

RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL:
PESQUISAS CONTEMPORÂNEAS

Série Justiça e Desenvolvimento
Relações raciais no Brasil: pesquisas contemporâneas

Organizadores
Valter Roberto Silvério
Regina Pahim Pinto
Fúlvia Rosenberg

Fundação Carlos Chagas
Diretor Presidente: Fernando Calza de Salles Freire
Presidente de honra: Rubens Murillo Marques
Av. Professor Francisco Morato, 1.565
CEP 05513-900
São Paulo-SP
Brasil
www.fcc.org.br

The Ford Foundation – Escritório Brasil
Representante: Ana Toni
Praia do Flamengo, 154, 8º andar
CEP 22210-030
Rio de Janeiro-RJ
Brasil
www.fordfound.org/riodejaneiro

The Ford Foundation International Fellowships Program (IFP)
Executive Director: Joan Dassin
809 United Nations Plaza, 9th Floor
New York, NY 10017
USA
www.fordifp.net

Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford – Seção Brasil
Coordenadora: Fúlvia Rosenberg
Av. Professor Francisco Morato, 1.565
CEP 05513-900
São Paulo-SP
Brasil
www.programabolsa.org.br

SÉRIE JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO/IFP-FCC

RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: PESQUISAS CONTEMPORÂNEAS

ORGANIZADORES

VALTER ROBERTO SILVÉRIO (UFScar)
REGINA PAHIM PINTO (FCC)
FÚLVIA ROSEMBERG (FCC/PUC-SP)

REALIZAÇÃO



Fundação Carlos Chagas

APOIO



PROGRAMA INTERNACIONAL
DE BOLSAS DE PÓS-GRADUAÇÃO
DA FUNDAÇÃO FORD



FORD FOUNDATION

Montagem de capa
Gustavo S. Vilas Boas

Diagramação
Ana Marconato

Preparação de texto
Giacomo Leone

Revisão
Camila de Felice

Digitação
Marcia Caxeta

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Relações raciais no Brasil : pesquisas
contemporâneas / organizadores Valter Roberto
Silvério, Regina Pahim Pinto, Fúlvia Rosenberg. –
São Paulo : Contexto, 2011.

Bibliografia.
ISBN 978-85-7244-636-5

1. Brasil - Relações raciais 2. Cultura negra
3. Desigualdade social 4. Discriminação - Brasil
5. Negros - Brasil I. Silvério, Valter Roberto.
II. Pinto, Regina Pahim, 1941-2010. III. Rosenberg,
Fúlvia.

11-03905

CDD-305.896081

Índice para catálogo sistemático:

1. Brasil : Negros : Relações raciais : Sociologia 305.896081

EDITORA CONTEXTO

Rua Dr. José Elias, 520 – Alto da Lapa
05083-030 – São Paulo – SP
PABX: (11) 3832 5838
contexto@editoracontexto.com.br
www.editoracontexto.com.br



Em memória de
Regina Pahim Pinto

★14/4/1941 †22/4/2010

Sumário

Apresentação.....	9
Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford	11
<i>Joan Dassin</i>	
O Programa IFP no Brasil sob coordenação da Fundação Carlos Chagas.....	15
<i>Fúlvia Rosemberg</i>	
Prefácio.....	23
<i>Fúlvia Rosemberg e Valter Roberto Silvério</i>	
Alegrias e tristezas de uma editora de coletâneas	29
<i>Regina Pahim Pinto</i>	
"Como [de] ventre livre nascera": uma análise de cartas de alforria na Paraíba oitocentista	33
<i>Solange Pereira da Rocha</i>	
A "terra da macumba": política, imprensa e perseguição religiosa no recôncavo baiano.....	51
<i>Edmar Ferreira Santos</i>	
Cultura negra em Alagoas: uma construção de negritude.....	73
<i>Jeferson Santos da Silva</i>	

O Rap para a ação da juventude negra.....	87
<i>Valmir Alcântara Alves</i>	
Personagens femininas negras nas obras de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo Brito e Paulina Chiziane	101
<i>Renata Jesus da Costa</i>	
Ecos da hipertensão: vivências de mulheres negras	117
<i>Adriana Soares Sampaio</i>	
Discursos de juízes sobre cotas raciais na Bahia	133
<i>Ilzver de Matos Oliveira</i>	
As argumentações para se formalizar uma denúncia de discriminação racial	151
<i>Laura Marcia Rosa dos Santos</i>	
Mídia e quilombos na Amazônia: um olhar cultural a partir do campo da Comunicação	171
<i>Nemézio Clímico Amaral Filho</i>	
Formação de professores e diversidade racial	191
<i>Risomar Alves dos Santos</i>	

Apresentação

É com imensa satisfação que o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford, o Escritório do Brasil da Fundação Ford e a Fundação Carlos Chagas trazem a público a coletânea *Relações raciais no Brasil: pesquisas contemporâneas*, sétimo volume da *Série Justiça e Desenvolvimento/IFP-FCC*, cujo objetivo é divulgar as pesquisas desenvolvidas por bolsistas egressos/as do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (International Fellowships Program – IFP) no decorrer de seus cursos de mestrado e doutorado.

A Fundação Carlos Chagas, responsável pela realização da *Série Justiça e Desenvolvimento/IFP-FCC*, é a instituição parceira da Ford Foundation International Fellowships Program na implementação, no Brasil, desta experiência pioneira de ação afirmativa na Pós-Graduação.

Compondo a *Série Justiça e Desenvolvimento/IFP-FCC*, já foram publicadas outras seis coletâneas temáticas, a saber: *Educação*, organizada por Luiz Alberto Oliveira Gonçalves e Regina Pahim Pinto (2007); *Mobilização, participação e direitos*, organizada por Evelina Dagnino e Regina Pahim Pinto (2007); *Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas*, organizada por Renato Athias e Regina Pahim Pinto (2008); *Mulheres e desigualdades de gênero*, organizada por Marília Pinto de Carvalho e Regina Pahim Pinto (2008); *Ambiente complexo, propostas e perspectivas socioambientais*, organizada por Paulo Moutinho e Regina Pahim Pinto (2009); e *Acesso aos direitos sociais: infância, saúde, educação, trabalho*, organizada por Paulo Sérgio Pinheiro e Regina Pahim Pinto (2010).

Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford

Em 2001, teve início o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (IFP) com o objetivo de ampliar o acesso à educação superior e apoiar a formação de uma nova geração de líderes da justiça social. Financiado com a maior concessão individual de verbas já feita pela Fundação Ford a um único Programa, nesses dez anos, o IFP ofereceu bolsas de Pós-Graduação por até três anos para a obtenção de títulos de mestre, doutor ou profissional especializado em uma ampla gama de disciplinas acadêmicas e campos interdisciplinares em qualquer país do mundo. O Programa trabalhou em parceria com organizações locais em 22 países da Ásia, África, América Latina, além da Rússia para identificar os fatores – entre os quais situação socioeconômica, gênero, etnia, raça, casta, religião, idioma, isolamento geográfico, instabilidade política ou deficiência física – que constituem as maiores barreiras à educação superior em determinados países.

Terminando neste ano uma década de funcionamento, o IFP comprovou definitivamente que talento intelectual e compromisso social abundam nas comunidades marginalizadas de todo o mundo em desenvolvimento, e que o acesso à educação superior pode ser ampliado sem prejuízo dos padrões acadêmicos. Ao contrário, os/as bolsistas IFP têm obtido bons resultados em vários dos programas de Pós-Graduação mais competitivos do mundo. Contando com as últimas

seleções realizadas em 2010, o IFP selecionou mais de 4.300 bolsistas – a metade são mulheres – entre cerca de oitenta mil candidaturas no mundo inteiro, indicando que há uma imensa demanda não atendida por educação superior avançada entre os/as candidatos/as com o perfil IFP. Na América Latina, quase 1.050 bolsistas foram selecionados/as, incluindo brasileiros/as de descendência africana e indígena, bem como membros de grupos indígenas e de outras comunidades marginalizadas do México, da Guatemala, do Peru e do Chile. No mundo todo, mais de dois terços dos/as bolsistas IFP nasceram na zona rural ou em cidades pequenas; mais de 80% são os/as primeiros/as na família a obter grau universitário. Mais da metade dos/as bolsistas IFP têm mães que não frequentaram a escola ou apenas completaram o ensino fundamental; quase todos/as os/as bolsistas revelam que dificuldades financeiras e discriminação baseada em gênero, etnia ou outros fatores semelhantes foram os principais obstáculos enfrentados na busca de realizar seu sonho de educação superior.

Apesar dessas desvantagens, os/as bolsistas IFP se sobressaem nas atividades acadêmicas e também demonstram grande potencial de liderança na defesa da justiça social. No aspecto acadêmico, mais de 3.500 bolsistas foram aceitos/as em mais de 500 universidades de 45 países, incluindo instituições de alta qualidade na região de origem do/a bolsista, bem como nas principais universidades da América do Norte, da Europa e da Austrália. Conforme os dados mais recentes, entre 80 e 90% dos/as bolsistas já haviam conseguido, com sucesso, seu título acadêmico. Uma porcentagem alta dos/as bolsistas que concluiu o programa de mestrado com patrocínio do IFP prossegue seus estudos de doutorado, muitos com apoio de outras fontes.

Os/as bolsistas IFP não se tornam parte das estatísticas de “evasão de cérebros”. Dos/as ex-bolsistas, mais de 80% moram atualmente em seu país de origem, ao passo que a quase totalidade dos/as demais continuam no exterior em busca de títulos acadêmicos mais avançados ou complementando seu treinamento profissional. E praticamente todos/as os/as ex-bolsistas – estejam eles/elas no país de origem ou no exterior dando continuidade aos estudos ou fazendo treinamento profissional – participam de atividades relacionadas à justiça social. Já há exemplos notáveis de ex-bolsistas fundando ONGs e criando projetos de geração de renda para melhorar o padrão de vida em bairros pobres, estabelecendo e dirigindo clínicas de saúde em áreas carentes,

defendendo os direitos humanos entre populações vulneráveis e, em muitas instâncias por todo o mundo, combinando pesquisa acadêmica rigorosa com análise de políticas e ação social.

O IFP-Brasil, que selecionou 343 bolsistas no período 2002-2009, tem papel de destaque neste Programa mundial. O IFP-Brasil atuou com êxito no contexto dos debates nacionais sobre ação afirmativa que levantaram questões profundas sobre a discriminação endêmica no ensino superior brasileiro, particularmente na Pós-Graduação. O Programa IFP no Brasil vem recebendo apoio inestimável da Fundação Carlos Chagas, sendo administrado com competência e dedicação por uma equipe de seus/suas pesquisadores/as. Contou, ainda, com assessoria de alguns/algumas dos/das principais pesquisadores/as acadêmicos/as e ativistas sociais brasileiros/as. O IFP-Brasil adotou um processo de seleção transparente, que focalizou membros das comunidades carentes, mas sem jamais sacrificar o rigor intelectual ou os padrões acadêmicos. Ao longo dos anos, o IFP-Brasil, com sua metodologia reconhecida e pelo seu rigor sociológico e ético, vem criando uma merecida reputação como um Programa pioneiro e inovador, o primeiro de ação afirmativa na Pós-Graduação brasileira.

Os/as autores/as dos trabalhos publicados neste volume – o sétimo de uma importante Série que reúne e apresenta os trabalhos de ex-bolsistas no Brasil¹ – responderam com êxito às exigências de programas de Pós-Graduação altamente competitivos: obtiveram seu título acadêmico e também o direito de serem ouvidos/as como vozes autorizadas sobre relações raciais, tema da maior importância tanto no âmbito nacional como internacional.

Como os outros volumes da *Série Justiça e Desenvolvimento/IFP-FCC*, esta coletânea apresenta vozes da sociedade brasileira pouco ouvidas pelos círculos acadêmicos. O IFP tem orgulho de apresentar este sétimo volume desta Série, e reconhecer o esforço tanto dos/as editores/as,

¹ Até o presente momento foram publicadas as seguintes coletâneas da *Série Justiça e Desenvolvimento/IFP-FCC*: *Educação*, organizada por Luiz Alberto Oliveira Gonçalves e Regina Pahim Pinto (2007); *Mobilização, participação e direitos*, por Evelina Dagnino e Regina Pahim Pinto (2007); *Estudos indígenas: comparações, interpretações e políticas*, por Renato Athias e Regina Pahim Pinto (2008); *Mulheres e desigualdades de gênero*, por Marília Pinto de Carvalho e Regina Pahim Pinto (2008); *Ambiente complexo, propostas e perspectivas socioambientais*, por Paulo Moutinho e Regina Pahim Pinto (2009); *Acesso aos direitos sociais: infância, saúde, educação, trabalho*, por Paulo Sérgio Pinheiro e Regina Pahim Pinto (2010).

quanto dos/as autores/as. Esperamos que esta publicação ajude a divulgar os trabalhos desses/as ex-bolsistas IFP a todas as pessoas interessadas nos importantes temas que abordam. A publicação permite, também, ressaltar o fato de que pesquisadores/as provenientes de grupos sociais marginalizados podem contribuir de forma substancial para a discussão abalizada sobre a realidade social brasileira, acrescentando informações valiosas ao corpo disponível de conhecimento e trazendo novas perspectivas para o tratamento de questões fundamentais de grande importância para a sociedade como um todo.

Joan Dassin
Diretora Executiva
Programa Internacional de Bolsas
de Pós-Graduação da Fundação Ford
Nova York

O Programa IFP no Brasil sob coordenação da Fundação Carlos Chagas

O Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford foi introduzido no Brasil em 2001, após estudo preliminar encomendado pelo Escritório do Brasil da Fundação Ford aos professores Luiz Alberto Oliveira Gonçalves (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG) e Marco Antonio Rocha (Fulbright do Brasil), que indicaram a Fundação Carlos Chagas como instituição brasileira a ser parceira do International Fellowships Program – IFP.

A indicação e o aceite da Fundação Carlos Chagas para ser parceira na implantação de uma experiência educacional inovadora e desafiante – o primeiro Programa de ação afirmativa na Pós-Graduação brasileira – respaldam-se nas reconhecidas respeitabilidade e competência de nossa instituição no campo de seleção e formação de recursos humanos, bem como na produção e divulgação de conhecimentos em prol do desenvolvimento humano-social.

Assim, as pesquisadoras do Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, inicialmente responsáveis pela coordenação do Programa IFP no Brasil (Fúlvia Rosemberg, Maria Malta Campos e Regina Pahim Pinto), contaram, nesta lida, com o acervo de experiências e competências institucionais acumulado nos diversos setores e campos de atuação da Fundação Carlos Chagas, bem como com a profícua história de parceria com o Escritório do Brasil da Fundação Ford.

Desse modo, procedimentos técnicos e princípios éticos para que concursos públicos sejam transparentes, mapeamento do impacto e de processos intervenientes na fabricação das desigualdades educacionais brasileiras, estratégias pedagógicas para o aprimoramento de pesquisadores/as emergentes e ativistas, produção, sistematização e divulgação do conhecimento constituem parte do acervo institucional da Fundação Carlos Chagas partilhado na implementação do Programa IFP no Brasil. Trata-se de acervo institucional construído nestes **46** anos de existência da Fundação Carlos Chagas, do qual destacamos, a título de exemplo: os mais de **2.000** concursos públicos realizados, os **440** projetos de pesquisas, assessoria e formação realizados pelo Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, os **140** números publicados da revista *Cadernos de Pesquisa* e os **46** de *Estudos em Avaliação Educacional*.

Por seu lado, o International Fellowships Program partilhou sua proposta inovadora, recursos financeiros, seu apoio generoso e reflexivo e a participação em uma rede internacional de instituições parceiras, o que, também, nos tem respaldado no enfrentamento deste desafio que tem sido delinear e implementar um programa de ação afirmativa na Pós-Graduação brasileira.

O Programa IFP foi lançado, no Brasil, em contexto bastante peculiar quando comparado ao cenário dos parceiros internacionais: intenso debate sobre ação afirmativa no ensino superior (graduação); Pós-Graduação brasileira institucionalizada, em expansão e adotando procedimentos de seleção e avaliação formalizados. Enfrentamos, porém, como os demais parceiros internacionais, os desafios de um sistema de Pós-Graduação que também privilegia segmentos sociais identificados com as elites nacionais, sejam elas econômicas, regionais ou étnico-raciais. Essas características contextuais orientaram a adequação do *design* e dos recursos na implementação do Programa no Brasil, inclusive a publicação desta Série de coletâneas de autoria de bolsistas brasileiros/as egressos/as do IFP.¹

Uma primeira particularidade na implementação do Programa IFP no Brasil foi a de se identificar, desde seu lançamento, como um

¹ Para aprofundar informações e reflexões sobre o Programa IFP, reportar-se a: GONÇALVES (2006); ROSEMBERG (2004a; 2004b); ROSEMBERG (2007a; 2007b); ROSEMBERG (2008a; 2008b); ROSEMBERG (2010); ROSEMBERG, ANDRADE (2008); ROSEMBERG, ANDRADE (no prelo); SILVÉRIO (2008).

Programa de ação afirmativa, na medida em que seu público-alvo são pessoas sub-representadas na Pós-Graduação. Ou seja, seu objetivo é oferecer um tratamento preferencial a certos segmentos sociais que, em razão da estrutura social do país, teriam as menores possibilidades de acesso, permanência e sucesso na Pós-Graduação em decorrência de atributos adscritos.

Uma segunda particularidade da implementação do Programa IFP no Brasil foi a de respeitar a cultura que orienta as práticas locais de fomento à pesquisa e à Pós-Graduação, adequando-a às regras internacionais que regem o Programa e às estratégias pertinentes a programas de ação afirmativa.

Para que o/a leitor/a situe esta Série no conjunto de práticas que o IFP desenvolveu no Brasil, apresentamos, resumidamente, as diversas dimensões desse Programa de ação afirmativa na Pós-Graduação.

O Programa IFP realizou, no Brasil, entre 2002 e 2009, oito seleções para bolsas de mestrado e doutorado. A cada ano, o IFP ofereceu em torno de 40 bolsas de mestrado (até 24 meses) e doutorado (até 36 meses), preferencialmente para negros/as e indígenas, nascidos/as nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste e que provêm de famílias que tiveram poucas oportunidades econômicas e educacionais. Tais segmentos sociais são os que apresentam os piores indicadores de acesso à Pós-Graduação (PNAD, 2003).

Difusão. Como todo programa de ação afirmativa, a difusão do Programa IFP no Brasil sempre foi pró-ativa, visando a atingir os grupos-alvo por diferentes estratégias: recursos visuais, lançamentos descentralizados, divulgação em mídia especializada e parcerias com instituições sociais e acadêmicas.

Inscrição na seleção. No início do segundo trimestre civil de cada ano, entre 2002 e 2009, foram abertas, durante um período de três meses, inscrições para a seleção anual. Os documentos solicitados para postular uma candidatura ao Programa, e que incluíam, entre outros, um Formulário para Candidatura e a apresentação de um pré-projeto de pesquisa, procuravam coletar informações sobre: atributos adscritos visando a caracterizar o pertencimento do/a candidato/a aos grupos-alvo; potencial/mérito acadêmico, de liderança e de compromisso social.

Seleção. A seleção ocorria em duas fases: na primeira selecionavam-se os/as 200 candidatos/as que, em decorrência dos atributos adscritos,

teriam a menor probabilidade de terminar o ensino superior. Selecionavam-se, a seguir, os/as candidatos/as com melhor potencial/desempenho acadêmico, de liderança e de compromisso social com o apoio de assessores *ad hoc* (que avaliavam o pré-projeto) e de uma Comissão de Seleção brasileira, renovada periodicamente.²

A pertinência das práticas delineadas e adotadas para divulgação e seleção pode ser comprovada na configuração do perfil de candidatos/as e bolsistas brasileiros/as ao longo dessas seleções em consonância estrita com os grupos-alvo (Tabela 1).

Tabela 1 – Perfil de candidatos/as e bolsistas por seleção (em %).

Seleção	2002		2003		2004		2005		2006		2007		2008		2009*	
Atributos	Candidatos/as	Bolsistas	Candidatos/as	Bolsistas	Candidatos/as	Bolsistas	Candidatos/as	Bolsistas	Candidatos/as	Bolsistas	Candidatos/as	Bolsistas	Candidatos/as	Bolsistas	Candidatos/as	Bolsistas
Sexo																
feminino	67	55	68	52	67	50	68	47	72	53	69	48	70	44	67	54
masculino	33	45	32	48	33	50	32	53	28	47	31	52	30	56	33	46
Nível																
doutorado	24	26	26	24	22	26	18	25	23	25	22	25	23	20	0	0
mestrado	76	74	74	76	78	74	82	75	77	75	78	75	77	80	100	100
Raça																
branca	38	9	34	7	26	0	24	0	20	0	18	8	22	11	20	2
negra/indígena	62	91	65	93	73	100	75	100	79	100	82	92	78	89	80	98
Região de residência																
N/NE/CO	51	57	52	62	52	69	57	60	56	55	59	60	57	73	53	63
S/SE	49	43	47	38	46	30	43	40	43	45	40	40	43	27	47	37
Total	1.506	42	931	42	1.212	46	1.219	40	955	40	949	40	1.025	45	925	48

*A Seleção Brasil 2009 concedeu exclusivamente bolsas de mestrado.

Fonte: FCC – Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford. Arquivos (2009).

No entanto, um programa de ação afirmativa não se resume à adoção de procedimentos específicos de divulgação e seleção. O acompanhamento de bolsistas e ex-bolsistas constitui pedra de toque em sua implementação.

² A última Comissão de Seleção foi composta pelos/as seguintes professores/as: Kabengele Munanga, Loussia Penha Musse Félix, Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, Maria das Dores de Oliveira, Raimundo Nonato Pereira da Silva, Valter Roberto Silvério, Vânia Fonseca e Zélia Amador de Deus.

Acompanhamento. O acompanhamento é adequado às três etapas da trajetória do/a bolsista no Programa: pré-acadêmica, acadêmica e pós-bolsa. A etapa pré-acadêmica (duração máxima de um ano) destina-se à preparação do/a bolsista para o processo de seleção em programas de Pós-Graduação, no Brasil ou no exterior. Apesar de não oferecer verba para manutenção individual, o acompanhamento pré-acadêmico disponibiliza recursos financeiros, apoio logístico e de orientação para que o/a bolsista participe de até quatro processos de seleção na Pós-Graduação: viagens, estada, inscrição, cursos de línguas e informática e orientação pré-acadêmica, entre outros.

Na etapa acadêmica, o/a bolsista recebe apoio financeiro, logístico e retaguarda de orientação para que prossiga com dedicação exclusiva e sucesso, no tempo requerido, sua formação pós-graduada: manutenção, custeio acadêmico, recursos para livros, computador e formação complementar ao *cursus* acadêmico são alguns dos apoios oferecidos.

Os recursos alocados pelo International Fellowships Fund, a disponibilidade atenciosa e reflexiva das equipes centrais responsáveis pelo Programa IFP, o acompanhamento atento da Equipe da Fundação Carlos Chagas, a colaboração competente dos programas e orientadores de Pós-Graduação e, certamente, o potencial e empenho dos/as bolsistas têm amparado os excelentes resultados obtidos nas duas etapas de apoio a bolsistas brasileiros/as: a quase totalidade dos/as bolsistas selecionados/as ingressaram em programas de Pós-Graduação brasileiros credenciados pela CAPES ou estrangeiros de escol; registramos poucas perdas por desistência, reprovação acadêmica ou descumprimento de regras contratuais. Além disso, o tempo médio para titulação de bolsistas IFP tem sido excepcional: média de 26,9 meses no mestrado e 44,7 no doutorado.

A notar, ainda, uma particularidade do Programa IFP no Brasil: a grande maioria de nossos/as bolsistas permanece no país e, dentre esses, poucos solicitaram bolsas “sanduíche” para complementar sua formação no exterior. Dentre os/as bolsistas brasileiros/as que optaram por curso no exterior, a maioria se dirigiu a universidades portuguesas, especialmente a Universidade de Coimbra. Além das boas oportunidades oferecidas pela Pós-Graduação brasileira, o desconhecimento de idioma estrangeiro parece, pois, constituir empecilho para as saídas do Brasil. Possivelmente, carência equivalente pode explicar, em parte, o fato de que o Brasil vem sendo escolhido por bolsistas IFP moçambicanos/as para realizarem seus estudos de mestrado e doutorado.

O pós-bolsa foi a última etapa na trajetória de bolsista IFP a ser implantada. De fato, no Brasil, a sua implantação está em processo e a publicação desta Série é, para nós, motivo de muita satisfação, pois consolida a etapa do pós-bolsa.

Na medida em que o Programa IFP objetiva, em última instância, a formação de líderes comprometidos com a constituição de um mundo mais justo, igualitário e solidário, a formação pós-graduada é entendida como uma das ferramentas para o empoderamento dessas novas lideranças. Outra ferramenta é a constituição e o fortalecimento de redes sociais que oferecem apoio coletivo e ampliam a visibilidade do grupo. Daí a importância da etapa pós-bolsa. As estratégias para a constituição, o fortalecimento e a visibilidade de redes sociais são múltiplas. Em diversos países em que o IFP foi implantado, estão se constituindo organizações nacionais de ex-bolsistas IFP, com perspectivas de articulação internacional. No Brasil, foi criada, em junho de 2008, a associação de bolsistas egressos/as do IFP, denominada Associação Brasileira de Pesquisadoras e Pesquisadores pela Justiça Social – ABRAPPS.

