados*. v.18, n.50. São Paulo: EdUsp. 2004. p. 209-224.

NINA RODRIGUES, R. Mestiçagem, degenerescência e crime. *História, Ciências Saúde-Manguinhos*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, Dez. 2008 [1988].

_____. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010 [1932].

NOGUEIRA, O. **Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga**. Apresentação e edição de M. L. V. C. Cavalcanti. São Paulo: EDUSP, 1998.

_____. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In:

_____. (Org.). **Tanto preto quanto branco**: estudos de relações raciais. São Paulo: T. A. Queiroz. 1985 [1954].

OLIVEIRA, L. L. A sociologia de Guerreiro Ramos e seu tempo. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Org.). **Um enigma chamado Brasil**: 29 intérpretes e um país. São Paulo: Cia das Letras, p. 240-253, 2009.

PEIXOTO, F. A. Os brasis de Roger Bastide. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Org.). **Um enigma chamado Brasil**: 29 interpretações e um país. São Paulo: Cia das Letras, p. 184-197, 2009.

_____. **Diálogos brasileiros**: uma análise da obra de Roger Bastide. FFLCH/USP. 1998. PPGAS. Tese. Orientação: Paula Montero. 1998.

PRANDI, R. O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. Publicado inicialmente como: "As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia". In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 63, 1º sem. de 2007

QUEIROZ, M. I. P. Roger Bastide e o Brasil. **O Estado de São Paulo**, v. 38, p. 47-52. 20 Set. 1975.

REIS, J. J. "Nos achamos em campo a tratar da liberdade": a resistência negra no Brasil oitocentista. In: MOTA, C. G. (Org.). **Viagem incompleta**. A experiência brasileira (1500-2000). São Paulo: Editora do SENAC, 2000, p. 241-263.

REIS, R. R. Os direitos humanos e a política internacional. **Revista de Sociologia e Política**, v. 27, p. 13-29, 2006.

RIBEIRO, C. A. C.; SILVA, N. V. Cor, educação e casamento: tendências da seletividade marital no Brasil, 1960 a 2000. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 52, n. 1, p. 7-51, 2009.

RIOS, A. R. A Diferença. In: GLENADEL, P.; NASCIMENTO, E (org.). **Em torno de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: 7letras, p. 77-96. 2000.

RISOLINO, G. **Brasil senzala**. Américo Brasiliense/SP: Biblioteca Nacional Ministério da Cultura, 2013.

RODRIGUES, L. M. Fernando Henrique Cardoso: a ciência e a política como vocação. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Org.). **Um enigma chamado Brasil**: 29 intérpretes e um país. São Paulo: Cia das Letras, p. 390-405, 2009.

ROMERO, S. **O evolucionismo e o positivismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria clássica de Alvez e C., 1895.

SAHLINS, M. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)**. *Mana*, Abr 1997, vol.3, no.1, p.41-73, 1997.

SANTOS, J. P. F. **Ações afirmativas e igualdade racial**: a contribuição do direito na construção de um Brasil diverso. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

_____. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Ed. Sumaré ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999. p. 267-325.

SEGNINI, L. R. P. **Ferrovias e ferroviários**: uma contribuição para a análise do poder disciplinar na empresa. São Paulo: Cortez, 1982.

SILVA, E. Ap. A história da ferroviária e a inserção da mulher negra no magistério em Araraquara/SP. In: **Encontro estadual de história**, 4, 2008, Vitória da Conquista – BA, História: saberes, sujeitos e práticas, Vitória da Conquista, 2008. Não paginado. Disponível em: <http://www.uesb.br/anpuhba/anais_eletronicos/Eva%20Aparecida%20da%20Silva.pdf>. Acesso em: 29 set. 2011.

SILVA, M. A. da. **Contra a chibata**: marinheiros brasileiros em 1910. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 2002.

SKIDMORE, T. E. Raízes de Gilberto Freyre. In: KOSMINSKY, E. V.; LÉPINE, C.; PEIXOTO, F.A. (Org.). **Gilberto Freyre em quatro tempos**. Bauru: EDUSC, 2003. p. 41-64.

SKÖPKE, R. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

SOUZA, P. O. O reverso da medalha: Machado de Assis pensador social. In: **Revista Cadernos de Campo**. n.12. PPGCS/UNESP, p. 75-87, 2010.

SOUZA, S. L. **(Re)Vivências negras**: entre batuques, bailados e devoções: práticas culturais e territórios negros no interior paulista (1910-1950). Ribeirão Preto: S. L. de Souza, 2007.

_____. **Fluxos da alteridade**: organizações negras e processos identitários no nordeste paulista e triângulo mineiro (1930-1990). 2010. 270f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita, Araraquara, 2010

TERRA, L. M. **Negro suspeito, negro bandido**: um estudo sobre o discurso policial. 2010. 155 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2010.

VALE E SILVA, N.; HASENBALG, C. Tendências da desigualdade educacional no Brasil. **Dados**. Rio de Janeiro, v. 43, n. 3, p. 423-445, 2000.

VALE E SILVA, N.; PASTORE, J. **Mobilidade social no Brasil**. São Paulo: Macron Books, 2000.

_____. Análise dos Processos de Mobilidade Social no Brasil no Último Século. In: **Encontro anual da ANPOCS**, n. 25, 2001, Caxambu. Disponível em <http://www.josepastore.com.br/artigos/td/td_011.htm>. Acesso em: 15 mar. 2012.

VALE E SILVA, N. Uma nota sobre raça social no Brasil. In: HASENBALG, C.; SILVA, N. V.; LIMA, M. (Org.). **Cor e estratificação social**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999. p. 126-146.