A Equipe da Fundação Carlos Chagas tem estado, também, atenta à consolidação de redes sociais entre bolsistas e egressos/as do IFP, bem como sua articulação com outras redes e a sociedade mais abrangente, na formulação e implementação deste Programa no Brasil. Assim, temos planejado e executado atividades que fortalecem as relações entre bolsistas e ex-bolsistas, pois, como a duração da bolsa é de no máximo três anos e os/as bolsistas estão dispersos/as geograficamente, a criação e o fortalecimento de vínculos inter e intrageracionais devem ser incentivados. Nesse intuito, realizamos um encontro anual entre bolsistas e ex-bolsistas para a apresentação de trabalhos, publicamos um boletim semestral e esta Série de coletâneas, a qual conta com o apoio do Escritório do Brasil da Fundação Ford. O destaque a esse apoio é oportuno pois, no contexto internacional do Programa IFP, trata-se de experiência inovadora.

As coletâneas. A organização e a publicação de coletâneas de textos de bolsistas egressos/as do IFP constituem, para a equipe da Fundação Carlos Chagas, uma atividade essencial, e não um apêndice na formatação de um programa de ação afirmativa na Pós-Graduação. Em primeiro lugar, porque a preparação dos originais – isto é, a elaboração dos artigos – significa uma complementação na formação dos/as bolsistas, nem sempre assumida pelos programas de Pós-Graduação. Preparar artigos, submetê-los

ao crivo dos pares, acatar críticas pertinentes e aprimorar os originais são competências indispensáveis não apenas a acadêmicos/as, mas também a ativistas. Assim, bolsistas egressos/as do IFP e os/as organizadores/as desta coletânea, ao encetarem um diálogo intenso para a formatação dos artigos conforme padrões acadêmicos, participaram da complementação da formação intelectual de pesquisadores/as emergentes.

Em segundo lugar, porque uma série de coletâneas publicada, neste momento da trajetória do Programa IFP no Brasil, tem o potencial de reforçar vínculos entre bolsistas e ex-bolsistas, ao oferecer insumos bibliográficos para pesquisadores/as e ativistas em formação e ação.

Em terceiro lugar, porque coletâneas temáticas, e não publicações dispersas, podem fortalecer o impacto da inovação. Isso já havíamos apreendido em outros momentos da história do Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, quando, por exemplo, os programas de Dotações para Pesquisa sobre Mulheres e Relações de Gênero contribuíram, nos anos 1980 e 1990, para a introdução e consolidação de novo tema de pesquisa no Brasil: estudos sobre a condição feminina e de gênero.³

Assim, ao publicar esta sétima coletânea – Relações raciais no Brasil: pesquisas contemporâneas –, reatamos com esta história de trabalho do Departamento de Pesquisas Educacionais da Fundação Carlos Chagas, mas também inovamos. Aqui as inovações são múltiplas: conjunto de textos produzidos por mestres/as e doutores/as que participaram de um programa de ação afirmativa na Pós-Graduação; textos produzidos por mestres/as e doutores/as originários/as de diferentes regiões do país e que frequentaram, entre 2003 e 2009, cursos de Pós-Graduação de diferentes universidades brasileiras; textos produzidos por mestres/as e doutores/as que dirigiram seus olhares sobre a complexidade de temas referentes às relações raciais: mestres/as e doutores/as que compartilharam do projeto de construção de um Brasil mais justo, igualitário e que têm por meta a construção de uma verdadeira democracia racial.

Fúlvia Rosemberg

Pesquisadora da Fundação Carlos Chagas
Coordenadora, no Brasil, do Programa IFP

³ Projeto coordenado por Maria Cristina Bruschini, que contou com o apoio do Escritório do Brasil da Fundação Ford. Cf. Bruschini e Unbehaum (2002).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUSCHINI, M. C. A.; UNBEHAUM, S. G. (Orgs.). *Gênero, democracia e sociedade*. São Paulo: FCC/Editora 34, 2002.
- GONÇALVES, L. A. O. Ações afirmativas na universidade. In: LOPES, A. R. C.; MACEDO, E. F. de; ALVES, M. P. C. (Orgs.). *Cultura e Política de Currículo*. Araraquara: Junqueira&Marin Editores, 2006, p. 199-212.
- ROSEMBERG, F. Acción afirmativa para negros en la enseñanza superior brasileña. *Revista Alteridades*, México (DF), v. 14, n. 28, 2004a, p. 1-15.
- _____. Branco no IBGE continua branco na ação afirmativa? *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 61-6, 2004b.
- _____. Acción afirmativa en la enseñanza superior: la tensión entre género y raza. In: *Latin American Studies Association International Meeting*. Montreal: Lasa, 2007a, v. 1.
- _____. Apresentação do Programa IFP/Fúlvia Rosemberg. In: *Seminário: desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil*. Anais... Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2007b, p. 74-82.
- _____. Experiências do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford no Brasil. In: ZONINSEIN, J.; FERES Jr., J. (Orgs.). *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008b, p. 193-214.
- _____. A Implementação do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford: uma experiência brasileira de ação afirmativa. In: ABRAMOWICZ, A.; GOMES, N. L. (Orgs.). *Educação e raça: perspectivas políticas, pedagógicas e estéticas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (Coleção Cultura Negra e Identidades, 18)
- _____. Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: pontos para reflexão. In: MANDARINO, A. C. de S.; GOMBERG, E. (Orgs.). *Racismos: francas leituras*. São Cristóvão: UFS, 2010, p. 60-84.
- ROSEMBERG, F.; ANDRADE, L. F. Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: a tensão entre raça/etnia e gênero. *Cadernos Pagu*, v. 31, p. 419-38, 2008.
- _____. Indígenas no Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford no Brasil e os aportes do *Trilhas de Conhecimentos*. São Paulo: FCC. (no prelo)
- SILVÉRIO, V. R. O IFP e a ação afirmativa na pós-graduação brasileira. In: ZONINSEIN, J.; FERES Jr., J. (Orgs.). *Ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2008, p. 215-41.

Prefácio

A preparação dos originais para esta Coletânea estava em curso quando nossa companheira Regina Pahim Pinto faleceu, dia 22 de abril de 2010, perda enorme para os estudos sobre relações raciais no Brasil. Daí nossa homenagem na abertura desta Coletânea. Daí nossa emoção no prosseguimento deste trabalho ao qual Regina Pahim Pinto vinha se empenhando tanto, dando ao público esta nova coletânea da *Série Justiça e Desenvolvimento/IFP-FCC* sobre *Relações Raciais no Brasil: pesquisas contemporâneas*.

A década de 1990, no Brasil, pode ser descrita de diferentes formas e maneiras. No entanto, as interpretações sobre o período nos remetem a um consenso quanto à importância dos obstáculos representados pelas desigualdades raciais ao desenvolvimento econômico e, também, para o aprofundamento da democracia. Embora persistam, na Literatura, controvérsias em torno dos fundamentos daquelas desigualdades, nos últimos 30 anos, o Movimento Negro brasileiro¹ tem insistido no papel estruturante da discriminação racial e do racismo na sua reprodução e persistência.

Durante os anos 1980, já haviam sido produzidas inúmeras análises sociológicas que corroboravam as denúncias do Movimento Negro em relação aos obstáculos à mobilidade social da população negra no mer-

¹ Em sua versão contemporânea, o Movimento Negro brasileiro teve início no dia 7 de junho de 1978 com um ato público nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo.

cado de trabalho, com repercussões na vida educacional de crianças e jovens negros/as.

Os estudos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva, por exemplo, foram de grande importância por tratarem de três temas centrais na análise do desenvolvimento econômico recente e por permitirem uma melhor compreensão do contexto brasileiro, a saber:

“a) as rápidas mudanças na estrutura social ocorridas dentro dos limites de um modelo de modernização conservadora, isto é, um termo utilizado para conceituar o crescimento econômico do Brasil, no período que segue o golpe militar de 1964, cuja intenção era manter o capital em mãos de empresários brasileiros, ou empresas estatais, com todos os custos sociais que são inerentes àquela opção; b) a reordenação dos perfis de estratificação e os processos decorrentes de mobilidade social, que coexistem com fortes desigualdades² distributivas e persistente pobreza;³ e c) o papel desempenhado pelas diferenciações raciais na alocação de posições na estrutura social.” (Hasenbalg e Silva, 1988, p. 9)

Em relação à diferenciação racial, os autores realizam uma avaliação crítica das teorias que postulam a incompatibilidade entre racismo e industrialização e que explicam as desigualdades raciais do presente como um legado da escravidão e, ao mesmo tempo, demonstram que as desigualdades raciais devem ser atribuídas “à discriminação racial e à segregação geográfica dos grupos raciais, condicionadas inicialmente pelo regime escravista e reforçada depois pela política oficial de promoção da imigração europeia para o sudeste do país.” (Hasenbalg e Silva, 1988, p. 10)

As duas principais conclusões desses estudos são as seguintes: 1) a superação das desigualdades raciais, com a consequente mobilidade ascensional dos negros, só se dará pela implementação de políticas de promoção diferencial que eliminem os mecanismos discriminatórios presentes no cotidiano nacional; 2) a experiência brasileira contradiz uma proposição

² Em linhas gerais, as desigualdades entre negros e brancos no Brasil resultam das disparidades na distribuição regional, qualificação educacional e estrutura de emprego que determina distinções na distribuição de renda (*Brasil: o estado de uma nação*, 2005).

³ Na prática, a pobreza é associada à insuficiência de renda. Quando a soma dos rendimentos de um indivíduo, ou de sua família, é insuficiente para satisfazer as necessidades básicas de alimentação, transporte, moradia, saúde e educação, ele ou ela encontra-se em situação de pobreza (*Brasil: o estado de uma nação*, 2005).

básica da chamada “tese do industrialismo”, segundo a qual o crescimento industrial produz um aumento da fluidez social.

Observadas em perspectiva histórica, as conclusões de Hasenbalg e Silva exigiam políticas públicas, por parte do Estado brasileiro, que articulassem as dimensões étnico-raciais, origem regional e situação socioeconômica e, ao menos em termos típicos ideais, assegurassem um novo horizonte de desenvolvimento social com inclusão daqueles segmentos não contemplados historicamente.

O início do século XXI foi marcado, em nosso país, por um amplo debate sobre a centralidade da política educacional na superação das iniquidades sociais e como forma de mobilidade ascensional. É nesse contexto que surge, em 2001, o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford – IFP, coordenado no Brasil pela Fundação Carlos Chagas.

O Programa IFP, ao articular as dimensões supracitadas, tornou-se desde sua primeira edição, a principal referência no país, ao atrair em todas as suas edições, entre 2001 e 2010, mais de 20 candidatos/as para uma bolsa de mestrado e/ou doutorado. Ao preceder as chamadas “cotas para negros” nos cursos de graduação nas universidades públicas, o Programa IFP inovou em relação ao perfil de seus/suas candidatos/as (negros/as e índios/as), com forte inserção em diferentes tipos de ativismo social e, como consequência, permitiu que novos temas de pesquisa e/ou novas abordagens sobre temas clássicos surgissem.

Esta Coletânea, bem como as demais que compõem a *Série Justiça e Desenvolvimento/IFP-FCC*, ilustra parte da produção desses/as novos/as pesquisadores/as. Os dez artigos que a compõem são todos de autoria de jovens pesquisadores/as negros/as, mestres/as e doutores/as que obtiveram bolsas de estudos do Programa IFP entre 2002 e 2009.

São artigos que resumem ou focalizam aspectos particulares de suas teses e dissertações, realizadas nas melhores universidades brasileiras, sobre temas variados, tratados sob diversos enfoques e recortes disciplinares sobre relações raciais no Brasil. Em sua diversidade, o conjunto de artigos oferece um panorama transversal das questões que vêm mobilizando ativistas e pesquisadores/as brasileiros/as sobre o tema das relações raciais no país.

A Coletânea se inicia com artigos de historiadores: os de Solange Pereira da Rocha e Edmar Ferreira Santos. No artigo “**Como [de] ventre livre nasceu**”: uma análise de cartas de alforria na Paraíba oitocentista,

Rocha procura apreender as relações sociais na sociedade escravista, no que se refere ao processo de política de alforria como uma das estratégias de resistência empreendidas por mulheres e homens escravizados/as na conquista da liberdade. Para tanto, utiliza como suporte documental os registros paroquiais (assentos de batismo) e cartoriais (cartas de alforria) da província da Paraíba, das décadas de 1840 a 1860. Santos, no artigo **A “terra da macumba”: política, imprensa e perseguição religiosa no recôncavo baiano**, utilizando como fonte documental os jornais da época, mostra como a relação entre imprensa e política local servia como um dos principais instrumentos de perseguição religiosa.

Em seguida, dialogando com diversos campos disciplinares, temos três artigos cujos recortes principais são a cultura contemporânea como estratégia de resistência e de enfrentamento ao racismo. Silva, no texto **Cultura negra em Alagoas: uma construção de negritude**, ao analisar algumas organizações do movimento negro alagoano, verifica como elas constroem e verbalizam sua negritude. Na percepção do autor, nesse processo foi se constituindo um padrão de negritude, que ao em vez de se voltar para a cultura local, buscou nas manifestações da cultura negra baiana (Salvador) uma importante influência na definição do que é ser negro. Entretanto, não se trata de um mero espelhamento, mas também de um modo por meio do qual os segmentos negros alagoanos externalizam sua cultura de forma a serem melhor aceitos pela sociedade local, uma vez que os grupos negros de Salvador gozam de uma respeitabilidade nacional.

O texto de Alves, **O Rap para a ação da juventude negra**, investiga o caráter educativo e crítico-social do *Rap* contido no movimento *hip-hop* na cidade de João Pessoa-PB. A escolha desses sujeitos foi justificada por desenvolverem um trabalho musical voltado para a juventude negra nordestina. Como resultado dessa investigação, constatou-se que o movimento musical desenvolvido por *rappers* vem desempenhando um papel fundamental de denúncia social, além do fortalecimento do pertencimento étnico-racial dessa juventude, configurando novas formas de uma autogestão de lazer e sociabilidade juvenil negra.

Costa, ao analisar as **Personagens femininas negras nas obras de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo Brito e Paulina Chiziane**, preocupa-se em entender o que representa a voz de cada uma das autoras selecionadas em suas respectivas sociedades. Para o estudo foram analisadas as obras *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, publicada em 1960, da brasileira Carolina Maria de Jesus; *Ponciá Vicêncio*,

publicada em 2003, da também brasileira Maria Conceição Evaristo Brito; e *Niketche: uma história de poligamia*, de 2004, da moçambicana Paulina Chiziane. O estudo possibilitou uma releitura do “ser mulher negra” desprendida de representações negativas atribuídas a elas por aqueles que, durante muito tempo, julgaram-se no direito de dizer o que são e o que devem ser.

Por fim, um conjunto de cinco artigos que, analisando diferentes formações discursivas contemporâneas, deslindam expressões do racismo e sugerem caminhos para sua superação. Sampaio, em **Ecos da hipertensão: vivências de mulheres negras**, focaliza vivências de mulheres negras acometidas de hipertensão, principal fator de risco e de morbimortalidade das doenças cardiovasculares e de grande incidência na população negra, mas pouco estudada, levando-se em conta a especificidade da mulher negra portadora da doença. Apoiado nos conceitos de “humilhação social” e de “situação conflitual traumatizante”, o estudo evidencia a “trança perversa” de vulnerabilidades em que as portadoras dessa patologia estão inseridas.

Oliveira, ao analisar os **Discursos de juízes sobre cotas raciais na Bahia**, investiga as sentenças proferidas pelos magistrados da Justiça Federal do Estado da Bahia sobre a implementação de políticas de ação afirmativa para a população negra na Universidade Federal da Bahia – UFBA. O objetivo foi identificar suas concepções ideológicas quando levados a se pronunciarem sobre o tema. A Sociologia dos Tribunais e as questões colocadas pelo protagonismo judicial, crise do Direito e do Poder Judiciário foram fontes importantes para o desenvolvimento da pesquisa. A Análise do Discurso foi o instrumento utilizado no exame das sentenças. Os resultados apontaram para a persistência de concepções tradicionais do Direito em detrimento de concepções pós-coloniais.

Rosa dos Santos, no texto **As argumentações para se formalizar uma denúncia de discriminação racial**, analisou o Programa SOS Racismo na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, focalizando, especificamente, as denúncias registradas pelo Programa, os denunciantes, os condicionantes sociais que os levam a se verem como vítimas de discriminação racial e a apontar dimensões das interações do seu cotidiano consideradas como injustiça racial. Destaca-se o momento em que uma agressão de ordem privada emerge para o espaço público, apresentando um ponto de saturação mais evidente, no qual a formação da consciência racial aparece precedida de conflitos decorrentes das interações sociais.

O artigo de Amaral Filho, **Mídia e quilombos na Amazônia: um olhar cultural a partir do campo da Comunicação**, com base nos Estudos Culturais, na Análise de Discurso e na etnorreportagem, analisa discursos do Jornalismo impresso sobre o conceito “remanescente de quilombo”. Apreende discursos estereotipados que afastam, culturalmente, os remanescentes do conjunto da sociedade.

Alves dos Santos, em **Formação de professores e diversidade racial**, sintetiza a pesquisa que foi realizada com um grupo de estudantes do último ano do curso de Pedagogia noturno de uma universidade bem avaliada pelo MEC do estado de São Paulo. Ao analisar as percepções dos/as professores/as sobre a formação que receberam para tratar da diversidade racial em contexto escolar, observa que a visão predominante contrária a atitudes discriminatórias foi sendo forjada em contextos externos à universidade.

Com a publicação desta Coletânea, esperamos ter prosseguido na missão que foi perseguida por Regina Pahim Pinto: aprofundar o conhecimento sobre relações raciais no Brasil visando à construção de uma sociedade mais equânime e justa.

Fúlvia Rosenberg

Pesquisadora da Fundação Carlos Chagas
Coordenadora, no Brasil, do Programa IFP

Valter Roberto Silvério

Professor-adjunto da Universidade Federal de São Carlos

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HASENBALG, C. A.; SILVA, N. do V. Tendências da Desigualdade Educacional no Brasil. *DADOS-Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 43, n. 3, 2000.

REZENDE, F.; TAFNER, P. (Orgs.). *Brasil: o estado de uma nação* – 2005. Rio de Janeiro: IPEA, 2005.

Alegrias e tristezas de uma editora de coletâneas

Regina Pahim Pinto

Quando Fúlvia Rosemberg me propôs assumir o trabalho de edição dos textos de ex-bolsistas com vistas a sua publicação, sabia que teria muito trabalho pela frente, mas, realmente, não tinha a dimensão das dificuldades que enfrentaria e, tampouco, das alegrias.

Editorar os textos de ex-bolsistas tem sido um trabalho ao mesmo tempo cansativo, às vezes exasperante, mas também muito gratificante. Analisar um texto na primeira versão, “no seu estado cru”, e se embrenhar num processo coletivo em que participam pelo menos três cabeças – a do/a autor/a, a da editora e a do/a coeditor/a – para transformá-lo num artigo com formato que obedeça aos parâmetros acadêmicos, como é a proposta da publicação das coletâneas, demanda paciência, persistência, diplomacia, possibilidade, habilidade em se fazer entender dos/as envolvidos/as. São “tantas as idas e vindas”, como escreveu Jair ao autografar a primeira coletânea na qual participou como autor, que quando termina o longo processo de correções, de cobranças, de e-mails (que vão e voltam), de telefonemas (nem sempre bem-sucedidos), de intermediação entre os/as envolvidos/as, sinto uma enorme satisfação, uma sensação de dever cumprido (e de alívio também!).

Nesse rico e sofrido processo, alguns/mas autores/as se tornam mais chegados/as a mim, contato este que não tive quando eram bolsistas, pois as minhas funções no Programa IFP não demandam maiores interações

com eles e elas. Eu os/as vejo no processo de seleção e nos Encontros de Bolsistas e Ex-bolsistas ou, às vezes, indiretamente pela leitura de relatórios, mas, fora isso, as notícias vêm sempre de outros/as colegas do Programa IFP que estão em contato permanente com os/as bolsistas. Outros/as autores/as, entretanto, se mostram mais arredios/as, às vezes nem se lembram mais do meu nome, talvez pelo “sofrimento” de terem enfrentado as “idas e vindas”, os infundáveis pedidos de reformulação/correção. Porém, de modo geral, os/as ex-bolsistas têm correspondido e compreendido a minha função, nem sempre simpática.

A alegria de ver a coletânea pronta, de saber que os artigos estão sendo utilizados como textos didáticos ou nos meios acadêmicos e militantes faz esquecer o cansaço e as angústias ao longo do processo, como a de ver um artigo voltar sem as correções pedidas, outro/a desistir já com o texto praticamente pronto. Mas a alegria maior é a certeza de que a participação nesse processo contribuiu para o crescimento de todos/as que estiveram envolvidos/as nessa empreitada. Guardo com carinho a primeira coletânea autografada pelos autores e autoras e não posso deixar de compartilhar as palavras carinhosas que me dirigiram. De vez em quando as releio lembrando de todas “as idas e vindas”.

Regina Pahim Pinto

“Regina Pahim. Este é um dia de conquista pessoal. Você faz parte dele. Obrigada pela sua solidariedade, apoio, amizade. Que os Orixás te protejam. Axé.” (Fátima Aparecida Silva);

“A publicação desta coletânea não teria sido possível sem a sua ajuda e paciência. Essa conquista é de todos nós. Que você possa continuar acreditando sempre em outras possibilidades para a construção de um mundo melhor.” (Francisco Cláudio de Sousa Silva);

“Regina, obrigada pela presença e por fazer parte de mais esse passo.” (Ione da Silva Jovino);

“Professora Regina Pahim, foram tantas as idas e vindas. Valeu o grande aprendizado.” (Jair Santana);

“Regina, obrigado por esta oportunidade. Sem você, este sonho teria terminado. Serei sempre grato por isto.” (Laésse Venâncio Lopes);

“Regina, obrigada pela crença. Por uma geografia solidária com todos os povos. Abraços.” (Leomar dos Santos Vazzoler);

“Regina Pahim, muitíssimo obrigado pelas orientações, pelas críticas carinhosas, pelo incentivo e inspiração. Por tudo isso e por muito mais. Beijos.” (Luciano Simões de Souza);

“Você, mais do que qualquer outra pessoa, sabe o que representa para mim ter conseguido chegar a esse momento. Devo essa vitória a sua paciência e persistência. É uma vitória sua também. Obrigada por ter acreditado que eu conseguiria.” (Marilene Santos);

“Querida Regina, meu crescimento acadêmico deve muito a você que, com a sua paciência, me ensinou um pouquinho de escrita acadêmica e política. Obrigada.” (Nilda da Silva Pereira).

“Como [de] ventre livre nascera”: uma análise de cartas de alforria na Paraíba oitocentista¹

Solange Pereira da Rocha

RESUMO

Neste artigo procuro analisar as relações sociais na sociedade escravista, no que se refere ao processo de política de alforria como uma das estratégias de resistência empreendidas por mulheres e homens escravizados na conquista da liberdade. Para tanto, utilizei como suporte documental os registros paroquiais (assentos de batismo) e cartoriais (cartas de alforria) da Província da Paraíba, das décadas de 1840 a 1860.

PALAVRAS-CHAVE

ESCRavidão – ALFORRIA – PARAÍBA OITOCENTISTA

¹ Este artigo se baseou no capítulo “Entre a escravidão e a liberdade: convivência, parentesco e fragmentação familiar” de minha tese de doutorado, defendida em agosto de 2007 e que recebeu o Prêmio-Tese, promovido pela Associação Nacional de História – ANPUH-Nacional, posteriormente publicada (Rocha, 2009).

INTRODUÇÃO

Na Província da Paraíba, no longínquo 31 de agosto de 1844, o tabelião Joaquim Rodrigues Segismundo lançou no livro de notas² – LN – o “título de liberdade” de Joana (mulata) e de suas filhas Camila e Teresa (ambas menores), conferido pelo proprietário Domingos José Gonçalves Chaves. Alegou este senhor que todas foram libertas por conta dos:

[...] *bons serviços* da primeira, e *amor* de criação de todas, de livre vontade alforriava-as *gratuitamente*, por não ter herdeiros legítimos [e quando] o mesmo se findasse poderão as ditas escravas irem para [onde] bem lhe convierem [...]. Caso a dita Joana tivesse filhos, estes seriam libertos na mesma condição. (LN, 1841-1846, fl.82, IHGP. Grifos meus)

Em 20 de julho de 1858, quem procurou um tabelião foi Juliana, que levou sua carta de alforria para ser registrada em um livro de notas. Ela era uma mulher parda de 23 anos, filha de Luiza (escravizada) e havia pertencido à órfã Ana Pinho que, por sua vez, a herdara do pai, Antonio Soares de Pinho. O direito de usufruir da liberdade foi obtido após uma audiência com o juiz de órfãos,³ da qual participaram a mãe e a tutora de Ana, a viúva Cândida Irinéia d’Ascensão. Ela ficaria:

[...] inteiramente liberta, como se *ventre livre nascera*, pois mui espontaneamente, sem constrangimento algum lhe concedo plena liberdade sem condição pelo *preço* de 1:000\$000 de réis, porque foi ela *judicialmente* avaliada [...]. Pelo que pode ela de hoje em diante gozar absolutamente de sua *liberdade*, sem que eu e menos pessoa alguma a possa jamais [levá-la, de novo] a escravidão. (LN, 1856-1861, fl. 93, IHGP. Grifos meus)

Em uma primeira leitura dos fragmentos da carta de alforria de Juliana, pode-se afirmar que ela obteve a liberdade graças a “seus serviços”, termo, geralmente, associado aos escravizados nos documentos

² No século XIX, utilizava-se o livro de notas, um documento cartorial para registros de bens (móveis e imóveis), de testamentos e também das cartas de alforria conferidas aos indivíduos escravizados. Os livros de notas pesquisados estão sob a guarda do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba, doravante IHGP.

³ Profissional do Judiciário, responsável pelos testamentos dos mortos e pela administração dos bens deixados aos seus herdeiros.

(Mattos, 1998, p. 33). Por se tratar de uma pessoa com essa condição jurídica, os esforços eram redobrados para adquirir uma renda extra e acumular recursos pecuniários para a compra da própria liberdade ou de um parente. Essas economias poderiam ser usadas em momentos de redefinição da posse escrava, ocorridas, usualmente, após o falecimento do senhor e transmissão de herança, dos quais os escravizados eram, em geral, os “bens” mais valiosos e ambicionados pelos herdeiros. Este tendia a ser um dos piores momentos da vida de uma pessoa escravizada, porque era comum ocorrer separação de integrantes da família e dos companheiros de cativeiro.

Certamente Juliana já vinha se preparando para tal situação, pois comprou a sua alforria pelo preço de mercado, um conto de réis. Na década de 1850, essa quantia era significativamente alta⁴ para as pessoas pobres e, certamente, mais difícil de ser acumulada pelas escravizadas, que enfrentavam vários limites estabelecidos pelo sistema. Já no fragmento da carta que libertava Joana e suas filhas, pode-se inferir que elas a receberam graças à bondade do senhor em conceder espontaneamente a liberdade àquelas por quem ele tinha grande apreço e gratidão pela lealdade dispensada. Nem um nem outro discurso está totalmente correto ou equivocado; em geral, eles se completavam, pois a conquista de alforria envolvia negociações e, em alguns casos, as relações de afetividade podiam influenciar nos acordos firmados entre escravos e senhores.

Além das duas motivações mencionadas, outras foram alegadas pelos senhores oitocentistas para alforriarem seus escravos. As justificativas para a libertação de mulheres, crianças e homens cativos estão presentes nos discursos das cartas de alforria, que contêm testemunhos dos proprietários reveladores dos valores e representações sociais da época em que viveram, histórias de si mesmos e dos escravizados, comportamentos e atitudes individuais e, também, expressam um modo de viver coletivo numa área do Norte do Brasil oitocentista. Assim, os “títulos de liberdade” se configuram como um dos registros históricos

⁴ O valor de um conto de réis era suficiente para comprar uma pequena propriedade rural com “uma porção de terra, com casas, currais e mais benfeitorias” avaliada, em 1870, na Província da Paraíba, em 400 mil réis, conforme consta no inventário de Joaquim Gomes da Silveira (1870, fl. 70). Ou mesmo uma fazenda de gado, que valia um conto de réis, nas proximidades da capital, inventário de Josefa Antonia de Albuquerque Maranhão (1855). O objetivo de mostrar os preços dos imóveis acima é apenas ilustrativo, para que se possa fazer uma rápida equivalência do preço de um/uma escravo/a no Brasil da segunda metade do Oitocentos.

que permitem recuperar tanto as estratégias de resistência de mulheres e homens escravizados na conquista de sua liberdade, quanto alguns comportamentos de pessoas livres residentes na Paraíba, no século XIX.

As cartas de alforria mencionadas no início do texto, envolvendo Juliana, Joana e suas filhas, têm em comum o fato de evidenciarem as formas predominantes de se libertar os escravos na Paraíba: no primeiro caso, pela autocompra⁵ e, no segundo, como concessão do senhor, embora habitualmente houvesse várias exigências senhoriais a serem cumpridas ao longo da vida do escravo (Paiva, 1995). Esses “títulos de liberdade” fazem parte de um conjunto documental organizado com base em pesquisa de dois livros de notas: um de 1841 a 1846 e outro de 1856 a 1861, que resultou no exame de 106 cartas de alforria, nas quais foram identificadas 126 pessoas que conseguiram conquistar a liberdade. Esta série documental tornou possível o conhecimento de alguns aspectos da relação entre senhor e escravizado na Paraíba oitocentista, especialmente no período em que se extinguiu o tráfico transatlântico e iniciou-se intenso comércio interprovincial de cativos.

O pressuposto de que escravizados criaram estratégias de resistências, tanto para enfrentarem o cativeiro quanto para conquistarem a liberdade, tem contribuído para a elaboração de inúmeros estudos que se inserem na recente tendência historiográfica inaugurada nos anos 1980 e que modificou a compreensão acerca da escravidão no Brasil. Nesta perspectiva, firmou-se a ideia de que os escravizados foram agentes históricos que, mesmo com os limites e a violência do sistema escravista, construíram uma lógica de sobrevivência e resistência. Abandona-se, nesse caso, a ideia de que eles haviam se submetido passivamente ao domínio senhorial e suas ações passam a ser o ponto de partida analítico para compreensão da sociedade escravista (Lara, 1988; Reis; Silva, 1989; Mattoso, 1988; e Karasch, 2000; entre outros). Assim, diferentes e complexas experiências históricas da escravidão têm sido recuperadas de variadas fontes documentais, a exemplo do que faço neste artigo, com o uso de cartas de alforria e de livros de batismo – LB. Esta últi-

⁵ Há estudos que mostram a obtenção da alforria via compra pela modalidade de coação, ou seja, o cativo comprava sua liberdade a prestações, pagando um determinado valor, conforme acordo entre as duas partes (poderia ser mensal ou anual) ao seu dono. Este lhe oferecia um documento informando sobre sua situação social – uma condição intermediária, nem escravo nem liberto, mas em processo de libertação – que permitia a sua circulação nas cidades e/ou nas áreas rurais. A prática de coação foi muito comum em Minas Gerais, no Período Colonial, conforme Paiva (1995).

ma fonte foi fundamental para complementar as informações sobre os escravizados e seus proprietários.

Na sociedade escravista, existiam várias maneiras de se conceder a alforria; destaco três delas encontradas com frequência na Paraíba oitocentista:

- a) em *pia batismal*: na hora do batismo, o senhor poderia declarar que “forrava” a pessoa e o motivo pelo qual lhe fornecia a libertação do cativo, ficando o pároco com a função de registrar o fato no livro de batismo;
- b) em *testamento*: documento em que um indivíduo indicava como se deveria proceder a partilha de seus bens e o cumprimento de suas últimas vontades;
- c) em *carta de alforria*: que deveria conter a assinatura do senhor ou de terceiros (a rogo, ou seja, em nome do senhor, prática muito comum, pelo fato de poucas pessoas saberem ler e escrever). Para se garantir a validade e se evitar contestação judicial, tornou-se hábito registrar tal documento em cartórios⁶ e lançá-lo nos livros de notas (Malheiro, 1976; Mattoso, 1988).

A prática de alforriar não obedecia, no entanto, a determinações governamentais, pois até 1871 não existiam leis que a regulassem, ao contrário, a libertação de algum/alguma escravo/a passava pela decisão senhorial e pelos desdobramentos das relações estabelecidas pelos indivíduos escravizados, ao longo da vida, com os/as senhores/as. Contudo, desde o Período Colonial, a prática da alforria se firmou nas relações senhor/a-escravo/a ou, como é comum os estudiosos da temática denominarem, na “lei costumeira”, na vida cotidiana. Apesar da ausência de lei para se alforriar o/a cativo/a, o Estado Imperial com sua legislação em vigor, as Ordenações Filipinas (1603), previa a possibilidade de um/uma liberto/a vir a perder a liberdade.⁷

O beneficiado pela liberdade poderia perdê-la se não manifestasse gratidão e respeito ao seu ex-senhor ou ex-senhora, e se cometesse algum

⁶ No Período Imperial, os cartórios só existiam nas zonas “urbanas”, e lá se registravam as alforrias de vários lugares, não necessariamente as da cidade-sede, mas também as das vilas e povoações de suas proximidades. Nos livros de notas consultados, encontrei cartas de localidades de duas zonas geográficas da Paraíba (litoral e agreste).

⁷ Embora as Ordenações Filipinas tenham sido postas em vigor no Período Colonial, elas continuaram a regular a sociedade imperial (Grinberg, 1994). O livro quarto dessas Ordenações regulamentava as questões relativas à população escravizada.

dano ou atentasse contra a vida de seu “patrono”. Até 1871 vigorou o direito do proprietário em retirar a liberdade do forro, por “ingratidão”; esse, porém, é um tema lacunar na historiografia, que impede a análise sobre se foi comum ou não a prática de reescravização. Após a aprovação da Lei Rio Branco promulgada em 28 de setembro de 1871, mais conhecida como “Lei do Ventre Livre”, proibia-se a reescravização de libertos. Essa lei tratou de diferentes aspectos da vida escrava na última fase do sistema escravista no Brasil, entre eles, ampliou as condições para o escravo obter a liberdade, legalizou a prática costumeira do “pecúlio” e intensificou a intervenção do Estado Imperial nas relações escravistas.⁸

Entretanto, se na década de 1870 podemos observar a intervenção mais direta do Estado na relação entre senhor e escravizado/a, na maior parte da história da escravidão da Época Moderna esta instituição se caracterizou por ser hereditária e se basear no direito romano *partus sequitur ventrem*, ou seja, o/a filho/a herdava a condição da mãe escrava. Mas, na vida cotidiana, outras relações foram forjadas, como, por exemplo, a conquista de uma carta de alforria – documento que permite desvelar as relações entre senhor/a e escravizado/a.

As cartas de alforria na Paraíba fornecem as seguintes informações:

- a) dados sobre o/a escravo/a que se alforriava: nome, cor ou origem, idade, filiação, se conhecida, e proprietário;
- b) o motivo pelo qual se alforriava o indivíduo: tipo de alforria, se onerosa ou gratuita, com ou sem ônus;
- c) a forma como se obteve o/a cativo/a: se por compra, doação, herança e outros;
- d) data em que se concedeu a alforria e a do seu registro em cartório: com os nomes das testemunhas, porém, dos livros de notas, não consta o ofício exercido pelos/as escravos/as.

De qualquer maneira, porém, ao pesquisar mais de cem títulos de liberdade, busquei perceber as estratégias dos escravizados na conquista da liberdade, mostrando “a pungente realidade de uma prática capaz de suscitar esperanças e ilusões em homens e mulheres que palmilharam um caminho minado de armadilhas: o da liberdade” (Mattoso, 1988, p. 181), assim como recuperei a trajetória de vida de Juliana, uma escravizada que, efetivamente, livrou-se do cativeiro.

⁸ Sobre o impacto da Lei Rio Branco, de 1871, na vida dos escravizados, ver Chalhoub (1990).

HISTORIOGRAFIA E ALFORRIAS NA PARAÍBA

Quem eram as mulheres e os homens escravizados que conseguiam obter a liberdade na Província da Paraíba, nas décadas de 1840 e 1860? Esse período se caracterizou por várias transformações nas relações do trabalho compulsório. Duas mudanças foram particularmente significativas: em 1850, o fim do tráfico externo, seguido da intensificação do tráfico interprovincial, caracterizado pelos deslocamentos de cativos do Norte em direção às lavouras de café do Centro-Sul. Essa nova modalidade de tráfico culminou com o aumento do preço do escravo e, consequentemente, para os donos de cativos, não só a valorização do seu patrimônio como a possibilidade de comercializarem seus escravos no caso de alguma crise econômica. Para a mulher ou o homem escravizado, no entanto, aumentou a probabilidade de ser vendido e ser separado de seus familiares.

Essa supervalorização da mão de obra escrava nas décadas de 1850-1870 foi um dos motivos que levou estudiosos da escravidão do Brasil a afirmar que os senhores concediam alforrias apenas aos escravizados idosos e doentes, como forma de se “livrarem” de pessoas que já não prestavam para serem exploradas no trabalho no meio rural ou no urbano (Gorender, 1992; Medeiros e Sá, 1999).

Contudo, estudos recentes têm mostrado um novo perfil dos alforriados: mulheres e homens escravos em idade produtiva, principalmente os residentes nas cidades e que exerciam “funções urbanas” como quitandeira, barbeiro, artista, lavadeira e outras. Entre os alforriados, segundo sexo e idade, os que tiveram mais êxito na conquista da alforria foram mulheres e crianças. Dos cativos do meio urbano, os especializados em algum “ofício” e que viviam do “ganho”,⁹ após anos de trabalho, tinham mais condições de acumular pecúlio e comprarem a alforria,¹⁰ e, ainda, relativo à origem, os/as crioulos/as, ou seja, os/as escravos/as nascidos/as no Brasil, eram os/as mais beneficiados/as. Já a concessão da alforria para as mulheres e as crianças, segundo os autores, deve-se

⁹ O “escravo de ganho” geralmente estabelecia um contrato com o senhor, no qual se determinava um valor a ser entregue semanal, quinzenal ou mensalmente. Em alguns casos, eles viviam separados dos proprietários, em casas ou quartos alugados.

¹⁰ Alguns estudos que abordam a temática da alforria e o comportamento dos libertos: Dias (1984), Mattoso (1988), Bellini (1988), Oliveira (1988), Eisenberg (1989), Paiva (1995), Xavier (1996), Faria (2001), Karasch (2000) e Sampaio (2005).

às relações de afetividade estabelecidas no espaço doméstico. Os donos ou donas das crianças costumavam declarar a estima àquelas nascidas em suas residências, assim como as tarefas exercidas pelas mulheres (mucamas ou amas de leite) tendiam a favorecer o estabelecimento de relações afetivas. As cativas, também, eram mais vulneráveis aos ataques sexuais de seus senhores e seus parentes e, por isso, poderiam se tornar mães de filhos naturais ou adulterinos¹¹ que tinham alguma condição de receber a carta de alforria. O/a cativo/a crioulo/a, dada a proximidade cultural (língua, religião) com os proprietários, também tinha grande possibilidade de receber uma promessa de liberdade.

Uma das questões mais investigadas nos estudos de alforrias tem sido a motivação dos proprietários para conceder a carta de alforria. Alguns estudiosos enfatizam os fatores econômicos; outros a relacionam a um “sistema de conveniências paternalistas” que contribuía para a manutenção da escravidão, visto que estimulava o bom comportamento do cativo para concorrer a uma carta de liberdade; outros ainda a atribuíam à afeição do senhor ao escravo, mostrando a complexidade e as ambiguidades das relações escravistas que vigoraram no Brasil.

Esses são alguns resultados dos estudos sobre os alforriados no Brasil; o volume de pesquisas e os diferentes períodos pesquisados têm mostrado, porém, que não há como estabelecer um padrão único quando se trata das relações entre senhor e escravo. Um exemplo é o trabalho recente de Antonio Jucá Sampaio (2005) sobre a cidade do Rio de Janeiro. Analisando mais de mil cartas de alforria no período de um século, entre 1650 e 1750, em duas conjunturas do Período Colonial – a segunda metade do século XVII e a primeira metade do século XVIII –, o autor mostrou a influência das mudanças econômicas e os seus impactos no sistema escravista e nas ocorrências de libertação por meio da alforria.

Desde o século XVII, os proprietários do Rio de Janeiro investiram no desenvolvimento da agricultura (a exemplo da lavoura canavieira); com a descoberta, porém, de metais preciosos, sobretudo em Minas Gerais, ocorreram mudanças na economia, visto que essa capitania tornou-se o eixo mercantil de toda a área mineradora, fator que incrementou o

¹¹ Filha ou filho natural era a criança resultante de relacionamento sexual entre pessoas solteiras ou viúvas. Quando um dos progenitores fosse casado, considerava-se o bebê “filho adulterino”.

tráfico de africanos e o surgimento de uma elite colonial que, com seus negócios, possibilitou o grande desenvolvimento do Rio de Janeiro. Nesse processo de mudanças econômicas, o autor encontrou diferenças na forma de alforriar os escravizados na capitania do Rio de Janeiro. Na primeira fase, quando se produzia açúcar e com uma população escrava diminuta, foram poucas as alforrias concedidas (média de 5,28/ano). Na segunda fase, com a “abundância na oferta de escravos” para atender à região mineradora, houve um aumento de títulos de liberdade registrados (média de 25,2/ano). Mudanças também ocorreram entre os que conseguiram se libertar: no século XVII, as crianças, filhas de africanos, eram as mais favorecidas; enquanto entre os africanos, pouquíssimos obtiveram a liberdade; no século XVIII, apesar de as crianças continuarem a ser mais alforriadas, houve queda na sua participação e aumento dos adultos africanos. Essas modificações dos beneficiados pela alforria foram explicadas pelo autor como resultantes das transformações econômicas ocorridas no Rio de Janeiro durante um século. A conquista de uma alforria “dependia da possibilidade de escravizar novos indivíduos” (Sampaio, 2005, p. 310); assim, o tráfico renovava a população escrava, e a alforria, por sua vez, funcionava como uma verdadeira “válvula de escape” do sistema escravista.

Os dados obtidos sobre a Paraíba, apesar de abarcarem pouco mais de uma centena de escravos no período focalizado e não permitirem avaliações de diferentes conjunturas, o que tampouco constitui o propósito deste artigo, destacam os tipos de relação entre senhor e escravo e desvelam algumas histórias dos escravizados e de seus senhores.

A análise da documentação propiciou que se traçasse um breve perfil das pessoas que conquistaram ou tiveram a promessa de liberdade. Dos 126 alforriados, as mulheres foram as mais favorecidas (54%) das alforrias. Os adultos foram mais beneficiados que as crianças, pois estas obtiveram 39,7% das alforrias, os adultos, 55,6%, e os idosos (com mais de 50 anos), 4,7%.

Em 95,2% das cartas em que se dispõe de informações acerca da cor/origem dos alforriados, os crioulos aparecem com a maior porcentagem de pessoas que conseguiram liberdade: foram 85,8%, sendo apenas 14,2% de africanos. Entre os escravizados nascidos na Paraíba aparecem diferentes classificações de cor, revelando que os “menos escuros” se libertavam em maior número. Assim, os designados de mulatos, pardos

e *cabras*¹² somam 61,7% dos alforriados contra 38,3% dos mais escuros, ou seja, os pretos e os genericamente denominados crioulos. Em suma, os dados analisados mostram que as mulheres adultas e pardas tinham maior possibilidade de obterem uma carta de alforria na Paraíba, entre as décadas de 1840 e 1860. Além de um menor preço no mercado, se comparado ao dos homens, a proximidade com os senhores deve ter facilitado o desenvolvimento de relações de afetividade. Mulheres escravas residentes nas cidades tiveram mais oportunidade de formar pecúlio, como se verá adiante.

Do total das alforrias, a maioria foi concedida pelo senhor ou senhora, totalizando 74% contra 26% das que foram compradas pelos escravos. Grande parte das cartas concedidas continha cláusulas, evitando o imediato usufruto da liberdade pelo escravizado. A exigência mais comum, presente em 96% das cartas, era a de que os escravos, homens e mulheres, deveriam “servir ao senhor até a morte”. Como se percebe, nem mesmo a compra da carta de liberdade garantia aos escravos se livrarem desta imposição senhorial, como deixaram registrados dois senhores. As crianças receberam 50% das cartas sem restrição alguma, isto é, a liberdade passava a entrar em vigor com o registro do documento em cartório. Todavia, a outra metade obteve a liberdade pela compra, por iniciativa da mãe ou do pai, ou ainda do padrinho. A compra de 50% das alforrias de bebês revela um percentual alto, o que talvez se justifique pelo menor valor comercial e a baixa expectativa de vida dos infantes, pois muitos morriam antes de completar um ano de idade. Ou seja, os senhores não perdiam a oportunidade de receber algum valor pelos seus escravizados, fossem crianças ou adultos.

A análise dos textos das cartas de alforria proporcionou que se observassem os motivos que levavam um/uma senhor/a a prometer a

¹² Segundo Karasch (2000, p. 39), o termo “cabra” é difícil de interpretar; entretanto, há indicações nas fontes que eram indivíduos de “raças mistas” formadas por pessoas com ancestralidade africana, resultantes de relações de mulatos com negros, ou de mestiços. Para evidenciar as diferentes características envolvendo os ditos como “cabras”, citamos dois exemplos obtidos em anúncio de fugas de escravos. Nesses anúncios, os donos dos cativos fugidos procuravam caracterizá-los com precisão, pois desejavam encontrá-los. No primeiro, temos o anúncio da fuga de um menino e de um homem ditos “cabras”. O primeiro chamava-se Fernando, dito como “cabra escuro, cabelos carapinhos, nariz muito chato, gago”, sua mãe era uma mulher preta (“a escrava Dionisia, gorda, estatura regular, feições grosseiras, olhos apertados), conforme consta no jornal *O Conservador*, 3 dez. 1881, acervo do NDIHR/UFPB. No segundo anúncio de fuga, temos o escravo Firmino, “cabra, cor amarelada, sem barba, nariz, pés e mãos regulares, cabelos cacheados, com 18 a 20 anos de idade”, conforme jornal *A Opinião*, 15 out. 1877, acervo do NDIHR/UFPB. Grifos meus.

liberdade a algum/alguma escravo/a, seguindo-se a efetivação desse ato com o registro em cartório. Esses eram os mais variados, prevalecendo nos discursos senhoriais questões subjetivas. Quando se tratava de pessoa adulta, argumentavam ser gratos “pelos bons serviços” prestados, pela “obediência” ou “lealdade” do cativo, a exemplo do que ocorreu na década de 1840, quando o tabelião público foi procurado pelo “preto” Manoel Angola, com 65 anos, para registrar a alforria concedida pelo “seu patrono, o negociante britânico Carlos Holmes, que o forrou ‘gratuitamente’, sem ônus ou pensão alguma”, pelos bons serviços prestados (LN, 1841-1846, fl.61, IHGP). Duas décadas depois, o “preto” Ventura comprou a sua liberdade pelo preço de 200 mil réis; mesmo assim, o senhor informou que o forrava pelos “bons serviços”, sem condição alguma, podendo Ventura, daquele dia em diante, gozar de sua liberdade (LN, 1856-1861, fl.65, IHGP).

No que diz respeito às crianças, os proprietários alegavam que elas eram alforriadas por sentirem “estima” e “amor” pelo/a libertando/a, especialmente quando se tratava das nascidas e criadas em suas casas, como ocorreu com Maria, “crioulinha” de dois anos, alforriada pelos seus senhores – Francisco Leal de Menezes e esposa Teresa de Jesus Leal –, após o pagamento da quantia de 50 mil réis. No entanto, eles não deixaram de registrar o preço estimado da criança, cerca de o dobro, mas que, pelo fato de a terem criado, pelo amor que lhe devotavam e pelos bons serviços de sua mãe, perdoavam a outra metade “por esmola” e a “forravam para sempre” (LN, 1841-1846, fl.76, IHGP).

Foram encontrados dois casos de filhos de mães escravas com o senhor. Ainda que a historiografia da escravidão apresente como prática comum a comercialização do filho-escravo – como ocorreu com o abolicionista Luiz Gama (1830-1882), vendido por seu pai (um português) a um comerciante para pagar dívidas de jogo –, exceções ocorreram em todo o Brasil e também na Província da Paraíba. Num dos casos, ao redigir a carta de alforria, um pai-senhor (Antonio Vidal da Silva) expressou tanto os motivos que o levaram a alforriar seus filhos quanto seus valores cristãos. Primeiro, passava a carta “para desencargo de [sua] consciência e por reconhecer [Inácia como] filha”, que teve com sua escrava Martinha, cabra, falecida, por pura “fragilidade humana”. Anotou, ainda, que os seus herdeiros, provenientes de seu casamento legítimo, não poderiam reclamar a posse de Inácia, mas não reservou nenhum quinhão de sua fortuna para a criança (LN, 1841-1846, fl.16-17, IHGP). Na minha perspectiva, ao admitir publicamente a existência da filha, sentiu-se

redimido dos “pecados da carne” e cedeu a carta de alforria, mas não se preocupou em oferecer condições materiais para sobrevivência da órfã Inácia. Tal prática seria resultante das contradições de uma sociedade escravista que, de um lado, dispunha de um discurso religioso de amor ao próximo, e de outro lado, naturalizava a prática de escravizar outras pessoas que, na época, não eram reconhecidas como seres humanos.

Outro pai-senhor, Francisco Porfírio de Freitas, foi mais sucinto ao registrar a alforria de um filho (Felinto) e duas filhas (Delfina e Miquilina), cuja mãe era sua escravizada e se chamava Januária. Ao alforriá-las, mencionou o amor que tinha por elas, e os “bons serviços” prestados pela mãe das três crianças. Embora, nessa época, fosse solteiro e nem tivesse herdeiro direto, não nomeou nenhum dos filhos para receber seus bens. Mas não pode deixar de assinalar que, ao lhes “conceder” a liberdade, certamente Januária se sentiu indenizada, ou seja, ressarcida do trabalho prestado ao longo de sua vida, pois seus esforços foram reconhecidos e, embora ela não fosse pessoalmente beneficiária, a sua descendência estaria livre da escravidão (LN,1841-1846, fl.52, 54-55, IHGP).

Cabe destacar também a trajetória do liberto Fortunato que, apesar de ter permanecido numa mesma família, pelo período de 22 anos, teve três donos: primeiro, juntamente com a mãe, Bernarda, pertencia a Jerônimo Nunes da Silva Pereira – que era casado com Ana Maria da Conceição. Aos três anos de idade, em 1837, o senhor decidiu doá-lo à enteada e ao genro, Rosa Maria da Conceição e Manoel Garcia do Amaral, respectivamente. Permaneceu por dezessete anos em companhia desse casal, porém, em 1854, a esposa de Jerônimo Nunes da Silva Pereira decidiu comprá-lo pela quantia de 150 mil réis. Três anos depois, em 1857, a “nova” senhora, Ana Maria da Conceição, decidiu forrá-lo, sem condição alguma, por “haver dele recebido, já de há muito, por diversas vezes, quantias que remontam a mais de 600 mil réis; concedo-lhe a liberdade, sem cláusulas, ou condição” (LN,1841-1846, fl.5-6, IHGP). Enfim, apesar de não constar a profissão de Fortunato, aos 22 anos ele conseguiu dar fim à situação de pertencer a outros e passou a ser dono de si.

HISTÓRIAS DE LIBERDADE: JULIANA E SUAS REDES SOCIAIS

A história da alforriada Juliana, que se segue, pode ser considerada um exemplo dentre tantas outras ocorridas na Paraíba e no restante

do Brasil Colonial e Imperial.¹³ Juliana foi uma escravizada que criou estratégias para se livrar do cativeiro. Para reconstituir passagens de sua vida, utilizei a metodologia denominada “ligação nominativa” de fontes. É um método que permite acompanhar pessoas no tempo, a partir do cruzamento de séries documentais diferentes. Essa técnica tem sido muito adotada por historiadores da família escrava.¹⁴ No caso desta pesquisa, como pude dispor de bancos de dados de batismo, casamento e óbito, organizados para investigar os vínculos de parentesco de pessoas negras (escravizadas, libertas e livres), na área litorânea da Paraíba oitocentista, houve condições de recuperar alguns fragmentos da vida familiar de Juliana.

A mãe de Juliana era Luiza, uma escrava “mulata”, que levou a filha para batizar em 19 de julho de 1835. Nessa época, pertenciam a Antonio Soares de Pinho; o padrinho de Juliana foi José Bento Labes, ao que parece, um homem livre. Ela não teve madrinha (Livro de Batismo/LB, 1833-1841, fl.27, AEPB).

Passados três anos da cerimônia, Luiza levou Margarida (LB, 1833-1841, fl.93, AEPB) à pia batismal, sua outra filha e, portanto, irmã de Juliana. Em 1853, Margarida voltou a ser citada no livro de batismo da capital. Ela havia casado com Manoel Francisco Ramos, ambos eram escravos do mesmo senhor de Luiza, mas a filha deles, Joana, foi batizada como liberta e seus padrinhos foram José de Azevedo Maia, branco, e dona Ana Rosa do Carmo, branca (LB, 1850-1857, fl.125, AEPB). O casal e a criança formavam um núcleo familiar com estatuto legal misto, ou seja, sendo o pai e a mãe de condição escrava e a filha, forra, uma integrante de uma terceira geração de família de escravizados.

Juliana, como sua irmã, também procriou, mas não estabeleceu uma relação reconhecida pela Igreja. Assim, a sua filha, chamada Maria, foi batizada como “filha natural” em 19 de fevereiro de 1855, com a condição de escrava e teve como padrinhos o padre João do Rego Moura (abolicionista, na década de 1880) e dona Ana Sidonéia Pinho, filha dos donos de Juliana (LB, 1850-1857, fl.185, AEPB).¹⁵ Apesar da mudança

¹³ O estudo de Sheila Faria (2001), baseado em testamentos de mulheres libertas do Sudeste brasileiro, nos séculos VIII e XIX, recupera a vida das forras e como algumas delas conseguiram acumular riquezas.

¹⁴ Este método de pesquisa foi empregado por Robert Slenes (1999, p. 14), um dos principais estudiosos da família escrava no Brasil.

¹⁵ Maria e sua mãe Juliana aparecem como propriedade de dona Cândida Irinéia d’Assunção, esposa de Antonio Soares de Pinho que, segundo informação na ata de batismo de Joana (filha de Margarida), já havia falecido.

de proprietário, que antes era Antonio Soares de Pinho e, em 1853, dona Cândida Irinéia d'Assunção, Juliana permanecia na mesma família, pois com a morte de seu proprietário, antes de se realizar a partilha, ela estava sob o poder da viúva. O mesmo ocorria com Maria, a filha.

Por enquanto, não há evidências históricas para afirmar se Juliana e a criança conviveram com o pai, ou mesmo se ele era escravo ou livre. Entretanto, em 10 de maio de 1857, Juliana voltou à igreja matriz e batizou o filho Cassiano, na condição de forro, cujo padrinho foi José Gonçalves dos Reis, um homem livre (LB, 1850-1857, fl.286, AEPB). Dessa forma, Juliana, aos 22 anos de idade, era uma escrava e mãe de duas crianças pardas – uma escrava (Maria) e outra forra (Cassiano). Também tinha conhecido e convivido com a mãe e, pelo menos, com uma irmã. Esta lhe deu um cunhado (escravo) e uma sobrinha (liberta). Temos, então, uma situação em que uma família escrava do tipo monoparental (mãe e duas filhas) que, em duas décadas, aumentou para sete pessoas (quatro adultas e três crianças), entre estas, dois infantes conseguiram obter a liberdade. Assim, com base nas informações sobre Juliana, foi possível desvelar-lhe o seu nascimento (filha de Luiza), o da irmã (Margarida) e da sobrinha (Joana), e dos filhos (Maria e Cassiano) e parentes espirituais (dois compadres e uma comadre), mostrando a ampliação dos vínculos de parentesco de ordem biológica (sobrinhos e primos), espiritual e decorrente de afinidades (compadres e cunhado). Provavelmente, com o aumento das redes sociais e de parentes, houve uma concentração de esforços para livrarem da escravização a terceira geração da família.

Ao que parece, no entanto, Juliana vinha trabalhando ou buscando alguma alternativa para a própria alforria. Confirmando esta hipótese, em 16 de julho de 1858, o padre Leonardo Antunes Meira Henriques redigiu o seu título de liberdade e, quatro dias depois, o tabelião fez o registro no livro de notas. Duas últimas informações sobre os integrantes da família da liberta Juliana nos dão conta da compra da manumissão de sua filha, em 1863, pela quantia de 800 mil réis. Em um trecho no livro de distribuição – LD – do fórum, há o seguinte registro: “Ana Tertula de Pinho passou carta de liberdade a favor de sua escravinha Maria, 9 anos, filha da parda Juliana, pelo valor de 800\$000” (LD, 1861-1865, fl.22, ATJPB). Dois anos antes, em 1861, Luiza, a mãe de Juliana, também conseguira obter a sua carta de liberdade. Ela estava, naquela época, com cerca de 50 anos e pertencia a Joaquim Soares de Pinho, que a recebera de herança do inventário do pai, o citado Antonio Soares de Pinho. O valor estimado de Luiza era de 700 mil réis, mas, após

negociação, ela pagou metade do valor atribuído à carta, pois Joaquim “perdoou” metade do valor, segundo ele, em razão dos “bons serviços” prestados pela escravizada, e a libertou pela quantia de 350 mil réis, que ele recebeu em moeda legal e corrente, passando a carta de liberdade, “sem condição alguma”, que, rapidamente, foi registrada em cartório (LN, 1856-1861, fl.164, IHGP).¹⁶

Com a análise dos dados fragmentários da vida de Juliana, podemos destacar que ela era uma mulher solteira e que teve êxito na compra de sua liberdade e dos filhos, bem como pode ter auxiliado a mãe na obtenção da liberdade. Provavelmente, ela conseguiu acumular pecúlio realizando serviços extras ou, talvez, tenha contado com o apoio de alguém, como seu companheiro,¹⁷ ou de parentes espirituais, a exemplo do compadre João Moura, um vigário, dono de cerca de sete escravos. Compete, ainda, destacar que Juliana viveu em um período em que se intensificou o tráfico interprovincial e os preços dos escravos atingiram maior valor. Mesmo assim, Juliana conseguiu superar as dificuldades materiais e comprar as mencionadas cartas de liberdade dos integrantes da sua prole. Tratava-se, pois, de uma mulher em idade produtiva (em dupla acepção da palavra), tanto para conceber filhos quanto para desenvolver atividades que dariam lucros aos seus donos.

Vale destacar, por fim, que, no início da investigação, parecia que a família de Luiza e Juliana estava interessada em libertar as crianças que formavam a terceira geração. A pesquisa nos registros históricos mostrou a luta de todas as integrantes dessa família para livrarem-se do cativeiro. A estratégia de resistência utilizada por Juliana passou, principalmente, pela compra das cartas de alforria: primeiro, obteve sua liberdade, depois, de sua filha Maria e, provavelmente, auxiliou a mãe Luiza na compra de sua liberdade. Destaco que, sobre a carta de alforria do filho Cassiano, há apenas a referência de que foi batizado como liberto. Poderia Juliana ter-se alforriado antes da filha, exatamente para evitar ser vítima do tráfico interprovincial? É possível, pois, pelas décadas de 1850-1860, como o preço de mulheres e de homens escravos era alto, Juliana, ao comprar, primeiro, sua liberdade, não corria o risco de ser separada da família e enviada para o Sudeste e, assim, teria condições

¹⁶ A carta de liberdade foi passada em 2 mar. 1861 e registrada em 8 abr. do mesmo ano.

¹⁷ Juliana foi registrada como parda/mulata, os dois filhos, Maria e Cassiano, também foram designados pardos, mostrando que, se não eram da cor da mãe, estavam bem próximos e, possivelmente, o progenitor tenha sido um homem de ascendência africana (LN, 1856-1861, fl.93, IHGP).

de se empregar e formar pecúlio para a compra da alforria da filha ou buscar apoio de terceiros. Caso tenha sido essa a estratégia, ela obteve êxito porque, após poucas décadas, parte de três gerações da família estava livre do cativeiro.¹⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conjunto de documentos analisados neste texto não permitiu formar generalizações sobre a “política de alforria” na Paraíba em razão do pouco número de alforrias e do reduzido período analisado. Contudo, pude recuperar aspectos das relações escravistas e histórias de mulheres, crianças e homens escravizados e dos/as proprietários/as, ocorridas na segunda metade do século XIX. Dessa forma, busquei responder se a alforria obtida era concessão ou conquista dos próprios escravizados. Os dados revelaram que a maioria das alforrias foi concedida “gratuitamente”; no entanto, os proprietários impunham várias condições para que os escravizados, de fato, se tornassem libertos, levando-os a trabalhar por muitos anos antes que isso se concretizasse. Além disso, a declaração de que a liberdade seria facultada sem pagamento deve ser relativizada, pois, como se observou, a maioria tinha cláusulas restritivas, exigindo a permanência dos escravos com os senhores. Possivelmente muitos nem gozaram efetivamente a liberdade; no entanto, não deixaram de pagá-la ao longo de suas vidas.¹⁹

Afinal, a liberdade do/a escravizado/a se originou do amor declarado do/a senhor/a ou dos próprios esforços? Na minha compreensão, não há uma resposta definitiva, porque, embora a alforria fosse, até 1871, uma prerrogativa do/a senhor/a, o estímulo para que fosse conferida resultou da ação estratégica do/a escravizado/a em mostrar-se – de forma teatralizada ou não – sujeito ao domínio senhorial e passar por “obedien-

¹⁸ Na atual historiografia, há outras interpretações sobre a política de alforria, a exemplo de Ferreira (2008), que considera que a prática de alforriar contribuía para a manutenção e reprodução do sistema escravista. Não nego esse papel da alforria, mas também não deixo de valorizar as ações políticas dos cativos forjadas no cotidiano das relações escravistas.

¹⁹ Sobre a questão da gratuidade das cartas de alforria, um dos pioneiros do estudo de alforria no Brasil, Peter Eisenberg (1989, p. 297), assinalou que “a alforria nunca foi gratuita. Mesmo sem ter de pagar dinheiro ou prestar serviços para receber a alforria, o indivíduo, durante sua vida de escravo, já entregava valores para o senhor, sem que tivesse havido uma contrapartida de valores iguais entregues ao escravo”.

te”, “leal”, “amável” e prestador/a de “bons serviços”. Os senhores e as senhoras, por sua vez, com a prática de sinalizar com a recompensa da liberdade àqueles que os servissem bem, também criaram uma estratégia de controle, uma forma não só de garantir a prestação de bons serviços, mas também uma tentativa de que os/as cativos/as mantivessem um comportamento de sujeição e conformismo ao longo da vida. Dessa maneira, as relações entre senhores e escravizados foram moldadas na esfera cotidiana, e o escravizado mostrou a sua capacidade de modificar a sua condição jurídica, de escravizada para alforriada. Ainda que para buscar o “título de liberdade” mulheres e homens escravizados não tenham confrontado explicitamente o sistema, suas ações evidenciaram um dos caminhos adotados para negar a propalada desumanização dos/as cativos/as, a resistência ao sistema escravista e, assim, a partir de “estratégias pragmáticas”, pessoas como Juliana, Luiza, Ventura, Manoel, Fortunato e Cassiano conseguiram abreviar o cativeiro, transformando em realidade a conquista da liberdade.



Solange Pereira da Rocha

Natural de Londrina/PR. Graduada em História pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB e Mestre e Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Sua tese de doutorado, *Gente Negra na Paraíba Oitocentista: população, família e parentesco espiritual*, foi orientada pela Professora Doutora Rosa Maria Godoy Silveira, do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Atualmente é professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFPB. Atua na área de pesquisa de História do Brasil, com ênfase no Período Imperial, desenvolvendo estudos sobre os seguintes temas: escravidão, parentesco, história de mulheres negras. Ex-bolsista IFP, turma 2002. E-mail: banto20@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELLINI, L. Por amor e por interesse: as relações senhor-escravo em cartas de alforria. In: REIS, J. J. (Org.). *Escravidão & invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 73-86.
- CHALHOUB, S. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- DIAS, M. O. S. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- EISENBERG, P. L. *Homens esquecidos*: escravos e trabalhadores livres no Brasil, séc. XVIII e XIX. Campinas: UNICAMP, 1989.
- FARIA, S. Sinhás pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravista (sécs. XVIII-XIX). In: SILVA, F. C. T. et al. (Org.). *Escritos sobre história e educação*. Rio de Janeiro: Mauad, FAPERJ, 2001, p. 289-329.
- FERREIRA, R. G. *Egressos do cativo*: trabalho, família, aliança e mobilidade social. (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850), 2008.
- GALLIZA, D. S. *O Declínio da escravidão na Paraíba*: 1850-1888. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1979.
- GOENDER, J. *Escravidão colonial*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- GRINBERG, K. *Liberata, a lei da ambiguidade*: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- KARASCH, M. C. *A Vida dos escravos no Rio de Janeiro*: 1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LARA, S. H. *Campos da violência*: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- MALHEIRO, P. A. *Escravidão no Brasil*: ensaio histórico, jurídico, social. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MATTOS, H. M. *Das cores do silêncio*: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- MATTOSO, K. M. Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MEDEIROS, M. C.; SÁ, A. N. M. *O Trabalho na Paraíba*: das origens à transição para o trabalho livre. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1999.
- OLIVEIRA, M. I. C. *O Liberto*: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890. Salvador: Corrupio, 1988.
- PAIVA, E. F. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*: estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 1995.
- REIS, J. J.; SILVA, E. *Negociação e conflito*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROCHA, S. P. da. *Gente negra na Paraíba oitocentista*: população, família e parentesco espiritual. São Paulo: UNESP, 2009.
- SAMPAIO, A. C. J. A Produção de liberdade: padrões gerais de manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750. In: FLORENTINO, M. (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade*: RJ, século XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 287-331.
- SLENES, R. *Na senzala, uma flor*: as esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- XAVIER, R. C. L. *A Conquista da liberdade*: libertos em Campinas na segunda metade do século XIX. Campinas: Área de Publicação, Centro de Memória, 1996.

Fontes manuscritas e impressas

- Inventário de Joaquim Gomes da Silveira, 1870. Arquivo do Tribunal da Justiça da Paraíba/ATJPB.
- Inventário de Josefa Antonia Albuquerque Maranhão, 1855. Arquivo do Tribunal da Justiça da Paraíba/ATJPB.
- Jornal *O Conservador*, 3 de dezembro de 1881, acervo do NDIHR/UFPB.
- Livro de batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves: 1833-1841. Arquivo Eclesiástico da Paraíba – AEPB.
- Livro de batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves, 1850-1857. Arquivo Eclesiástico da Paraíba – AEPB.
- Livro de distribuição, 1861 a 1865. Arquivo do Tribunal da Justiça da Paraíba – ATJPB.
- Livro de notas: 1841-1846. Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba – IHGP.
- Livro de notas: 1856-1861. Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba – IHGP.
- Ordenações Filipinas, 1603. Disponível em: <<http://www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>>. Acesso em: 12 mar. 2006.

A “terra da macumba”: política, imprensa e perseguição religiosa no recôncavo baiano¹

Edmar Ferreira Santos

RESUMO

Este artigo analisa os discursos da imprensa da cidade de Cachoeira, estado da Bahia, sobre as práticas lúdicas e religiosas de matriz africana nas primeiras décadas do século XX. A pesquisa mostrou a complexidade dos argumentos de setores letrados da Bahia contra os sambas e candomblés locais, dissimulando o racismo que impregna seus textos.

PALAVRAS-CHAVE

CANDOMBLÉ – FEITIÇARIA – IMPRENSA – RACISMO

INTRODUÇÃO

Em fins do século XIX, notadamente após o término do sistema escravista, setores dominantes da política e economia baianas passaram a se preocupar mais intensamente com a população livre, negra, que

¹ Este artigo é uma síntese do estudo desenvolvido na minha dissertação de mestrado (Santos, 2007).

migrava para as cidades em busca de ocupação – principalmente para os núcleos urbanos mais dinâmicos, como Salvador e importantes centros do recôncavo, como Cachoeira e Santo Amaro. Embora na cidade de Cachoeira houvesse um numeroso contingente negro que fazia girar as engrenagens da economia local constituindo sua principal força de trabalho,² setores da elite reclamavam medidas que pusessem fim à mendicância, às inúmeras “desordens” e ao “fetichismo africano”.

Com o advento da República, a população afro-brasileira passou a ser coagida a reconhecer “seu lugar” e a esquecer suas memórias, consideradas selvagens, a fim de não macular a construção de outra comunidade imaginada:³ o Brasil civilizado, modelado a partir de padrões europeus. A imprensa desempenhou um importante papel nesse processo ao assumir a defesa da civilização. Por outro lado, as práticas lúdicas e religiosas afro-baianas preservavam e reconfiguravam saberes de matriz africana, ao mesmo tempo em que ajudavam seus participantes a elaborarem outras identidades e, muitas vezes, a se insubordinarem contra discriminações de classe, de raça e de caráter religioso.⁴

Essa disputa pelo imaginário da nação não se inaugurou com a República; entretanto, a partir dela, assumiu novos contornos. Ao longo do século XIX, esse desassossego era latente, mas as preocupações eram, sobretudo, com a manutenção da ordem pública, haja vista as discussões sobre proibir ou tolerar os batuques de negros (Reis, 2002). No decorrer da segunda metade do século, e notadamente após a Abolição e o advento da República, ocorreu uma mudança na retórica e no comportamento das elites. Essas passaram a enfatizar, para além da manutenção da ordem, preocupações mais intensas com o “caráter nacional”, uma vez que esses setores letrados se presumiam como a “parte sã e civilizada” da nação, em contraposição aos setores populares, responsáveis por “costumes bárbaros”, identificados nos jornais como de origem africana.

A noção de *fetichismo* é de suma importância para a compreensão dessa ideologia civilizatória que, especialmente a partir da segunda

² Em princípios do século XIX, o contingente escravo na região dos engenhos do recôncavo alcançou a proporção de 70% da população (Schwartz, 1988; Fraga Filho, 1996; e Souza, 1972).

³ Sobre o conceito de “comunidades imaginadas” e, também, a respeito da importância da imprensa para a autoimaginação nacional, ver Anderson (1989).

⁴ Sobre o processo de formação do candomblé baiano, ver Parés (2006) e Silveira (2006).

metade do século XIX, ajudou a justificar a perseguição às práticas lúdicas e religiosas afro-baianas. Soma-se, ao desenvolvimento desta noção, a longa história de *demonização de práticas religiosas não cristãs*, originária de uma tradição medieval judaico-cristã de repressão à idolatria, à superstição e à bruxaria (Souza, 1986). Dessa maneira, as palavras “feitiço”, “feitiçaria”, “fetiche”, “fetichismo” e “bruxaria” foram largamente utilizadas pela imprensa no sentido de desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade, contribuindo paulatinamente, por meio de uma *retórica do fetiche*,⁵ para a construção singular de um *estereótipo da feitiçaria*⁶ vinculado aos candomblés.

REFERÊNCIAS TEÓRICAS

A palavra portuguesa “feitiço” deriva do adjetivo latino *facticius*,⁷ que significaria originalmente algo “manufaturado”. Willian Pietz investigou o uso dessa palavra na costa da África, seu desenvolvimento até o termo *fetisso* e, por fim, sua disseminação para o norte da Europa, onde diferentes versões se consolidaram durante o século XVII. Segundo esse autor, no livro do mercador alemão Willem Bosman *A New Accurate Account of the Coast of Guinea*, de 1702, aparecem todas as faces da complexa “retórica do fetiche”. A África, por sua vez, é retratada como um mundo de corrupção pública e de ilusão popular criado pela libertina religião do fetiche, exemplo de uma sociedade imoral, de um governo

⁵ Desde o seu surgimento, o termo “fetiche” representou uma nítida visão hierárquica da cultura, relacionada a formas de dominação colonial nas quais atuaram paradigmas europeus católicos e protestantes. As práticas rotuladas de “fetichistas” eram consideradas inferiores e, para os colonizadores, de uma maneira geral, representavam o atraso espiritual e material das sociedades da costa africana, pois seus indivíduos adoravam pedras, rios, fontes, árvores, animais ou objetos fabricados de fragmentos de madeira e conchas. Dessa maneira, os europeus consideravam que aquelas sociedades desconheciam o valor real dos objetos materiais. Para os comerciantes europeus, esse valor estava vinculado ao capitalismo mercantil, então, vigente.

⁶ O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e autossuficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras. O estereótipo opera uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo (Albuquerque, 2001).

⁷ Artur Ramos (2001), a partir da leitura de De Brosses, sugere também a possibilidade do termo “fetiche” derivar da raiz latina *fatum*, *fanum*, *fari*, com o sentido de “coisa feita”. A despeito das diferentes raízes, o sentido permanece praticamente o mesmo.

injusto e de um povo mantido irracional pela economia da ilusão religiosa (Pietz, 1985, 1987, 1988).

O argumento central de Pietz é de que a noção de fetiche não seria prioridade de qualquer sociedade, europeia ou africana, tomada isoladamente. Ela é resultado de um cruzamento cultural no espaço da costa ocidental africana durante os séculos XVI e XVII, e resulta da atuação de forças sociais diversas em condições históricas específicas. Ou seja, a noção de *fetiche* começaria a se consolidar com a formação de um espaço intercultural ao longo da costa ocidental africana, onde a tradução de objetos de sistemas sociais diferentes foi acontecendo na esteira de práticas e valores do cristianismo, de linhagens africanas e do capitalismo mercantil. Nesse espaço, onde sentidos e significados distintos se encontraram, emergiu o “fetiche” como objeto material capaz de *incorporar* simultaneamente valores religiosos, comerciais, estéticos e sexuais.

Assim, a noção de fetiche seria uma construção social desse período, por meio do advento da palavra *pidgin*,⁸ *fetisso*, derivada da palavra portuguesa “feitiço” que, no fim da Idade Média, significava “práticas mágicas” ou “bruxaria”, praticada por pessoas consideradas simples e ignorantes (Pietz, 1985).

Entretanto, como bem observa Roger Sansi (2007), o que Pietz não menciona é como a palavra portuguesa “feitiço” se transformou no “fetiche” africano que, por sua vez, parece ter esquecido suas origens. Sansi (2007) considera que as tramas que envolvem a palavra “fetiche” são mais longas e complexas. No século XVI, os portugueses viviam em uma sociedade com forte presença do encantamento mágico e da feitiçaria. Em contato com rituais e objetos que encontraram na África, eles entenderam essas práticas como formas de feitiçaria. Com base nos relatos de comerciantes portugueses na África Ocidental, Sansi constatou que, embora os textos não entrem em detalhes sobre o cotidiano dos africanos, é possível encontrar, nesses escritos, os conquistadores sugerindo aos reis nativos que deixassem suas idolatrias e feitiçarias para se converterem ao cristianismo (Sansi, 2007; Vainfas, Souza, 1998; e Silva, 2002). Todavia, mais importante do que a origem do termo “fetiche” é saber quais

⁸ Código ou sistema linguístico que não tem falantes nativos e resulta do contato entre grupos falantes de diferentes línguas.

trajetórias fizeram-no se identificar, no Brasil especificamente, e quase que unicamente, com as práticas religiosas afro-brasileiras.

O estudo da noção de fetiche revela que, a partir dos textos de viajantes protestantes, emergiu um significado que inspirou os intelectuais do Iluminismo a proporem uma teoria geral da religião primitiva. Forjada uma ideia geral de que as sociedades africanas eram ordenadas mais por contingências e incertezas do que por princípios morais (princípios de causa e efeito), o “século das luzes” contrastou a suposta mentalidade supersticiosa africana com a visão racional iluminista de causalidade no mundo natural e social. Essa interpretação, segundo Pietz (1985), recebeu expressão teórica exemplar na obra *The Natural History of Religion*, de Hume. Assim, essa seria uma concepção essencial para as ciências sociais e para a ideologia colonial nos tempos que se seguiram.

A noção de fetiche conheceu, ainda, outro desenvolvimento no século XIX, figurando o fetiche tanto como um discurso popular quanto científico. Este resultou na utilização do termo feita por Nina Rodrigues para estudar os negros baianos.

A despeito de a retórica do fetiche oferecer um poderoso instrumento ideológico de controle das práticas lúdicas e religiosas de matriz africana na Bahia, mais interessante do que estabelecer linhas aplanadoras⁹ do processo histórico seria discutir os motivos que fizeram emergir as formas de religiosidade afro-brasileiras como “problemas” para a sociedade baiana, tornando-as temas de investigação científica. O propósito, então, é situar a religiosidade de matriz africana na configuração do campo de relações de forças da sociedade baiana, buscando perceber como foram constituídas estratégias de exclusão e experiências de luta declarada ou sub-reptícia contra seu aniquilamento.

METODOLOGIA

O escritor Pedro Celestino da Silva (1943) contabilizou o surgimento de 130 jornais na cidade de Cachoeira entre 1823 e 1938, a maioria com existência efêmera. A grande exceção fica por conta do jornal

⁹ Argumentos que tentam estabelecer uma continuidade a processos históricos eivados por descon-
tinuidades.

A Ordem, editado por 65 anos consecutivos, entre 1870 e 1935. Por ter sido o periódico de maior circulação do interior do estado (Silva, 1943), sua campanha contra as práticas lúdicas e religiosas afro-baianas, em especial contra os candomblés, muito contribuiu para a construção social e ideológica de Cachoeira como “a terra da macumba” ou “a cidade do feitiço”.¹⁰

Este jornal, entre 1901 e 1934, constituiu-se na principal fonte de minha pesquisa, embora outros publicados neste período e encontrados de forma esparsa nos arquivos baianos também tenham sido utilizados. Destacam-se, entre eles, *O Norte*, que, entre 1914 e 1923, juntamente com *A Ordem*, protagonizaram interessantes disputas políticas na cidade de Cachoeira.¹¹

Como fonte de pesquisa, os jornais são produtos sociais fascinantes e complexos, depositários de anseios, perplexidades, posições e representações. Para entender e recuperar a maneira como discursos e práticas persecutórias incidiam sobre as práticas lúdicas e religiosas de matriz africana, foi necessário investigar diferentes seções, dos editoriais aos anúncios, juntando fragmentos à procura de pistas dos seus significados. Primeiro, efetuamos uma leitura de caráter mais textual, atentando para os conteúdos das seções. Esta estratégia, que poderíamos chamar de mais pragmática, focalizou a informação em si, sem discutir as possíveis motivações de sua emergência nos jornais.

Em segundo lugar, procuramos interpretar os posicionamentos políticos dos jornais locais. Essa orientação metodológica nos permitiu estabelecer um cenário das atuações sociais de diferentes grupos, mantenedores dos jornais e protagonistas das disputas pela administração da “coisa pública”, por conseguinte, dos diferentes cargos nas diversas esferas de governo.

Mas os jornais oferecem “indícios” e “sinais” que demandam leituras mais profundas (Ginzburg, 1989). O título da notícia ou da matéria, o tom indignado, irônico ou complacente, tudo indica a existência de

¹⁰ O termo “ideologia” é entendido aqui como um conjunto de ideias, valores, opiniões e crenças que expressam e reforçam as relações de determinado grupo social (classe, partido político, seita religiosa, nação etc.), seja qual for o grau de consciência que disso tenham seus portadores (Holanda, 2004).

¹¹ Ao contrário do jornal *A Ordem*, poucos números do jornal *O Norte* foram encontrados, e em péssimo estado de conservação. No entanto, constituiu-se numa fonte valiosa, da qual este trabalho não podia prescindir.

certo pano de fundo, de experiências compartilhadas e disputadas num *contexto social*. Percebida no seu contexto, nota-se a intenção do escritor em criar um clima de cumplicidade com os que o leem, e rivalidade com os sujeitos que são objeto de suas críticas. O leitor é convidado a partilhar dos posicionamentos do escritor, que o situa em contraposição ao objeto das críticas do jornal. Os recursos utilizados para o convite são vários: o título, os destaques em letras maiúsculas ou em itálico, a repetição de termos, de maneira que, ao final, leitor e escritor possam se fundir numa só cumplicidade. Entretanto, o convite podia ser aceito ou não. Assim, examinamos e contextualizamos o uso e os sentidos de palavras significativas que aparecem de forma recorrente nas notícias dos jornais.

Desta maneira, situamos a imprensa como *locus* privilegiado para a compreensão dos movimentos e debates que configuravam o cenário social da cidade no período estudado. O objetivo foi recuperar as dinâmicas sociais que constituíam e manipulavam as representações sobre as práticas lúdicas e religiosas afro-baianas nas três primeiras décadas do século XX e a correlação de forças que fizeram dos sambas e candomblés temas de disputas, materiais e simbólicas, pelo real e imaginário da cidade. Nas linhas e entrelinhas, buscaram-se também histórias individuais e de grupos sociais. Perseguidores, defensores e perseguidos. Buscou-se também detectar as tensões e estratégias de resistência, as alianças e dissensões.

A IMPRENSA E O DISCURSO CIVILIZADOR

A análise apreendeu um discurso bastante elucidativo a respeito das noções de civilização que informavam e justificavam as posições dos setores letrados baianos. Aparentemente elaboradas por representações fragmentadas, essas noções possibilitaram a construção de um quadro mais ou menos coerente do período estudado, mostrando como o discurso civilizador dissimulava o racismo que trespassava as relações sociais.

Modernização urbana

Os setores letrados da cidade criticavam todo e qualquer sinal que identificasse o cenário urbano com o atraso. Propunham a demolição

das ruínas, a urgente melhoria da iluminação pública (à época feita a querosene) e do abastecimento de água, a reforma e arborização de jardins e praças, o remodelamento dos prédios e bens públicos e apontavam para a pertinência de novas e modernas edificações que visassem ao embelezamento da cidade:

Se se trata de arborização, ela em breve transformará a cidade num bosque cerrado pela proporção em que as árvores foram plantadas; se se trata do chafariz público remodelado, vemos que o espaço compreendido entre a grade não está [sic] regular e nem ao menos todo cimentado, quando, pensamos nós, deveria ser feito de pedras de cantaria.

De tudo, o pior é a empresa de abastecimento de água estar fazendo os passeios dos projetados jardins ladrilhados.

Os tais tijolos do ladrilho não resistirão nem à ação do tempo tampouco ao uso do público, pois não têm a resistência necessária para isso.

No Calabar, hoje praça Ubaldino de Assis, já se encontram numerosos tijolos com os seus retângulos esboroados. E a obra ainda não foi entregue à serventia pública!

Onde a fiscalização? Onde o interesse pelos próprios públicos?

Quanto aos passeios dos jardins públicos, ainda se podem remediar. Por que não são eles cimentados ou calçados?

O sr. major intendente interino, que, verdade seja dita, tem vistas protetoras para as coisas da *urbs*, ainda pode providenciar no sentido de fazer sanar este mal.¹²

A valorização do trabalho e a repressão à vadiagem

No discurso de alguns setores letrados, “pobreza”, “ociosidade”, “incivilidade” e “criminalidade” são palavras identificadas como características dos setores populares. Era necessário vigiar cuidadosamente o povo e, quando fosse preciso, aplicar punições que levassem os indivíduos à disciplina do trabalho, fazendo-os deixar de lado os vícios nos quais estavam imersos:

Continuam os braços robustos e sadios a furtrar-se ao trabalho, e os campos, que poderiam ser cultivados, se fazem improdutivos, lembrando

¹² Jornal *A Ordem*, 15 maio 1915, p. 1.

a monotonia de vasto cemitério, onde as folhas esguias dos ciprestes vergam dóceis ao perpassar do vento agoureiro.

Ao passo que isto se dá, povoam-se de ociosos as tabernas, onde o copo de cachaça anda de mão em mão, desde o alvorecer do dia até a alta hora da noite

(...)

Destruamos o mal enquanto é tempo.¹³

Repressão aos divertimentos populares

Os divertimentos populares são representados na imprensa como bárbaros. Eles feriam a moral cristã preconizada pelos jornais. Setores letrados da cidade reclamavam por mudanças urgentes, capazes de disciplinar os maus costumes de uma “civilização indígena”:

Triste e deponente é o espetáculo que presenciamos na exibição de certas práticas como: *caretas* a pé, *lavagens*, *jogo do sete* em frente aos templos, *sambas* atordoadores no perímetro da cidade e outras *belezas*.

Temos verberado fortemente estes abusos de liberdade, em ocasião de festividade religiosa, no intuito de sermos atendidos pelos infratores, cuja cegueira ou teimosia os faz reincidir no crime de lesa-civilização, sem que a polícia lhes possa pôr cobro, pela insuficiência numérica de praças.

Agora mesmo tivemos, de cavalheiros distintos, diversas reclamações sobre *banhistas* no rio Paraguassu, por trás da estação da Estrada de Ferro, nesta cidade, onde estes, rememorando a inocência do pai Adão, antes de saborear o *fruto*, como ele, se apresentam aos olhos dos passageiros do trem, em grande parte famílias, que inesperadamente deparam com as belezas de tal civilização indígena.

Levando o fato ao conhecimento do digno sr. comissário, ainda uma vez esperamos ser atendidos pelos infratores dos preceitos da moral e fazemos extensivo o nosso apelo aos cidadãos que acreditam em realces de festas com *caretas* e seus congêneres e que nada mais fazem do que desmoralizarem os princípios da fé religiosa.¹⁴

¹³ Jornal *A Ordem*, 27 fev. 1901, p. 1.

¹⁴ Jornal *A Cachoeira*, 31 out. 1901, p. 1.

Economia dos hábitos, das falas e dos gestos

Os hábitos, gestos e falas dos populares eram alvos de rigorosa censura. Para a imprensa, eles representavam verdadeiros atentados à moral e aos bons costumes. As atitudes racionalizadas, cultas e moralmente orientadas eram valorizadas e os comportamentos deveriam estar alinhados aos padrões culturais europeus:

Já se tem tornado demasiada a maneira insolente pela qual se mantêm certos indivíduos, nas galerias do cinema *Avenida*, da fronteira da cidade.

A atitude da polícia local está, nesse ponto, fraquíssima e nós chamamos a atenção do sr. coronel João Fraga, ativo e esforçado delegado, no sentido de s.s. varrer dali os capadócios que afrontam não raro, a moral das famílias, com suas intragáveis molequeiras e pilhérias e ditos obscenos.

Esperamos não tarde a ação dos encarregados do policiamento, a bem de nossos créditos de povo civilizado.¹⁵

Expurgar da cidade as heranças africanas

Na década de 1910, em razão do crescimento das práticas religiosas afro-baianas na cidade, o jornal *A Ordem* iniciou uma campanha contra os pejis e terreiros. Essa campanha ganhou novos contornos depois de 1914, quando o deputado Ubaldino de Assis¹⁶ consolidou sua supremacia política na cidade, e o jornal ligado ao grupo político de oposição ao deputado passou a utilizar os candomblés como munição nas disputas políticas locais.

Contudo, para além das querelas políticas, a campanha também refletia valores, práticas e perplexidades de setores dominantes da sociedade do recôncavo, que identificavam os sambas e candomblés com o que havia de mais atrasado na sociedade, herança da África trazida por escravos ignorantes.

Concepção essa que refletia as teorias racistas que posicionavam o continente africano como o último na escala da evolução. É frequente

¹⁵ Jornal *A Ordem*, 19 mar. 1921, p. 1.

¹⁶ Desde o início do século XX, Ubaldino de Assis foi uma das mais importantes personalidades políticas do recôncavo baiano. Articulou alianças locais e regionais, concorreu e venceu pleitos eleitorais, bem como exerceu posição de destaque em relevantes instituições, como a Santa Casa de Misericórdia. No período desta pesquisa, ocupou os cargos de intendente municipal, senador da República pelo estado da Bahia e deputado federal.

a representação dessas práticas como “cancro social”, “degeneração da família, da sociedade e da raça”, “sortilégios”, “orgias” e dos sujeitos que as praticavam como portadores de “crendices insuportáveis”; “malandros”; “capadócios” e “vadios”; “povo bárbaro” ligado a “bruxarias”; portadores de “costumes antigos, atrasados, africanos”; herdeiros de um “africanismo barato, desabusado, desprezível”; fazedores de “baticuns”, “bozós” e “bródios”; representantes do “atraso espiritual” do que classificavam como “heranças do africanismo”.

Em edição do dia 21 de outubro de 1905, uma notícia do jornal *A Ordem* se mostra emblemática na veiculação das imagens acima e na defesa das ideias de civilização de setores letrados da cidade. A notícia, intitulada apenas com a palavra “candomblé”, revela valores e intenções de setores da imprensa local:

Estamos na *Costa da África*?

É o que se torna necessário ser averiguado pela polícia, porquanto se lá não estamos também de lá não nos separam grande distância os nossos *costumes “negreiros”*.

E a prova é que, fechando ouvidos a repetidas queixas da imprensa e de particulares, a polícia consente que *dentro da cidade*, porque é no outeiro que o vulgo denominou de “Cucuhy”, *descendentes vadios de negros selvagens* façam candomblés, todos os dias, à noite principalmente, incomodando com um bate-bate dos pecados o sono tranquilo da população.

Já lá se foram os tempos dos “feitiços” e dos “candomblés”, e porque *atravessamos um século de largo progresso e ampla civilização*, apelamos para a energia e a boa vontade, ainda não desmentidas, do sr. Manuel Mendes de Magalhães, subcomissário de polícia, certos de que s.s. porá ponto-final na folia *macabra dos negros desocupados* do “Cucuhy”.¹⁷ (grifos meus)

A notícia articula variados argumentos da imprensa contra as práticas culturais de matriz africana e seus participantes, bem como em favor de suas ideias de civilização. Destaca-se na narrativa a seguinte oposição: de um lado, candomblé e feitiço; do outro, a defesa do progresso e da civilização. Assim, era necessário expurgar da cidade os “costumes

¹⁷ “Candomblé”. Jornal *A Ordem*, 21 out. 1905, p. 1.

negreiros” importados da costa da África. Era inadmissível para setores letrados locais a presença desses maus costumes “dentro da cidade”. Na defesa da civilização, da tranquilidade, do trabalho e da moral das “famílias honestas”, a imprensa propugnava o combate à vadiagem e aos costumes de “negros selvagens”. Nesse sentido, por fim, criminalizava o que chamava de “negros desocupados” em suas “folias macabras”, tornando-os, assim, casos de polícia.

Na década de 1920, com a enérgica entrada em cena da polícia contra os terreiros, muitos candomblés silenciaram temporariamente. Contudo, os *bozós*¹⁸ infestaram a cidade, e a imprensa encontrou outro argumento de relevância na campanha contra os candomblés – a higiene e a limpeza pública. Apropriando-se do discurso médico-higienista, aliado a uma singular retórica do fetiche, setores letrados forjaram um estereótipo peculiar que associou a feitiçaria, quase que exclusivamente, aos candomblés, à “raça africana” e aos seus descendentes. Os termos desse estereótipo apresentavam continuidades e peculiaridades em relação a compreensões anteriores sobre fetiche e feitiçaria.

Também assumiu relevo na campanha o argumento do exercício ilegal da Medicina. A imprensa classificava as práticas de mães e pais de santo, algumas vezes, como curandeirismo e, na maioria das vezes, como feitiçaria.

Em edição de 7 de março de 1917, o pai de santo João Francisco, também conhecido como João Folgante, teve seu nome estampado em uma matéria de capa do jornal *A Ordem*, relacionando-o à morte de uma menina de 16 anos. A morte de Roxinha, como era conhecida Cyrilla Baptista dos Santos, foi noticiada no jornal *O Norte*, em 6 de março de 1917, como um acidente, do qual tinha sido vítima a pobre menina quando estava assando castanhas próxima a uma fogueira.¹⁹ No dia seguinte, o jornal *A Ordem* levantou suspeitas diante dessa versão, atribuindo tal acontecimento à ação de João Folgante. A chamada da notícia revelava a

¹⁸ Designação popular para oferendas propiciatórias aos orixás e voduns colocadas, por adeptos ou indivíduos próximos aos candomblés, em vias públicas. Essas oferendas eram constantemente identificadas como feitiçaria e foram atacadas pelos jornais a pretexto de atentarem contra a limpeza pública e, também, por conterem sacrifícios de animais.

¹⁹ Encontrei a notícia “A morte de Roxinha na Mata do Calado” publicada na primeira página do jornal *O Norte*, em 9 mar. 1917. Nesta não aparece nenhuma menção a candomblés. O trágico acontecimento, segundo os jornalistas da folha concorrente, foi um acidente testemunhado por várias pessoas.

grande desconfiança acerca da morte accidental de Roxinha. Com letras tipo caixa-alta e em negrito questionavam: “CRIME?”. Logo em seguida, disparavam em direção ao seu alvo: “A morte misteriosa de Roxinha no ‘piggy’ de João Folgante”.²⁰

No mesmo diapasão das notícias mencionadas anteriormente, o jornalista ataca primeiro o lugar que, segundo ele, era “suspeito”. Depois, qualifica as pessoas como “fanáticas” e “ignorantes”. O terreiro de candomblé é representado como um lugar que infundia suspeitas. Seus frequentadores seriam envolvidos pela cegueira do fanatismo, resultado da fertilidade de seus espíritos sem instrução. Essa conjunção de fatores, na leitura do articulista, suscitava dúvidas a respeito da morte de Roxinha, uma vez que esta teria proferido injúrias contra o deus *Baluaê*, ou *Obaluaê*, e bem poderia ter sido queimada por um daqueles “fanáticos” seguidores dessa divindade. Segundo o jornal, esse evento estava sendo encoberto, inclusive, por gente graúda, que tudo faz crer se tratar de pessoas bem relacionadas com a redação do jornal *O Norte*.

A campanha de repressão tentava esquadriñar os candomblés, mães e pais de santo, em toda a cidade e adjacências. Assim, Mãe Neném dos Patos, que atendia na freguesia de Santo Estevão do Jacuípe, não se livrou do olhar vigilante dos articulistas do jornal *A Ordem* e de seus colaboradores. Mãe Neném era retratada como uma feiticeira que vivia “a atentar contra a saúde do próximo”. Não há referência a batuques ou danças, mas isso não impediu o articulista de relacionar as práticas de Mãe Neném ao “piggy” de Mãe Paulina e a “tantos outros” existentes na cidade de Cachoeira. Se, por um lado, isso nos indica a notoriedade dessas mulheres como curandeiras, por outro, revela uma tentativa de enquadramento de diferentes práticas num *estereótipo* comum, o da *feitiçaria*. Nota-se um empenho em fazer acreditar que Mãe Neném abusava do prestígio que conseguiu com seus feitiços e que esnobava e usurpava aqueles “imbecis” que iam à sua procura.

As localidades onde os curandeiros e curandeiras atuavam foram retratadas no jornal *A Ordem* como “antros de feitiçaria”, onde imperavam o álcool, os jogos, as tabernas e suas reverberações de violência

²⁰ Jornal *A Ordem*, 7 mar. 1917, p. 1. Peji é um espaço reservado do terreiro de candomblé, um sacrário ou santuário cujo acesso é limitado aos iniciados ou, em raras situações, parentes de santo e amigos especiais. A palavra “peji” é provavelmente uma corruptela do termo fon kpeji, que significa “sobre o altar”.

e desordem, mendicância e vadiagem. O jornal dispensava considerável atenção a esses temas, sendo frequentes longos editoriais a respeito. Tais textos mostravam uma preocupação em valorar positivamente o trabalho, destacando o crescimento daqueles que se entregavam à honra disciplinada da labuta diária em contraposição a quem dela se afastava.²¹

Mas também descobrimos vozes dissidentes em relação à repressão aos sambas e candomblés na política e na imprensa, como a do major Alfredo César Paixão²² e a do maestro Tranquilino Bastos, num indício de que os posicionamentos em relação às práticas culturais afro-baianas não eram homogêneos. O controle das celebrações negras na República estava relacionado ao forte personalismo da política local, ou seja, os mecanismos republicanos de controle não representavam uma política de Estado sistemática e, sim, dependiam quase consensualmente das posições e interesses (geralmente eleitorais) das autoridades constituídas. Entretanto, se não estavam submetidas a uma política de repressão do Estado e, portanto, subordinadas a uma implacável perseguição, tampouco estavam garantidas. Apesar de a liberdade religiosa estar assegurada pela Constituição de 1891, sobre os candomblés recaía uma singular retórica do fetiche que impedia sua identificação como religião e o relacionava com crimes e feitiçarias.

O maestro Tranquilino, negro, preocupado com a evolução e a ciência, já havia oferecido contribuições à luta social dos ex-escravos e seus descendentes. Em 1924, contando então 74 anos, publicou um artigo num “pequeno jornal” concorrente em que apontou a relação entre as perseguições às práticas lúdicas e religiosas de origem africana e o desejo de os médicos serem considerados os únicos capazes de curar. O maestro mostrou a influência dos médicos na perseguição aos praticantes de

²¹ Na capital do Império, nas duas últimas décadas do século XIX, uma verdadeira cruzada contra os curandeiros foi declarada. Mesmo setores da imprensa, que anteriormente dispunham de espaço em suas folhas para a querela das curas e os assassinatos entre os médicos, agora se entrincheiravam numa guerra anticurandeirismo. Segundo Sampaio (2001, p. 80), os médicos já estavam nessa briga há bastante tempo, apoiados por autoridades e setores intelectualizados. Para esse autor, seguindo interpretações de Sidney Chalhoub, em finais do século XIX, esse combate se tornou mais explícito e mais intenso, podendo ser tido a partir de “um contexto mais amplo de repressão a práticas e crenças presentes entre os populares”.

²² Major Paixão chegou ao posto de superintendente da polícia de Cachoeira sob os auspícios de Ubaldino de Assis. Fiel correligionário do deputado, ele alcançou também o cargo de coletor estadual no município. Começou a se notabilizar nas páginas do jornal *A Ordem* por causa de uma suposta prática de conceder licenças para a realização dos candomblés em vários pontos da cidade.

terapias amparadas em saberes e valores afro-brasileiros, denunciando o absurdo da ação.

Tranquilino Bastos denunciou os injustos processos movidos contra os curandeiros.²³ Injustos, porque os curandeiros nada mais faziam que curar. Para Tranquilino, o curandeiro dava “a vida a quem a fé matava” e, ainda assim, contra ele incidia o arbítrio das multas, prisões e processos.²⁴

Já o major Paixão era considerado, nas páginas do periódico *A Ordem*, “um doutrinador” das colunas do jornal *O Norte*, e era censurado por um suposto descaso na superintendência da polícia local. Também era acusado de permitir “diversos abusos” e, o pior entre eles, os candomblés. Como já nos referimos, a construção da imagem do candomblé na imprensa, desde meados do século XIX, identificava-o com o que havia de mais atrasado nas terras da Bahia. Desse modo, qualquer indivíduo a ele relacionado receberia duas prováveis alcunhas: ou estaria abusando da “credulidade pública”, tendo em vista interesses escusos, ou seria um ignorante por acreditar em feitiços inspirados em deuses pagãos. Esses foram, respectivamente, os principais componentes do que chamei aqui de “a retórica do fetiche” e do “estereótipo da feitiçaria”.

Ao lado da já conhecida representação dos candomblés como acontecimentos execráveis, sujos e diabólicos, herdados da África, destaca-se a referência direta ao responsável pelo policiamento da cidade, nesse caso, o major Paixão. A chegada do major à superintendência da polícia local parece ter adicionado mais ingredientes na aborrecida oposição feita pelos colaboradores do jornal *A Ordem* aos partidários do deputado Ubaldino de Assis. O major figurou em quase todas as notícias sobre os candomblés entre 1914 e 1923 e a sua suposta condescendência para o candomblé foi acentuada a cada novo relato.

Entretanto, o jornal *O Norte*, no qual o major era figura das mais importantes, também fazia coro ao progresso e à civilização da “heroica” cidade de Cachoeira. Assim, seu escritório criticava as “crendices populares”, bem como não deixava de contra-atacar o jornal *A Ordem* com insinuações a respeito das relações de seus colaboradores com feiticeiros. Em edição de 17 de dezembro de 1915, numa nota sobre

²³ Não encontrei processos criminais movidos contra curandeiros, mães e pais de santo, na cidade de Cachoeira nesse período. O único processo-crime contra um adepto da religiosidade afro-baiana localizado no Arquivo Regional de Cachoeira é da década de 1970 (Santos, 2004).

²⁴ *Pequeno Jornal*, 21 dez. 1924, p. 1.

os presentes à “Mãe d’Água”, acompanhados de “preces” e deixados no rio Paraguaçu, o jornal classificou o ato como uma “cena ridícula” que demonstrava a “crença popular pelas feitiçarias e outras baboseiras”. Segundo o articulista, as preces e “bugigangas” rogavam para que “as águas do rio baixassem” e levaram pessoas de diferentes classes ao encontro das águas, até “duas senhoras da nossa elite social”.²⁵

Na luta contra a perseguição da qual foi vítima, o povo de santo se valeu de uma ampla rede de alianças com indivíduos de diferentes classes sociais. Para o enfrentamento daqueles que se colocavam nas trincheiras opostas aos candomblés, mães e pais de santo buscaram colaboradores com os quais pudessem negociar e até mesmo obstar a ação dos jornalistas e da polícia. Essa rede de relacionamentos incluía adeptos efetivos dos candomblés, pessoas que compartilhavam valores religiosos afro-baianos e também pessoas distantes desses valores que, por diferentes razões, dispensaram algum tipo de colaboração contra a agressividade de setores da imprensa ou negociaram com autoridades públicas, quando elas mesmas não eram tais autoridades. O major Paixão bem podia estar incluído nessa extensa rede de solidariedade.

A redação do jornal *O Norte*, dirigida pelo major, não deixa de defender os candomblés, afinal, classifica as atitudes da redação adversária como um “*raid* profanatório pelos pigys e aganjus”.²⁶ Desse modo, a campanha contra os candomblés foi representada como um ataque aviltante contra a integridade e a honra de espaços sagrados, visando a macular lugares, indivíduos, práticas, valores e divindades. A intenção parece ter sido de intimidar os concorrentes ao indicar que os “rapazes” do jornal *A Ordem* podiam até conhecer os candomblés, localização, pais e mães de santo, contudo, não sabiam dos perigos de entrar neles de “corpo aberto”, profanando-os e mexendo “desprevenidos” com “bozó”. Assim, alimentavam o espírito dos opositores com o medo do feitiço.

O episódio no qual foi vítima o pai de santo José do Vapor e seus filhos sugere, se não uma aliança, relações próximas entre alguns terreiros

²⁵ Jornal *O Norte*, 17 dez. 1915, p. 1.

²⁶ Quando, em 1917, Mãe Judith enviou convites para a festa de aniversário de sua casa, cujo nome era “Aganju de Deus”, o jornal *A Ordem* acrescentou mais essa terminologia ao seu vocabulário. Depois desse episódio, o jornal passou a se referir ao lugar onde ocorriam práticas religiosas afro-baianas como “pigys” e “aganjus” dentro de uma mesma sintonia. Em que pese as diferentes denominações e sutis descrições para as práticas religiosas de matriz africana no recôncavo e adjacências, nas décadas iniciais do século XX, seu conjunto sugere a coexistência de curandeiros e adivinhos individuais, pequenas congregações domésticas e outras confrarias, mais complexas, de organização extradoméstica.

da cidade e setores dirigentes da administração local, personificados na figura do major Paixão. No dia 6 de janeiro de 1918, o terreiro de José do Vapor, no caminho da Terra Vermelha, foi tomado de assalto por policiais e “vários populares”, sob o comando do major Salustiano Villas-Boas que, naquele momento, exercia interinamente o cargo de delegado de polícia. A operação aconteceu em meio a uma festa no terreiro, resultando na prisão do pai de santo e da maioria dos filhos e espectadores. No entanto, a investida dos setores contrários às práticas religiosas de matriz africana não saiu vitoriosa:

Dessa visita resultou a prisão da maioria desses vagabundos, que, como seus protetores, vivem à soldada dos incautos que lhes caem nas unhas desamparadas.

Chegados na cidade, foram, por ordem ostensiva do Sr. major Alfredo César da Paixão, coletor estadual, delegado de polícia efetivo, e redator-chefe d’ *O Norte*, postos em liberdade os feiticeiros, ficando o Sr. major Salustiano Villas-Boas, como dizia zé-povo, se o visse no momento de ser alvo da desconsideração do seu amigo, com “cara de cachorro quando quebra prato”.

À tarde, os feiticeiros do pigy de pai José foram, *incorporados*, à roça do Sr. major Alfredo César da Paixão, também no caminho da Terra Vermelha e próxima a esse pigy e ao aganju de mãe Judith, agradecer ao redator-chefe d’ *O Norte*, coletor estadual e delegado de polícia efetivo ter neutralizado, por obra e graça de Ogan, a elogiável, embora serôdia, ação do Sr. major Salustiano Villas-Boas, pondo-os em liberdade, antes mesmo de transporem as grades da enxovia.²⁷

A relação do major Paixão com o povo de santo não diminuiu a sua influência na cidade. Ao contrário, apesar da campanha movida contra ele pelo jornal *A Ordem*, sua carreira deslanchou. De major-delegado e colunista do jornal *O Norte* em 1914, passou a atuar na Coletoria Estadual e também foi redator-chefe e diretor do referido jornal em 1918.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A República atualizou mecanismos de controle das festas negras forjados desde a época colonial. A conveniência da festa ou as idiosincrasias

²⁷ Jornal *A Ordem*, 9 jan. 1918, p. 1.

das autoridades constituídas permaneceram fundamentais no momento de tolerar ou proibir as celebrações de origem africana. No entanto, nos argumentos dos setores que se manifestavam claramente contra as práticas culturais e religiosas afro-baianas em Cachoeira, encontramos uma enorme complexidade. No apoio às reivindicações civilizatórias de grupos dominantes locais, foi possível apreender valores patriarcais, burgueses e cristãos muitas vezes associados a componentes racistas, interesses sociais, políticos e econômicos dos agentes legais da saúde (médicos e farmacêuticos) e busca de prestígio e vantagens nas disputas eleitorais.

Os batuqueiros, sambistas e o povo de santo, por sua vez, forjaram estratégias de resistência, utilizando em seu favor as disputas entre os grupos políticos locais. Buscando alianças com setores mais tolerantes, utilizando-se de nomes influentes ou discutindo na imprensa o direito de festejar e confraternizar a seu modo, nas tabernas do cais do porto ou nos terreiros com os caboclos, orixás e voduns. Quando o tenso espaço do diálogo se esgotava, era necessário buscar lugares mais seguros para a festa ou, momentaneamente, silenciar os instrumentos. No entanto, o recurso propiciatório e misterioso do *bozó* demonstrava que uma batalha poderia ter sido perdida, mas a luta pela liberdade religiosa, a luta pela existência e persistência de valores civilizatórios afro-baianos não estava terminada.

Na década de 1930, poucas notícias sobre os candomblés encontraram lugar nas páginas do jornal *A Ordem*. Quando apareciam, porém, ainda conservavam a mesma retórica dos anos anteriores:

Moradores da rua denominada Recuada, nesta cidade, trazem-nos a triste notícia da falta de policiamento naquele trecho.

Candomblés existentes ali, além de perturbarem o silêncio das famílias altas horas de madrugada, colocam os seus bozós naquela rua, ficando os mesmos em estado de putrefação, sendo isto um atentado contra a saúde dos moradores da Recuada.

Estamos certo de que o Sr. João de Deus Neves, correto delegado de polícia, tomará as devidas providências que o caso exige.²⁸

Por outro lado, a palavra “candomblé” não mais causava a mesma apreensão dos anos passados. Referindo-se às festas de Nossa Senhora d’Ajuda, de 1934, o jornal *A Ordem* não deixou de notar a presença do terno de percussão “O Candomblé” que, segundo o periódico, “estava bastante animado”. Nessa notícia, o batuque não aparece em termos

²⁸ Jornal *A Ordem*, 15 set. 1934, p. 1.

pejorativos, pois, segundo o jornal, “mereceu francos elogios de todos que viram dançar a bem organizada Batucada”.²⁹ Outro jornal que circulava em Cachoeira nessa época – O *Eco* – também elogiou alguns componentes sociais vinculados às heranças africanas:

Amo-te, nas tuas fábricas e oficinas; nos meninos das escolas e nos garotos das ruas; nas tuas crenças e superstições; nas tuas igrejas e *nos teus pigis*, pois que tu és sempre a tradição, o *escrínio da alma remota da Bahia*, vivificando o passado.

Amo-te, nas tuas deidades esculpidas pela civilização [...]

Amo-te, na seda plissada e nos áureos louvores de tuas raparigas da Irmandade da Boa Morte, como nas nuances das chitas que enfeitam tuas *casas de sambas e tuas macumbas* [...]

Amo-te, nos teus *despachos* à “Mãe d’Água”, em teus “*terreiros*” e em teus *canjerês*,³⁰ como em tuas missas de festas, em tuas procissões, em tuas grandes datas cívicas.³¹ (Grifos meus)

O excerto transcrito acima é de autoria do escritor Flávio de Paula. Ele sintetizou, em algumas palavras, uma marca, uma identidade que acompanharia a cidade por anos a fio. O texto publicado em plena “data magna” do município, no dia 25 de junho,³² apresentava a cidade como “o *escrínio da alma remota da Bahia*”. Os elogios para características antes consideradas aviltantes por amplos setores locais sugerem outras tramas que estão além dos limites deste trabalho. O certo é que os anos que seguiram a década de 1930 assistiram a uma progressiva organização dos *candomblés* locais.

Em edição de 22 de junho de 1940, o jornal *A Tarde* noticiou a tentativa de organização de um sindicato de curandeiros em Cachoeira em meio ao que chamou de “enérgicas providências da polícia contra os curandeiros”. Na matéria, em que pese a ironia e o olhar hierárquico e preconceituoso característico do tratamento ao tema, não escaparam ao jornalista os objetivos dos curandeiros supostamente reunidos sob os auspícios da União Africana Brasileira. Esses objetivos não eram muitos,

²⁹ Jornal *A Ordem*, 24 set. 1934, p. 1.

³⁰ Segundo Castro (2001), a palavra “canjerê” é de origem banto e significa “feitiço” ou “sessão de feitiçaria” (acepções 1 e 2, como brasileiro, do verbete “canjerê”, da 3. ed. do *Dicionário Aurélio*, Nova Fronteira, 2000).

³¹ PAULA, Flávio de. “Cachoeira! (Canto de Amor)”. Jornal *O Eco*, 25 jun. 1939, p. 1.

³² Nessa data, os cachoeiranos comemoram o que teria sido a primeira manifestação pública em favor da Independência do Brasil, ocorrida nessa cidade em 1822.

mas sintetizavam expectativas de longo tempo. Segundo o articulista, a reunião objetivava “o livre exercício da profissão, o direito de usar placas nas portas de seus *consultórios* e a organização dos mesmos em sindicato, de modo que pudessem trabalhar sem sustos e sob as garantias dos poderes competentes”.³³

Os anos que seguiram à década de 1930 acrescentaram outros elementos à complexa trama da perseguição aos candomblés de Cachoeira e imediações. Contudo, os limites deste trabalho permitem apenas apontá-los. A década de 1940 pode ser considerada um período de decadência na história urbana do recôncavo baiano. Acontecimentos passados cristalizaram os seus efeitos nesse período, vibrando duros golpes na economia já bastante debilitada de importantes cidades da região. A cidade de Cachoeira, antigo empório comercial do recôncavo, passou a se ressentir de sua progressiva marginalização no cenário principal das redes de comércio da Bahia.³⁴ A emancipação política de muitos distritos e, notadamente, a construção das malhas rodoviárias, definitivamente, retiraram a cidade da posição de polo econômico regional.³⁵

As práticas culturais e religiosas afro-baianas permaneceram em meio à “decadência melancólica” em que a cidade se viu mergulhada. Um estudo realizado entre 1972 e 1973 pela Fundação do Patrimônio Histórico e Cultural da Bahia contabilizou 19 terreiros de candomblé e 11 sessões de giro em plena atividade na cidade de Cachoeira (Espinheira, 1974). Entretanto, em 1970 e 1971, o pai de santo José das Três Linhas foi denunciado, processado judicialmente e condenado a dois meses de prisão simples. Nas palavras do denunciante, apropriadas pelo juiz no momento de proferir a sentença, o pai de santo era um “folgazão, burlão, desocupado e explorador errante da credence do populacho”.³⁶

³³ Jornal *A Tarde*, 22 jun. 1940, p. 1.

³⁴ Anos antes, a complementação das estradas de ferro da região, ligando-as ao Leste Brasileiro, atingiria a economia de cidades como Cachoeira e Santo Amaro, ambas na Bahia. As mercadorias que antes, necessariamente, tinham parada e passagem nos portos dessas cidades, passaram a seguir de trem direto para Salvador, retirando a serventia dos portos locais. (Santos, 1998)

³⁵ Do final do século XIX até 1940, já no século XX, a cidade de Cachoeira perdeu importantes distritos. Em 1880, Currálinho (atual Castro Alves); em 1884, São Gonçalo dos Campos se emancipou, anexando também o distrito de Nossa Senhora do Regato das Umburanas; em 1890, São Félix, desmembrando consigo os distritos de Muritiba, Cruz das Almas e São José do Aporá. Em 1920, a cidade de Cachoeira se constituía dos seguintes distritos: Belém, Conceição de Feira, São Thiago do Iguape e Santo Estevão do Jacuípe. Na década de 1940, restavam apenas os distritos de Belém e Iguape, contando a cidade com 26.966 habitantes.

³⁶ Processos-crimes (1970). ARC.

Assim, constatamos que os termos da retórica do fetiche trespassaram longo período no século XX baiano.



Edmar Ferreira Santos

Natural de Cachoeira, recôncavo baiano. Graduado em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana-BA e Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Sua dissertação, *Sambas, Batuques e Candomblés em Cachoeira-BA: a Construção Ideológica da Cidade do Feitiço*, foi orientada pelo Professor Doutor Luis Nicolau Parés do Departamento de Antropologia da FFCH/UFBA. Atualmente é professor do sistema de ensino público estadual da Bahia e do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana. Ex-bolsista IFP, turma 2005. E-mail: edmar.ferreira@ymail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE Jr., D. M. de. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. 2. ed. Recife: FJN/Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.
- ALBUQUERQUE, W. *A Exaltação das diferenças: racialização, cultura e cidadania negra (1880-1900)*. Campinas, 2004. Tese (Doutorado) – UNICAMP.
- ANDERSON, B. *Nação e consciencianacional*. São Paulo: Ática, 1989. (Trad.: Lólio Lourenço de Oliveira)
- BRAGA, J. S. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: CEAO/EDUFBA, 1995.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CASTRO, Y. P. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- CUNHA, M. C. P. *Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ESPINHEIRA, C. G. D'A. (Coord.) *Estudo socioeconômico área prioritária de Cachoeira 1972/1973*. 2. ed. Salvador: Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia. Setor de Planejamento e Pesquisas Sociais, 1974.
- FRAGA FILHO, W. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo: Salvador: Hucitec/UFBA, 1996.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HOLANDA, A. B. de. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. São Paulo: Positivo, 2004.
- PANG, E. S. *Coronelismo e oligarquias (1889-1943)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

- PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da danação e jejê na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2006.
- PIETZ, W. The Problem of the fetish I, *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 9, spring, 1985, p. 5-17.
- _____. The Problem of the fetish II: The Origin of the Fetish, *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 13, spring, 1987, p. 23-45.
- _____. The Problem of the fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism, *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 16, fall, 1988, p. 106-23.
- QUERINO, M. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: FUNDAJ, Massangana, FUNARTE, 1988.
- RAMOS, A. *O Negro brasileiro*. Etnografia religiosa. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001, v. 1.
- REGINALDO, L. Festas dos confrades pretos: devoções, irmandades e reinados negros na Bahia setecentista. In: BELLINI, L.; SOUZA, E.; SAMPAIO, G. R. (Orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio, UFBA, 2006, p. 197-225.
- REIS, J. J. Tambores e temores. A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, M. C. P. (Org.). *Carnavais e outras frestas – Ensaios de história social da cultura*. Campinas-São Paulo: UNICAMP/Cecult, 2002, p. 101-55.
- RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1977.
- _____. *O animismo fetichista dos negros baianos* (1896). Salvador: P555, 2005.
- SAMPAIO, G. R. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas: UNICAMP/Cecult/IFCH, 2001.
- SANSI-ROCA, R. The Fetish in the lusophone Atlantic. In: NARO, N. P.; SANSI-ROCA, R.; TREECE, D. H. (Orgs.). *Cultures of the lusophone black Atlantic*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007, p. 19-38.
- SANTOS, E. F. *Poderes contra poderes: as práticas culturais afro-brasileiras em Cachoeira na década de 1970*. Caderno do III Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros: Pesquisa Social e Políticas de Ações Afirmativas para os Afrodescendentes. São Luís-MA: COPENE, 2004, p. 51-2.
- _____. *Sambas, batuques e candomblés em Cachoeira-BA: a construção ideológica da cidade do feitiço*. Salvador, 2007. Dissertação (Mestrado) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia.
- _____. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: UFBA, 2009.
- SANTOS, M. A. S. A rede urbana do Recôncavo. In: BRANDÃO, M. de A. (Org.). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998, p. 59-100.
- _____. *A República do povo: sobrevivência e tensão*. Salvador: UFBA, 2001.
- SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SILVA, A. da C. e. *A Manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- SILVA, P. C. da. *Datas e tradições cachoeiranas*. Anais do Arquivo Público da Bahia, v. XXIX. Salvador: Imprensa Oficial, 1943, p. 363-84.
- SILVEIRA, R. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.
- SOUZA, A. L. de. *Notícia histórica da Cachoeira*. Salvador: UFBA, Estudos Baianos, n. 5, 1972.
- SOUZA, L. de M. e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- VAINFAS, R.; SOUZA, M. de M. e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Revista Tempo*, n. 6, 1998, p. 95-118.

Cultura negra em Alagoas: uma construção de negritude¹

Jeferson Santos da Silva

RESUMO

Neste trabalho, investigamos o processo de construção e verbalização da negritude em algumas organizações do Movimento Negro do estado de Alagoas. Percebe-se que esse processo é perpassado por um padrão que, em vez de se voltar para a própria cultura local, buscou, nas manifestações da cultura baiana, uma importante influência na definição do que é ser negro. Não se trata, entretanto, de um mero espelhamento, mas de uma forma pela qual segmentos negros alagoanos externalizam sua cultura, para que sejam mais bem-aceitos pela sociedade local, uma vez que os grupos negros de Salvador (Bahia) gozam de uma respeitabilidade nacional.

PALAVRAS-CHAVE

IDENTIDADE NEGRA – MOVIMENTO NEGRO – NEGRITUDE – CULTURA NEGRA

¹ Este artigo sintetiza partes de minha dissertação de mestrado (Silva, 2008).

INTRODUÇÃO

Neste artigo nos propomos a analisar as representações de negritude expressas pelo Movimento Negro² de Alagoas de forma a evidenciar a ideia de negritude que este manifesta em suas atividades e cosmologia. Concebemos a negritude como a transformação de signos pejorativos em símbolos positivos evidenciados pelo segmento negro, principalmente em sua cultura (Césaire, *apud* Bernd, 1988). Por cultura negra entendemos um conjunto de manifestações e práticas trazidas por populações negras africanas escravizadas no Novo Mundo e no Brasil em particular. Uma marca dessa cultura é sua diversidade decorrente das várias comunidades africanas que para cá vieram, do contato com as instituições coloniais e com os elementos negros oriundos das mais variadas nações africanas, resultando em um processo permanente de formação e reformulação (Mintz; Price, 2003).

Nesta pesquisa, as representações de negritude foram apreendidas por meio da observação de manifestações político-culturais do Movimento Negro alagoano, como, também, por meio de entrevistas com militantes³ pertencentes a diversos grupos e entidades representativos do movimento: Associação Cultural Zumbi, Banda Axé Zumbi, Banda Afro Nação Dandara, Grupo Ojú Omin Omorewá, Banda Afro Mandela, Banda Afro Revolução, Centro de Cultura e Cidadania Malungos do Ilê, Centro de Estudos Étnicos Anajô, Núcleo de Cultura Afro-Brasileira Iyá Ogun-Té, Orquestra de Tambores e Grupo Quilombos. A seleção desses grupos foi feita de forma a contemplar as diversas atividades que desenvolvem.

Elegemos a noção de representações sociais como conceito analítico que norteou a análise interpretativa dos dados coletados:

[...] processos de constituição simbólica, nos quais sujeitos sociais lutam para dar sentido ao mundo, entendê-lo e nele encontrar o seu lugar, através de uma identidade social. [...] as representações sociais [...] estão necessariamente radicadas no espaço público e nos processos através dos

² O Movimento Negro é aqui concebido como um grupo de pessoas que se organiza com o objetivo de promover social e economicamente a população de origem afro-brasileira.

³ Os entrevistados foram: Sirlene (Quilombos), Wilson (O. de Tambores), Arnaldo (B. A. Revolução), Nany (O. O. Omorewá), Ari (B. Afro Mandela), Paulinha e Jadiel (C. C. C. Malungos do Ilê), Helcias e Helciane (C. E. E. Anajô), e Amauricio (N. C. A.-B. Iyá Ogun-Té).

quais o ser humano desenvolve uma identidade, cria símbolos e se abre para a diversidade de um mundo de Outros. (Jovchelovitch, 1995, p. 65)

ORGANIZAÇÕES DO MOVIMENTO NEGRO

Podemos dizer que as primeiras agremiações de negros com caráter político-contestatório do Período Pós-Abolição foram os órgãos da imprensa negra, como *O Clarim d'Alvorada* e *O Menelik*, entre outros, que, no início do século XX, denunciaram as precárias condições de vida do negro no país. Mais tarde, apareceria a Frente Negra Brasileira – FNB –, fundada em 1931. A FNB foi a primeira entidade negra com projeção nacional, embora tenha tido presença em alguns poucos estados no país. Apesar de ter construído uma contraideologia racial, incorporou muito do ideário branco-europeu em seus discursos, além de se aproximar do nacionalismo fascista da era Vargas, o que provocaria as primeiras cisões na entidade. Em 1937, com a ditadura que se instaurou por meio do Estado Novo, a FNB foi dissolvida (Nascimento, 2000).

Na década de 1940, mais precisamente em 1944, foi criado o Teatro Experimental do Negro – TEN –, liderado por Abdias do Nascimento no estado do Rio de Janeiro, que se destacaria como a principal expressão negra à época, pois não se envolveu apenas com a formação de atores negros, mas com as demais questões que lhes diziam respeito. Em 1964, o TEN seria desmobilizado pela ditadura militar (Nascimento, 2000).

A instauração do regime militar provocou a desmobilização de boa parte da sociedade civil organizada, posta na clandestinidade com o intuito de se efetivar um modelo econômico desenvolvimentista que, na verdade, aprofundou as desigualdades sociais e raciais. O regime foi se tornando cada vez mais insustentável a partir da segunda metade da década de 1970, quando ocorreu a greve dos metalúrgicos do ABC paulista, ao mesmo tempo em que iam se organizando os denominados novos movimentos sociais (Nascimento, 2000).

Foi nesse período que os movimentos sociais incorporaram dois novos componentes à sua cultura política: autonomia diante dos agentes externos (Estado, partidos políticos, clientelismos etc.) e atenção às singularidades que compõem o assim denominado proletariado (raça, etnia, gênero). Esses dois novos componentes se evidenciariam em menor grau na Região Nordeste.

No que concerne ao Movimento Negro em nível nacional, é possível notar que algumas entidades, além dos componentes acima, não só valorizariam padrões culturais do negro, mas também contestar a ordem econômica vigente. A entidade negra que demonstrou mais contundentemente tais características foi o Movimento Negro Unificado – MNU –, consolidado em 1978.

As organizações negras brasileiras nesse período também foram influenciadas pelos movimentos de libertação nacional dos países africanos, pelas lutas dos afro-norte-americanos pelos direitos civis e dos sul-africanos contra o *apartheid*, assim como, também, pela emergência dos novos movimentos sociais no contexto da abertura política brasileira.

No estado de Alagoas, a esse panorama se somam outros fatores, como o coronelismo e a elevadíssima concentração de renda, cenário para a criação de uma das primeiras entidades, se não a primeira, que se propôs a discutir a problemática racial no estado: a Associação Cultural Zumbi. Além dela, teríamos ainda entidades como a União das Mulheres de Maceió – UMMA –, representando a luta da mulher em Alagoas, e o Conselho Indigenista Missionário – CIMI –, voltado para a questão indígena.

A Associação Cultural Zumbi – ACZ – foi criada em 1979 com as propostas de lutar contra todas as formas de discriminação, principalmente a que recaía sobre a população negra, e de valorizar a identidade e a cultura negras. Nesse contexto, destaca-se a exaltação a Zumbi e ao Quilombo dos Palmares. Além da ACZ, devem-se mencionar: os Filhos de Zumbi, entidade originária de uma dissidência da ACZ, cujo objetivo era trabalhar a identidade negra na periferia da cidade de Maceió, e a Fundação Zumbi, órgão ligado à prefeitura de União dos Palmares, que teve como um de seus principais objetivos a construção de um espaço físico para a guarda da memória palmarina, o chamado Projeto União que, no entanto, não se concretizou.

No contexto do processo de abertura política, a criação de organizações que lutavam pela causa negra no estado de Alagoas está diretamente ligada ao processo de discussão do tombamento da Serra da Barriga, como afirma um de seus militantes: “nos anos 80, quando o movimento se organizou, inclusive ele surgiu como resultado da presença de vários segmentos negros do Brasil aqui [...] pra discutir a Serra da Barriga”.⁴

⁴ Trecho de entrevista (Zezito, 15 jan. 2003) realizada para o trabalho de conclusão de curso de graduação (Silva, 2006).

Na atuação do Movimento Negro alagoano, em especial da Associação Cultural Zumbi, destacam-se o empenho pelo tombamento da Serra da Barriga e os eventos ali realizados, como corridas e caminhadas, entre outros, que vão cada vez mais consolidar esse espaço como símbolo representativo da negritude para o Movimento Negro nacional e, em especial, o alagoano. Soma-se a essas atividades a realização de diversos debates e de encontros, nos quais se cogitou a possibilidade de se construírem espaços físicos no topo da Serra (platô), como parques temáticos e centros memoriais, nos quais pudessem ser encontrados documentos referentes à questão negra. Todo esse processo, juntamente com os esforços de entidades do Movimento Negro de outros estados, fez com que a Serra da Barriga fosse tombada como patrimônio histórico nacional em 1984.

Com o tombamento da Serra, as atividades se intensificaram, especialmente as famosas peregrinações ao seu topo no dia 20 de novembro de cada ano. Esse acontecimento agrega pessoas, militantes e simpatizantes da causa negra no Brasil e mesmo no mundo – como atesta a vinda de negros norte-americanos para a cidade de União dos Palmares –, passando a constituir atividade obrigatória em seus calendários, assim como no calendário do próprio governo do estado. Atualmente, a Serra dispõe de um espaço físico, o Parque Memorial Zumbi dos Palmares, gerenciado por um conselho gestor composto por organizações governamentais e entidades da sociedade civil. O parque possui locais para apresentações de grupos culturais negros e também oferece um acervo documental e bibliográfico para os interessados nas questões relacionadas à população negra brasileira.

Podemos afirmar, então, que a Serra da Barriga, palco da luta negra contra o poder colonial, adquiriu um significado especial para as entidades que viam nela uma representação de negritude. Outro ícone representativo de negritude é a figura de Zumbi dos Palmares. Todavia, a despeito da importância atribuída a esse personagem, o que percebemos hoje é uma mera lembrança do que ocorreu na República Negra que, apesar de não esquecida, não se traduz numa postura de enfrentamento ao poder constituído como ocorrera no passado. Hoje, temos um processo cada vez mais forte de cooptação e de subordinação do Movimento Negro alagoano ao poder constituído. Não queremos dizer com isso que Palmares não estabeleceu relações com a sociedade circundante – inclusive com o próprio poder colonial –, mas que, naquele contexto, pôde manter certo

nível de independência. Não podemos dizer o mesmo do Movimento Negro contemporâneo. Dessa forma, a alusão aos acontecimentos da história negra alagoana, muitas vezes, se resume no batismo de espaços públicos como a praça Ganga Zumba e o aeroporto da capital do estado, Aeroporto Internacional Zumbi dos Palmares.

BANDAS AFRO-ALAGOANAS

Ainda na década de 1970, impulsionadas pela explosão dos blocos afros em Salvador, foram criadas bandas de percussão afro que se apresentavam nos bairros periféricos da capital alagoana e na cidade de União dos Palmares, com o intuito de resgatar a cultura negra. Por muito tempo, essas bandas representariam o Movimento Negro em Alagoas, consolidando a cultura negra, como também formando quadros para o movimento. Muitos percussionistas eram advindos, quando não praticantes, do candomblé na condição de Ogãs.⁵ Dentre os grupos de percussão podemos destacar as bandas: Afro Mandela, Axé Zumbi, Afro Revolução, Arca de Zambo, Afro Nação Dandara e, mais recentemente, a Orquestra de Tambores. Nas letras de suas músicas, a exaltação da cultura negra é feita pelo enaltecimento, mais uma vez, de Zumbi e do Quilombo dos Palmares, de forma que o negro se orgulhe de sua história e de seu pertencimento étnico. Tudo isso sob a influência do ritmo e da musicalidade baianos.

O nome das bandas já evidencia a concepção que cada grupo tinha de si e também como e sob qual formato a cultura negra se fazia presente. A banda Afro Mandela faz menção ao líder negro sul-africano, o que evidencia, guardadas as devidas proporções, a influência exercida pelo contexto internacional na sua definição e concepção. A banda Axé Zumbi, por sua vez, procura destacar a importância atribuída ao líder negro pelos ícones negros locais. A Afro Revolução usa nomenclatura relativa ao envolvimento de seus líderes com as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs –, mostrando uma forte influência das ideias revolucionárias da Teologia da Libertação. Já a banda Afro Nação Dandara,

⁵ Segmento do candomblé responsável pela proteção e guarda do terreiro. No caso citado, trata-se do Ogã Alabê, responsável pela percussão nos toques rituais.

assim como a Axé Zumbi, também reverencia ícones negros locais, nesse caso, uma mulher negra guerreira, dentre as muitas que compunham o Quilombo dos Palmares. Essa banda, em particular, se destaca pela adoção dos ritmos e temas do candomblé em virtude do envolvimento dos seus componentes com essa religião.

Os repertórios musicais das bandas afro-alagoanas constituem um campo importante para a apreensão das representações de negritude. Por meio desses repertórios, podemos compreender como ocorre o processo de construção de representações negras, uma vez que neles estão contidas as concepções sobre si, e os ícones que elegem para designar suas aspirações, bem como sua cosmovisão. Muitas vezes, tais repertórios constituem mera repetição das músicas baianas; outras vezes, símbolos locais também se fazem presentes, seja enaltecendo Zumbi e a Serra da Barriga, seja mesclando a percussão afro-alagoana com outros ritmos musicais.

Diferentemente do habitual, alguns líderes negros alagoanos incluem outras manifestações culturais – consideradas folclóricas em nosso estado – como de origem negra e, conseqüentemente, integrando-as à cultura negra local. Embora nenhum grupo folclórico se declare grupo negro, destacar tal fato é importante para não pensarmos que os grupos negros de Alagoas consideram como de origem negra apenas o tipo de atividade que desenvolvem.

De qualquer modo, esse fato mostra que o Movimento Negro alagoano possui uma concepção ampla do que seria a cultura negra. Ela abrangeria manifestações que, historicamente, têm sido despojadas de seu caráter étnico, sob a alcunha de folclore.

A negação e o ocultamento da cultura negra em Alagoas – assim como em outros estados – podem ser apreendidos pela omissão de referências a essa cultura não só na bibliografia local, mas também nos relatos sobre os acontecimentos históricos que envolvem esse segmento, entre eles, a perseguição e destruição dos terreiros de candomblé no estado em 1912, mas cujos vestígios estão guardados no Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas sob o título de Coleção Perseverança do Xangô Alagoano.⁶

A intensa influência exercida pelas bandas percussivas de Salvador as tornaria símbolo de autenticidade negra em Alagoas, a ponto de fazer

⁶ O catálogo dessa coleção pode ser encontrado em Lody (1985).

migrar, para a capital baiana, vários percussionistas alagoanos, com o intuito de aprimorar a técnica. O prestígio conferido à cultura negra de Salvador também se verifica entre os praticantes da religiosidade de matriz africana, mais precisamente entre pais e mães de santo. Desse modo, religiosos e percussionistas, uma vez tendo frequentado os nichos da afrobaianidade, voltam a seu espaço de origem como que fortalecidos e legitimados para exercer suas funções socioculturais, uma vez que passam a ser mais respeitados em razão do convívio com o que se considera como o que há de melhor no meio. Dessa forma, a assunção da Bahia como “o lugar da negritude” é um dos aspectos fundamentais para a manutenção de um sistema de prestígio, no qual os que dispõem de meios para desfrutá-lo se situam em um patamar mais elevado em seu meio sociocultural.

VALORIZAÇÃO DA CULTURA NEGRA BAIANA

A valorização da cultura negra baiana se faz perceptível, por exemplo, por ocasião das comemorações que ocorrem, anualmente, durante a semana da consciência negra, quando os organizadores das atividades – alguns setores do Movimento Negro alagoano com acesso a instâncias federais – reivindicam a presença de bandas de percussão afro-originárias de Salvador, tais como Timbalada, Olodum e Ilê Aiê, entre outras já consagradas no *mainstream* musical. Embora tal reivindicação vá contra os anseios da grande maioria dos grupos percussivos afro-alagoanos – pois esses compreendem tal atitude como uma desvalorização da cultura negra local da qual se veem como portadores –, a referência àqueles grupos baianos também está presente nos movimentos corporais realizados pelos percussionistas alagoanos, assim como em boa parte de seus adereços, como roupas, pinturas e instrumentos, sem falar do ritmo e das letras musicais.

As letras musicais, por sua vez, apresentam tanto um conteúdo lúdico como político-reivindicatório. Muitas vezes enaltecem as bandas baianas – tidas como precursoras das demais, o que reforça a referência à Bahia como lugar legítimo de expressão da cultura negra. Isso mostra que as bandas percussivas alagoanas recorrem à Bahia de forma sistemática e a consideram uma espécie de guardiã e depositária dos valores e atributos da cultura negra brasileira e mesmo mundial.

Para além da referência à Bahia, como lugar de legítima emanção e produção da cultura negra, ocorre, também, uma forte menção ao continente africano. Tal influência é facilmente constatada nos grupos do Movimento Negro alagoano que têm na dança afro seu principal meio de expressão de negritude. Dentre eles, podemos destacar o grupo Ojú Omin Omorewá que, com o grupo Os Luenas, desenvolvem, em Alagoas, o que denominam dança afropremitiva. Ainda dentro dessa modalidade cultural, podemos citar o braço dançante do Centro de Cultura e Cidania Malungos do Ilê. A alusão à África, ou ao que se entende como sendo de origem africana, constitui algo fundamental, uma vez que a ideia de ancestralidade e, por consequência, de descendência, está recorrentemente presente no discurso negro. Na dança, essa ancestralidade é representada pelas pinturas no corpo dos dançarinos, pelos braceletes, pelo uso de poucas vestimentas e pelos movimentos corporais, o que resulta em uma dança que se compara àquelas praticadas em algumas comunidades africanas de tempos passados e mesmo atuais.

Cabe aqui uma reflexão a respeito do porquê de a dança denominada afropremitiva ter sido instituída como representativa da negritude, uma vez que no continente africano convivem inúmeras danças que não apenas esta. Ela está mais presente em sociedades de pequena escala, tidas como simples, que se caracterizam pela ausência, ou pouca presença, do Estado, pela falta de urbanização e de industrialização. Poderíamos considerar esse tipo particular de dança como uma concepção essencialista, congelada e mesmo deslocada, do que viria a ser a dança africana, mas também poderíamos vê-la como uma reminiscência da vida cultural negra no Período Escravocrata. De uma forma ou de outra, os grupos de dança afro-alagoanos passam a construir suas próprias imagens e ideias do que poderia ser entendido como uma dança de origem africana.

Nessas representações negras alagoanas, podemos perceber a coexistência entre o passado e o presente. A dança afropremitiva representaria o passado longínquo – não obstante este ser ressignificado no presente –, os grupos percussivos, um momento intermediário, e as entidades que assumem um caráter mais político-reivindicatório representariam o momento atual. Estas têm impulsionado as ações desenvolvidas pelas primeiras e, por consequência, sua cultura política, como é o caso do projeto Mirante Cultural: um Quilombo Chamado Jacintinho, criado pelo grupo Quilombos. Esse projeto prevê a apresentação pública de manifestações culturais como capoeira, dança

afroprimitiva, bandas de *reggae*, bandas percussivas, bumba meu boi. Todos se revezam num mesmo espaço e vivenciam algo que até então não haviam vivido: a troca de experiências negras que, apesar de produzidas de diferentes formas, provêm da mesma matriz cultural. O que queremos acrescentar, e mesmo problematizar, é o fato de que se os integrantes daqueles grupos culturais não percebiam sua prática cultural como sendo de origem negra, agora passam a se dar conta do que têm feito durante boa parte de suas vidas.

A partir de então, podemos afirmar que as atividades citadas passam a desempenhar um papel fundamental na construção e manutenção da identidade negra. Percebemos que essas atividades públicas, por exemplo, o projeto desenvolvido pelo grupo Quilombos, acabam por integrar manifestações que não são necessariamente expressão da negritude, mas que, uma vez compartilhando o mesmo espaço de atuação, vêm a se ver e a serem vistas como tal, ou seja, compondo o bolsão da cultura afro-brasileira. Nesse sentido, presenciamos um processo de africanização de manifestações culturais escolhidas conforme o critério dos promotores dessas atividades. Com isso, supomos uma ampliação do que estamos chamando de representações de negritude, tanto por parte do Movimento Negro alagoano, como no imaginário de quem assiste a estas. Em outras palavras, essa ampliação não estaria sujeita apenas às manifestações de origem afro-brasileira, mas também ao que os promotores das referidas atividades entendem como tal. Portanto, as representações de negritude constituem um processo criativo que compreende tanto a legitimação do historicamente dado, como a criação de novos conceitos e concepções, que acabam por tornar afrorreferenciado o que não o era ou o que não se via dessa forma.

Nesse processo, os terreiros de candomblé, ou as casas religiosas de matriz africana de Alagoas, têm-se configurado cada vez mais como um espaço de expressão da cultura negra, não se restringindo apenas ao culto aos orixás, mas, também, disponibilizando seu espaço físico para a promoção de outras práticas culturais negras, como é o caso da capoeira, da dança afro, da percussão e mesmo para a realização de encontros, seminários e reuniões que têm a população negra como pauta. A “nova” configuração é reforçada pelo apoio do governo federal por meio de projetos financiados pelo Ministério da Cultura, que dá suporte ao estabelecimento de Pontos de Cultura por todo o Brasil – como é o caso do terreiro Núcleo de Cultura Afro-Brasileira Iyá Ogún-Té .

É importante notar como a atual conjuntura de debates e promoção da igualdade racial tem influenciado o desenvolvimento de tais atividades no interior dos terreiros de candomblé do estado de Alagoas. Em razão disso, os babalorixás e ialorixás passam a redimensionar o espaço que até então era apenas considerado sob a óptica religiosa, permitindo que as manifestações culturais se ampliem. Reivindica-se, no entanto, cada vez mais a necessidade de conservação desses espaços como essencialmente negros, não obstante serem frequentados por pessoas não negras.

Esse processo de enegrecimento pelo qual os terreiros estão passando os tem consolidado como verdadeiros guardiões da cultura negra. Situação que se constrói e se alimenta por uma série de visitas realizadas por estudantes universitários e professores – principalmente da rede pública de ensino – e mesmo por praticantes de cultos de matriz africana, vindos de fora do país, os quais vivenciam uma espécie de fortalecimento de seus valores e crenças que culmina com a subida à Serra da Barriga. Ainda dentro desse processo, é possível perceber a ampliação da participação de religiosos de matriz africana nos espaços em que se discutem e se propõem políticas para a comunidade negra local. Podemos mesmo dizer que os terreiros alagoanos iniciam um momento de politização bastante acentuado, que se evidencia não só pelos fatos citados, mas também pela exteriorização dessa politização, que ocorre por meio de passeatas públicas e pela constituição de coletivos que combatem a intolerância religiosa. Entre as passeatas, podemos destacar a que alude ao massacre impetrado contra os terreiros de candomblé ocorrido em 1912 (Rafael, 2004), e que agora faz parte da agenda política anual do Movimento Negro local.

Os terreiros de candomblé não apenas estão reconfigurados em seu espaço interno, como apresentamos, mas, em razão da atual conjuntura, têm propagado a negritude também no interior das escolas públicas, como ocorreu na capital por ocasião da semana da consciência negra, quando todos os orixás – representados por pessoas trajadas com os adereços correspondentes a cada um deles – adentraram uma escola, com o intuito de desmistificar o preconceito que envolve essa prática religiosa.⁷ Ainda, conforme essa prática de manifestação externa da

⁷ Tal atividade deu lugar a alguns protestos por parte de pais de alunos.

religiosidade de matriz africana, é realizado, anualmente, no terreiro Iyá Ogun-Té, a lavagem das escadarias da Igreja do Senhor do Bonfim, no bairro do Poço. O préstito, composto por maioria de negros, sai do bairro do Jacintinho em direção ao Poço, onde é desenvolvido todo o ritual na frente da referida igreja. Após a lavagem, religiosos e simpatizantes seguem em cortejo até o bairro da Ponta da Terra, onde se localiza a sede do terreiro Iyá Ogun-Té, no qual ocorrem outros rituais para o encerramento da lavagem. Essa atividade se assemelha muito à realizada em Salvador e que remonta aos tempos coloniais. Ao desenvolver a mesma atividade religiosa, o terreiro alagoano acaba reforçando a ideia da Bahia como referência e sinônimo de legitimidade nos assuntos negros.

Poderíamos estranhar o fato de o candomblé de Alagoas estar voltado para o seu congênere na Bahia, uma vez que está histórica e geograficamente ligado ao candomblé do estado de Pernambuco, candomblé esse que passou a se denominar Xangô, o mesmo acontecendo em Alagoas. Talvez não seja estranha, por exemplo, a cerimônia da lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim em Maceió, tendo em vista a repercussão, até mesmo internacional, da cerimônia congênere realizada na Bahia. Assim como os percussionistas das bandas afro-alagoanas, os babalorixás, as ialorixás e outros componentes do candomblé (Xangô) também realizam viagens às terras baianas num exercício de fortificação das energias.

Com isso podemos considerar que as representações de negritude expressas pelos terreiros de candomblé de Alagoas se elaboram sob uma movimentação contínua de seus atores que, ao se prestarem a essas movimentações, passam a constituir um campo representativo que transita dentro e fora do estado, seguindo os interesses e entendimentos dos que se encontram à frente do processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos, neste artigo, a posição de destaque das organizações negras do estado da Bahia, como impulsionadoras da cultura negra em Alagoas, e do ideário de seus militantes. Com relação à primeira situação, vimos como o surgimento das bandas percussivas baianas foi fundamental para o aparecimento de suas irmãs em terras alagoanas. Tal fato ocorreu não apenas por conta da multiplicação de segmentos do gênero pelo país, mas também por sua utilização como uma forma, ou

mesmo um canal, de redenção e libertação da cultura negra alagoana, aprisionada em séculos de perseguição ininterrupta, principalmente aos terreiros de candomblé do estado. O mesmo se pode dizer da adoção de prática, já tradicional entre os baianos, qual seja, a lavagem das escadarias da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim por parte de alguns terreiros do Xangô alagoano, como forma de ser nacionalmente aceito, dado que tal manifestação baiana já faz parte da cultura brasileira.

Percebemos também a alusão à Bahia por parte de agentes negros alagoanos, como uma forma de obter legitimidade e, mesmo, título a ser ostentado, o que desembocou na institucionalização de um padrão do que deve ser considerado como de origem negra no interior das organizações negras alagoanas. Embora criticada por alguns, essa perspectiva foi fortemente apontada pela maioria dos entrevistados. Apenas um ou outro afirmou que ela contribuiu para depreciar a cultura local, seja esta negra ou não. A despeito desse fato, muitas foram as organizações que aproveitaram o momento de explosão das bandas afros para trazer o que, até então, era visto como de antigas tradições. É nesse sentido que temos o desenvolvimento de atividades culturais, tais como o coco de roda, o pastoril, a taieira, o bumba meu boi, dentre outras, abrigadas em algumas bandas afro-alagoanas.



Jeferson Santos da Silva

Natural de Maceió, Alagoas. Graduado em História pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. É Mestre e Doutorando pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Sua dissertação, *Cultura Negra em Alagoas: uma construção de negritude*, foi orientada pela Professora Doutora Josildeth Gomes Consorte. É militante do Movimento Negro. Ex-bolsista IFP, turma 2006. E-mail: panafricanist@hotmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERND, Z. *O Que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- JOVCHELOVITCH, S. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). *Textos em representações sociais*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 63-83.
- LODY, R. *Coleção perseverança*: um documento de Xangô alagoano. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1985.
- MINTZ, S. W.; PRICE, R. *O Nascimento da cultura afro-americana*: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas; Universidade Candido Mendes, 2003. (Trad. Vera Ribeiro)
- NASCIMENTO, A. do. A Construção do Movimento Negro. In: GUIMARÃES, A. S. A.; HUNTLEY, L. (Orgs.). *Tirando a máscara*: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- RAFAEL, U. N. *Xangô rezado baixo*: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. Rio de Janeiro, 2004. Tese (Doutorado) – UFRJ.
- SILVA, J. S. da. Um Movimento negro em Alagoas: a Associação Cultural Zumbi. In: BARROS, R. R. de A.; CAVALCANTI, B. C.; SUASSUNA, C. (Orgs.). *Kulé-Kulé II*: visibilidades negras. Maceió: NEAB, EDUFAL, 2006, p. 96-105.
- _____. *Cultura negra em Alagoas*: uma construção de negritude. São Paulo, 2008. Dissertação (Mestrado) – PUC-SP.

O *Rap* para a ação da juventude negra¹

Valmir Alcântara Alves

RESUMO

Este artigo reconstrói a história do *RAP* paraibano a partir da consulta de diferentes fontes, bem como de entrevistas com *rappers* atuando em João Pessoa, estado da Paraíba. Constatou-se que o movimento musical denominado *Hip-Hop* vem desempenhando um papel fundamental de denúncia social, além do fortalecimento do pertencimento étnico-racial dessa juventude, configurando novas formas de autogestão de lazer e sociabilidade juvenil negra.

PALAVRAS-CHAVE

MOVIMENTO *HIP-HOP* NORDESTINO – *RAP* – JUVENTUDE NEGRA – CULTURA POPULAR

INTRODUÇÃO

O interesse em realizar esta investigação surgiu de minha experiência como arte-educador na periferia de duas cidades mineiras, o que me levou a refletir sobre a dimensão educativa e transformadora da Cultura Popular, mais especificamente, da música.

¹ Este artigo apresenta alguns aspectos abordados em minha dissertação de mestrado (Alves, 2007).

Inicialmente, desenvolvi um trabalho musical percussivo com crianças e jovens em situação de risco social, em minha terra natal, Itaobim, no Vale do Jequitinhonha, estado de Minas Gerais, em 1997. Entre 1999 e 2006, realizei oficinas de musicalização com crianças e adolescentes na Vila Monte São José, no Morro do Querosene, em Belo Horizonte, no contexto do projeto de minha autoria “Além do Som”.² Paralelamente, também atuei durante quatro anos no Programa “Miguilim” da prefeitura dessa mesma cidade, desenvolvendo a musicalização de crianças e de jovens com trajetórias de vida nas ruas.

No dia a dia da realização desses projetos, procurei mostrar um leque de possibilidades de se trabalhar com cultura e arte, que vão desde a literatura de cordel ao movimento *Hip-Hop*. Também pude perceber que manifestações tradicionais, como o Repente e o Coco de Embolada, juntamente com os elementos do *Hip-Hop*, possibilitaram uma experiência de musicalização em seu sentido mais amplo, que me permitiu relacionar a educação musical com as questões de saber-social, identidade, memória e raça.

Nesse sentido, foi necessário aprofundar o conhecimento de tais tradições focalizando, especificamente, o universo do *Rap* e do movimento *Hip-Hop*. O trabalho foi realizado em João Pessoa, estado da Paraíba, cidade onde realizei meu curso de mestrado.

O RAP E O HIP-HOP

O campo musical do movimento *Hip-Hop* tem sido um efetivo canal por meio do qual diferentes grupos de jovens expressam seus modos de ser, gestam novas formas de sociabilidade e podem constituir identidades coletivas.

O termo *Hip-Hop* surgiu por volta de 1968 e é atribuído ao DJ Afrika Bambaataa, de origem jamaicana, herdeiro cultural da tradição dos *griots* africanos, cujo canto falado foi introduzido na ilha caribenha durante o período da colonização e provocou o aparecimento do *toasting*.³

² Projeto premiado em 2005 pelo Concurso Nacional “Rumos Educação Cultura e Arte”, promovido pelo Instituto Itaú Cultural.

³ Segundo Andrade (1996), o *toasting* é a representação de um modo de cantar, com levadas bem fraseadas e rimas benfeitas, adotada pelo movimento de *rappers*.

A utilização das palavras *hip* e *hop*, em primeiro lugar, significaria uma referência consciente ao recurso mais frequentemente utilizado para a difusão da literatura e da cultura nos guetos, ou seja, a tradição oral; em segundo lugar, uma ilustração do modo popular de dançar difundido entre os jovens de periferia, que consiste na exibição de uma variedade de saltos (*hip*) aliados a um balanço constante dos quadris (*hop*), sempre ao som de uma música entremeada ao discurso *toast* (Andrade, 1996; Pimentel, 1997; Carril, 2003).

Ainda conforme Andrade (1996), Pimentel (1997) e Carril (2003), o *Hip-Hop* é uma cultura urbana que surgiu nas comunidades afrodescendentes e hispânicas dos Estados Unidos da América, na década de 1970, baseada na fusão das tradições da África negra, da América hispânica e do Caribe e da cultura urbana pós-industrial.

Ao longo do seu processo de desenvolvimento, a cultura *hip-hop* vem forjando uma identidade alternativa entre os jovens de periferia, expandindo-se pelo mundo inteiro e reunindo novas formas de expressão criativa baseadas na dança, o *break*, na poesia recitada sobre fundo sonoro, o *Rap*, na mixagem sonora e musical praticada pelos disc-jóqueis, ou *DJs*, e na ilustração plástica realizada clandestinamente em plena rua, o grafite (Andrade, 1996).

Para a historiadora Tricia Rose, o *Hip-Hop* promoveu uma duplicação e uma reinterpretação da experiência da vida urbana ao apropriar-se simbolicamente do espaço citadino por meio de uma postura, um estilo, uma dança e um efeito de som:

(...) os *rappers* se apoderaram dos microfones e os usaram como se a amplificação fosse uma fonte de vida. O *hip-hop* deu voz às tensões e às contradições no cenário público urbano, (...) tentou negociar as condições da nova economia e tecnologia, bem como das novas formas de opressão de raça, gênero e classe na América urbana, ao apropriar-se das fachadas dos metrô, das ruas públicas, da linguagem e da tecnologia do *sampler*; mas essa é apenas uma parte da história. (Rose, 1997, p. 119)

O *Hip-Hop*, especialmente o ritmo musical *Rap*, tornou-se para os jovens das periferias urbanas um meio fecundo de mobilização e de conscientização. Nesse caso, o movimento *Hip-Hop* vai ao encontro do pensamento de Paulo Freire (2007), ou seja, de que quando o homem compreende a sua realidade pode levantar hipóteses sobre ela, procurar soluções e, portanto, transformá-la. Muitos grupos de *Rap* foram

criados para reivindicar o direito de ser cidadão, participar do mercado de trabalho, lutar contra a violência e a discriminação. Tais grupos, organizados por rappers, *DJs*, grafiteiros e breakers de uma mesma região, são denominados Posses (Andrade, 1999).

Esses sujeitos coletivos possuem a capacidade de mobilizar solidariedades, caracterizam-se por uma maleabilidade e imediatividade que não poderiam exercer em organizações mais estruturadas. Conseguem expressar questões conflituosas e incentivar participações difíceis de se concretizarem em outras circunstâncias (Melucci, 2001).

Mais ainda, o *Rap*, independentemente do seu ritmo, é um instrumento político, uma ação pedagógica, uma leitura da vida social, do “fazer” da sociedade (Andrade, 1996).

Para grande parte de seus adeptos e simpatizantes, essa postura política do *Hip-Hop* e, em particular, do ritmo e poesia (*rhythm and poetry*), implicaria o estabelecimento de uma nova voz e uma releitura da própria sigla *Rap*, agora interpretada, literalmente, como revolução pelas palavras: o estético e o político de suas produções deveriam ser tratados como componentes indissociáveis. E é sobre essas bases que parece fundar-se e traduzir-se a experiência brasileira. Portanto, o *Rap*, culturalmente, torna-se complexo como um movimento que admite diversas linguagens: ora como ritmo, ora como poesia cantada, ora como fala-protesto, conscientização, comunicação musical etc.

A entrada do *Hip-Hop* no Brasil deu-se no início da década de 1980, sobretudo a partir do movimento *break* em São Paulo, herdeiro dos bailes *black* da década anterior. Contemporâneos dessa fase inicial, o *b.boy* e MC Thaíde, o *DJ* Hum, o dançarino e MC Nelson Triunfo, com seu grupo *Funk & Cia.*, bem como o seu conterrâneo nordestino, o *DJ* e também *b.boy* Nino Brown, entre outros, costumavam apresentar-se em espaços públicos da capital paulista (Andrade, 1996).⁴

Também, no elemento musical *Rap* se pratica uma modalidade de repente chamada *Freestyle* (estilo livre), ou seja, a arte do improvisado na rima, com técnicas similares às dos poetas cantadores do Nordeste, sobretudo os emboladores. Essa modalidade se caracteriza pelo ritmo acelerado dos versos, rimas sonantes, emprego dos verbos e pela extensão

⁴ “B” de *break* (dança), “boy” (garoto), dançarino de *break*; MC (Mestre de Cerimônias); e MTV (canal de televisão especializado em música *pop*).

dos textos escritos, conforme sugere o Rap “Vai vindo” do DVD *Acústico MTV*, do *rapper* carioca Marcelo D2 (2005):

Do Seu Jorge a Candeia
De Mosdef a Bambaataa
Declaro meu respeito
A todos os rimadores
Partideiros Repentistas
É, claro, os versadores
Porque quem versa, versa
Não fica de conversa.

À semelhança dos desafios nordestinos, em que a rapidez de raciocínio e a capacidade de improvisar sem sair do tema estão constantemente colocadas à prova, é na arte do improviso que emergem os versos temáticos do *Freestyle*, ou seja, dois ou mais competidores se revezam na improvisação de versos livres ou rimados abordando temas variados como se fossem *batalhas* de improviso em uma rima própria do *Hip-Hop*. Por todo o Brasil, é crescente o número de MCs e de grupos de Rap que vêm praticando o chamado improviso na rima. Seus versos temáticos abordam a exclusão social do/a negro/a e da mulher na sociedade, a violência urbana, a ausência de políticas públicas para a juventude e a questão das drogas e da discriminação social e econômica (Queiroz, 2002, p. 64-5).

METODOLOGIA

A metodologia utilizada se constituiu de pesquisa bibliográfica sobre o tema, documental (letras de músicas, documentários sobre cultura popular, repente nordestino, cultura *hip-hop*), participação em apresentações dos *rappers* e, por fim, entrevistas com 14 *rappers*, escolhidos por desenvolverem um trabalho musical voltado para a juventude negra nordestina.

Os registros das apresentações dos *rappers* foram feitos com câmera de vídeo, MP4 e câmera fotográfica.

Reconhecendo ser um trabalho de difícil realização, buscou-se, para um maior rigor acadêmico, ilustrar os relatos dos *rappers* sempre que possível, com os próprios termos dos jovens investigados. Inclusive,

(re)elaborando, em rodas de diálogos, os seus significados. O objetivo foi ir além da representação aparente do *Rap*.

Nesta perspectiva, recorri a Silva (2007) que, ao criar instrumentos para dar conta de sua proposta de analisar a maneira pela qual os alunos, jovens, negros, pobres e *hip hoppers*, produziram territórios existenciais alternativos no interior da escola, privilegia falar com os sujeitos da sua pesquisa e não falar sobre eles. Esta opção, segundo Deleuze (1992 *apud* Silva, 2007), relaciona-se a algo fundamental nos ensinamentos de Foucault: “a indignidade de falar pelos outros”.

Trata-se de um esforço de análise, para além da ideia de representação, que ultrapassa o propósito de falarmos o que pensamos que os outros falam. Assim, não quis adotar uma metodologia que privilegiasse os depoimentos de sujeitos excluídos socialmente, mas destacar a potencialidade desses jovens denunciadores de uma realidade local e universal.

Os entrevistados autorizaram a utilização da transcrição de suas falas identificadas.

O MOVIMENTO *HIP-HOP* E A JUVENTUDE NEGRA DE JOÃO PESSOA-PB

Na cidade de João Pessoa, o movimento *Hip-Hop* teve seu início na década de 1980, a princípio influenciado pelo *break-dance*, grupos de jovens oriundos de vários bairros e comunidades da cidade que se reuniam para dançar. Os jovens Valmir Vaz, Dinarte da Nóbrega, Fabio Palmeira e Paulinho, os pioneiros do movimento, criaram, em 1986, o Elétricos Break, primeiro grupo que representou o *Hip-Hop* em João Pessoa.

O principal local de encontro dessa “galera” era no centro de convenções denominado Espaço Cultural e na calçada de uma loja de roupas de estilo *dance-jet-set* situada no centro da cidade, onde os grupos se encontravam para dançar, com o apoio da gerente da loja. Desde o início, o movimento *Hip-Hop* pessoense se caracteriza por práticas inovadoras, em associação com espaços institucionais, midiáticos e de mercado.

Em 1989, ocorreu um evento que se estabeleceu como o marco na produção musical do movimento *Hip-Hop* da cidade de João Pessoa: os pioneiros Dinarte e Paulinho gravaram o *Rap* “Melô da Setusa”, uma alusão ao ônibus de transporte coletivo da época, chamado de Setusa. Em 1990, foi criada a Tribo Ethnos pelo *break-dancer* Valmir Vaz (Queiroz *apud* Weber & Leitäuser, 2007, p. 302-3).

Outro pioneiro do *Hip-Hop* paraibano é o *rapper* Alê da Guerra Santos que, inspirado nos negros norte-americanos como os Panteras Negras e os do movimento Black Power, trouxe a temática racial para o movimento:

Aos quatorze anos mais ou menos, eu achava que queria ser surfista, eu queria ser skatista e eu achava também que queria ser branco, porque eu via os brancos no mundo do surf, aquela beleza toda, juventude, distração, a mulherada de olho nos cara, e eu achava que queria ser branco, entendeu? É... não alisava o cabelo e pintava de louro não, mas eu achava isso, e na verdade tinha um espaço na minha cabeça e faltava uma coisa... aí chegou o break como resposta social para mim, sabe, a identidade com a questão da negritude, a preocupação com a política, educação, violência... é consciência social e consciência negra. O *Hip-Hop* veio pra mim como resposta a essas questões, entendeu? (Alê da Guerra Santos)

Na fala de Alê da Guerra Santos, nota-se o encontro com um conhecimento com o potencial de abrir oportunidades reais para um jovem negro que, até então, não vivia o seu mundo real, concreto. Seus anseios, antes do *Hip-Hop*, como o próprio entrevistado descreve, se resumiam em consumir uma cultura que não era a sua, que não tinha a ver com a sua realidade cotidiana. Isso só vai ser superado após seu ingresso na cultura *Hip-Hop*, que possibilitou, a esse jovem negro, conscientizar-se do seu pertencimento étnico, aguçando o seu espírito de liderança.

A preocupação de Alê com a temática racial expressa nas letras de várias de suas produções, como o seu recente CD *Black Power* (Poder Negro) e o *Rap Panther II*, (ideologia e atitude), tem servido de inspiração para a chamada segunda geração do *Hip-Hop* paraibano. Eis um trecho do *Rap Panther II*:

A cor é preta sim, e não estão de luto
Unidos, munidos de informação
Pra enfrentar todas as indiferenças
Os que vivem à margem
São nossos irmãos.

Com esse estilo afirmativo, ele consegue se firmar como um *rapper* comprometido com as causas raciais e, ao mesmo tempo, “beber” da fonte do *Hip-Hop* mundial, nascido nos guetos nova-iorquinos.

A vida desses jovens negros da periferia da cidade de João Pessoa geralmente é marcada por sucessivas segregações, que provocaram ódio, mas também acúmulo de forças, inspirando a resistência de seus mais ilustres e autênticos representantes: os jovens *rappers* que, desamparados e desassistidos em suas necessidades básicas de cultura e lazer, resolveram arregimentar forças em torno de objetivos comuns e, com ousadia e proposição, revelaram para a sociedade suas mazelas cotidianas por meio da comunicação musical do *Rap*.

O *Rap* é um elemento central no movimento *Hip-Hop*; por intermédio dessa linguagem, o *rapper* expressa seus lamentos, suas inquietações, revoltas e experiências vividas pelos jovens negros (Tella *apud* Andrade, 1999). Dentro desse conjunto de denúncias e protestos, o foco maior é o preconceito social e racial, que marca o cotidiano desses jovens. A música, neste caso o *Rap*, é um elemento fundamental para aliviar tanta angústia e sofrimento. Ela ganha a forma de resistência e é uma demonstração de consciência da necessidade de preservação da memória afro-brasileira, sendo também influenciada por toda uma leva de artistas negros, como Jorge Ben Jor, Tim Maia, Jackson do Pandeiro, Clementina de Jesus, Leci Brandão, Luiz Gonzaga, Bob Marley, Cassiano Pedra e Bezerra da Silva, entre outros.

Na década de 1990, o movimento se fortaleceu com o surgimento de novos grupos, festivais e alguns registros fonográficos que compõem a coletânea “*Funk* Peso Brasil”, da gravadora Somax, do Recife. O disco tem quatro faixas, incluindo a “Melô do Setusa”, e a produção do *rapper* Dinarte e dos MCs Negrão, Danilo e Carlinhos, entre outros. Uma curiosidade dessa produção foi a capa, confeccionada com a imagem do antigo Lixão do Roger,⁵ que, com as letras de cunho social acentuado, indicavam uma crescente politização do movimento (Queiroz *apud* Weber & Leitäuser, 2007, p. 302-3).

Em 2007, o movimento *Hip-Hop* de João Pessoa experimentou o seu apogeu ao sediar o II Encontro Nordestino de *Hip-Hop*. Esse evento, que teve sua primeira edição no Recife, em 2006, ganhou importância na capital da Paraíba, em 2007, ao fortalecer a cultura urbana periférica nordestina produzida pela juventude negra excluída da cidade.

⁵ Trata-se de um bairro da cidade de João Pessoa em que se localiza um lixão. No Lixão do Roger, crianças, jovens e adultos brigam por alimentos impróprios para o consumo que são ali jogados.

O fato de estar perto deles também me trouxe o conhecimento da saga do nordestino, do sujeito que dificilmente desiste da luta, do “mano e da mina cabras da peste”. A cultura *Hip-Hop* e a cultura nordestina brasileira somaram e se identificaram de tal maneira que acredito ter nascido, desta fusão, um novo movimento *Hip-Hop* brasileiro: o nordestino.

A juventude protagonista do movimento *Hip-Hop* nordestino, com sua incansável busca pelo acesso aos bens sociais a que tem direito como cidadãos, num nordeste arcaico politicamente, acredita numa ruptura em forma de “revolução”, tendo o *Rap* como o seu condutor.

Para que tal processo se efetive, o movimento dialoga com o tradicional e o contemporâneo. O *rapper* paraibano Junior Sôh, líder do grupo SDS, ao falar sobre as referências e fontes de inspiração para sua produção musical e para sua vida, cita Lampião e Luiz Gonzaga:

[...] pô bicho assim, minha referência é Virgulino e tal, porque eu acho que Virgulino foi um cara que, foi um cara indignado com esta situação, tem até um som de Luiz Gonzaga que fala assim, se o santo padre perdoe a triste comparação é melhor viver do cangaço que a tal civilização, tipo o Jackson do Pandeiro também eu acho que o cangaço também é uma forma literária saca? É o que eu vejo é o que eu aprendo dentro das produções através da literatura, sacou? (Junior Sôh)

Ainda segundo ele, ouvir o protagonismo juvenil por meio do *Rap* nordestino é reviver os personagens mitológicos nordestinos, muito vivos e presentes nas suas produções. Junior Sôh cita também a poesia de Augusto dos Anjos, escritor paraibano, como um elemento importante para seu processo de aprendizagem do *Rap*:

[...] eu tinha uma amiga quando eu era secundarista. E ela sempre lia poesia de Augusto dos Anjos para mim, daí um dia eu vi a forma de Augusto dos Anjos escrever, aí eu disse, “bicho eu vou escrever *Rap* dessa forma”. (Junior Sôh)

Esta fala mostra como a forma poética paraibana de Augusto dos Anjos o levou a produzir uma poesia que atravessa fronteiras. Na sua dinâmica rítmica e “nervosa” de soltar a voz, percebem-se as faces do cotidiano de um jovem que busca com o *Rap* sua afirmação como cidadão e que tem a literatura como base para sua produção artística e social.

O *rapper* Cassiano Pedra, um dos pioneiros do movimento *Hip-Hop* paraibano, ao discorrer sobre a cultura nordestina que envolve o *Rap* e o seu modo de ser jovem negro da periferia de João Pessoa, em um

dos seus *Raps* denominado “Autonomia é a chave” (2004), fala sobre a intenção de dar visibilidade à cultura negra nordestina, pois foi no Nordeste que nasceu e atuou o grande líder Zumbi dos Palmares:

Os velhos filhos de Zumbi estão por aqui
e só senti cabra da peste oxente bichim.

Cassiano acredita que o *Rap* trouxe autonomia para sua vida e o fez reviver a cultura nordestina, as cantorias das feiras, reisados, lapinhas e outras manifestações.

2007 foi o ano do *Rap&Rep*, o primeiro Encontro Nacional de *Rappers* e Repentistas de todo o Brasil, realizado pelo Ministério da Cultura e o governo do estado da Paraíba na cidade de Campina Grande. Além dos shows com grupos da cena brasileira do *Hip-Hop* como GOG e Z’África Brasil, aconteceram encontros e debates sobre o tema, com a presença de personalidades da cultura brasileira, como o poeta Bráulio Tavares, o ministro da Cultura Gilberto Gil, o Rapentista Zé Brown, Nelson Triunfo, Nino Brown e tantos outros nomes importantes envolvidos nessa manifestação popular.

Também foram realizadas oficinas de literatura de cordel, Graffita-gem, *Break-dance* e discotecagem, com destaque para o encontro da *rapper* Kaline Lima com o repentista, conhecido pelo nome artístico de Oliveira de Panelas, chamado *Vice-Versa*.

No Encontro, pôde-se perceber a importância de não separar a manifestação cultural que vem do povo, pois, ainda na passagem de som, momento que antecedia o show, Oliveira de Panelas declamou irradiantes versos para explicar o encontro do *Rap* com o Repente, dizendo:

Você vai de baixo para cima e fala com bela sinfonia
que parece que você é a própria história do *Rap* e do Repente
numa mesma glória, cantando a canção na mesma melodia
o que você canta refina na garganta o seu traçado, seu passo
vai pra frente vai de lado, não erra o passo do compasso e
tem vez que eu penso que nem eu faço o que de
bem você tem praticado. (Oliveira de Panelas)

A *rapper* Kaline Lima, integrante do grupo Afro-Nordestinas, afirma que ter participado desse encontro com Oliveira de Panelas foi uma das experiências mais importantes de sua vida. Segundo a *rapper* – além

da possibilidade de ter trabalhado com o *DJ Gui Raiz*, uma pessoa extremamente organizada e determinada profissionalmente –, ter cantado ao lado do repentista Oliveira foi algo muito especial. O fato de ter acontecido na Paraíba o primeiro evento dessa importância, por meio do qual as manifestações contemporâneas se encontraram com as tradicionais, serviu tanto como projeto-piloto quanto para mostrar ao Brasil que é preciso descentralizar os principais eventos culturais do eixo Sudeste-Sul.

Passado o “calor” do I Encontro Nacional de *Rappers* e Repente, e reconhecendo sua repercussão nacional como afirmaram os *rappers* citados acima, era chegada a hora de expandir a produção artística local para o mundo. Foi exatamente o que aconteceu com o grupo paraibano Afro-Nordestinas, indicado para receber o Prêmio Hutus, voltado para a cultura *Hip-Hop* e outorgado anualmente na cidade do Rio de Janeiro.

Na premiação, o Afro-Nordestinas foi representado pelas *rappers* Juliana, Kaline Lima e pelo *DJ Gui Raiz*. As duas foram pessoalmente receber o prêmio no Rio de Janeiro, em novembro de 2007, e não deixaram de protestar contra o preconceito de alguns cariocas contra os nordestinos, principalmente devido ao fato de a organização ter anunciado que o grupo Afro-Nordestinas vinha de João Pessoa (PA), confundindo a sigla do estado da Paraíba (PB) com a do Pará (PA). Kaline Lima, como num desabafo, declarou: “Até para receber prêmio somos confundidos, agora eu queria ver qual seria a reação de vocês, aqui do Rio, se colocassem na sigla do seu estado RG”.

Como os fatos indicam, a cultura *Hip-Hop* pessoense e nordestina deu passos largos no ano de 2007 rumo a certa autonomia. Essa mudança ocorrida nas cidades de João Pessoa, Campina Grande e várias outras localidades, se deve à luta constante, não só dos *rappers* da cidade, mas também do entorno social da comunidade e de outros segmentos dos movimentos sociais.

Os jovens integrantes da cultura *Hip-Hop* reforçam o coletivo representando seu lugar, sua origem, sua linguagem e mostrando que, na Paraíba, como em qualquer lugar do planeta onde está presente a cultura *Hip-Hop*, as formas de reivindicação e de protesto por meio da arte e da poesia urbana ganham uma forma única de ser, confirmando o lugar do *Hip-Hop* como cultura universal e local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ter pisado em terras nordestinas brasileiras, especialmente a Paraíba, para realizar este estudo significou, para mim, voltar-me para a minha ancestralidade africana. Além disso, estimulou a vontade de romper estigmas postos aos jovens negros que produzem a cultura *Hip-Hop* na cidade de João Pessoa, mostrando que eles, ao criarem novas formas de viver, numa intensa produção cotidiana, encontram-se com suas certezas e dúvidas, dando uma nova conotação e um novo significado para a vida de cidadãos, que antes era caracterizada pela violência no seu mais amplo sentido.

As discussões acerca do caráter transformador que o *Rap* Repente pode exercer na juventude negra pessoense e também sua importância como poesia híbrida, urbana e contemporânea, sugerem, além deste estudo, uma investigação específica sobre este encontro cultural híbrido. Assim, espero que esta pesquisa abra espaço para que outras investidas maiores sobre o tema ocorram. Além disso, constatou-se, nesta pesquisa, que o *Rap* vem desempenhando papel fundamental de denúncia social e de fortalecimento do pertencimento étnico-racial da juventude negra paraibana, configurando novas formas de autogestão de lazer e sociabilidade juvenil negra.

O caráter educativo do *Hip-Hop* – evidenciado pela transmissão de informação e de denúncia social – contribuiu para o surgimento de um novo sujeito, de um ator social coletivo, aquele que cria o seu próprio espaço para atuar, mas o faz em forma de poesia concreta urbana, denominada *Rap*.



Valmir Alcântara Alves

Natural de Itaobim, Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. Graduado em História pelo Centro Universitário de Belo Horizonte – UniBH – e Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba – PPGE-UFPB –, na linha de Pesquisa Educação Popular e Movimentos Sociais.

Sua dissertação, *De Repente o Rap na educação do Negro: o rap do movimento hip-hop nordestino como prática educativa da juventude negra*, foi orientada pelo Professor Doutor Wilson Honorato Aragão do PPGE e vice-diretor do Centro de Educação da UFPB. Atualmente é arte-educador do projeto de saúde mental da Secretaria Municipal de Saúde da Prefeitura de Belo Horizonte e consultor/professor de relações raciais da Escola Municipal Rui da Costa. Há 12 anos atua como arte-educador/músico em programas sociais que atendem o público jovem negro. Ex-bolsista IFP, turma 2006. E-mail: bodotambor@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, V. A. *De repente o rap na educação do Negro*. João Pessoa, 2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Paraíba.
- ANDRADE, E. N. *Movimento negro juvenil: um estudo de caso sobre rappers de São Bernardo do Campo*. 1996. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo.
- _____. Hip-Hop: Movimento negro juvenil. In ANDRADE, E. (Org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Summus/Selo Negro, 1999.
- CARRIL, L. F. B. *Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania*. São Paulo, 2003. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- DAMASCENO, M. N. A construção de categorias no estudo da práxis educativa (Org.). In: DAMASCENO, M. N. A.; SALES, M. V. (Orgs.). *O Caminho se faz ao caminhar: elementos teóricos e práticas na pesquisa qualitativa*. Fortaleza: UFC, 2005.
- DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- FREIRE, P. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- MELUCCI, A. *A Invenção do presente*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- PIMENTEL, S. *O Livro vermelho do hip-hop*. 1997. São Paulo, 1997: Monografia (Conclusão do curso de graduação em Jornalismo) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.
- QUEIROZ, A. O. de. *Oralidade e performance*. Feira de Santana, 2002. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura e Diversidade Cultural, Universidade Estadual de Feira de Santana.
- QUEIROZ, T. *O Movimento Hip-Hop em João Pessoa: socialização, identidades, produção cultural*. In: WEBER E LEITÄUSER. (Org.). *Métodos qualitativos nas ciências sociais e na prática social*. Recife: UFPE, 2007.
- ROSE, T. Política, estilo e a cidade pós-industrial no hip-hop. In: HERSCHMANN, M. (Org.). *Abalando os anos 90: globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 119. (Trad. Valéria Lamego)
- SILVA, I. J. da. Escola, Juventude negra e Hip-Hop: um ensaio sobre biopotência. In: OLIVEIRA, L. A.; PINTO, R. P. (Orgs.). *Educação*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 91-110.
- TELLA, M. A. Rap memória e identidade. In: ANDRADE, E. (Org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Summus/Selo Negro, 1999, p. 59-60.

Discografia

- D2, Marcelo. *À procura da batida perfeita*. DVD, 2005. Sony Music. Digital, estéreo, DVD.
- GUERRA SANTOS, Alê da. *Black Power*. CD (produção independente), 2007. Digital, estéreo, CD.
- PEDRA, Cassiano. *Autonomia é a chave*. CD (produção independente), 2004. Digital, estéreo, CD.

Entrevistas

Entrevistado 6 – Oliveira de Pannels, repentista paraibano, Campina Grande-PB, 27 out. 2007.

Entrevistado 7 – Junior Sôh – *Rapper* do grupo Síndrome do Sistema – SDS, Mangabeira – João Pessoa-PB, 14 fev. 2008.

Entrevistado 8 – Cassiano Pedra – *Rapper* pioneiro do movimento *Hip-Hop* Paraibano – Bayeux e João Pessoa-PB, 19 fev. 2008.

Entrevistada 12 – Kaline Lima – *Rapper* do grupo Afro-Nordestina – Mangabeira – João Pessoa-PB, 6 mar. 2008.

Entrevistado 14 – Alê da Guerra Santos – *Rapper* solo – João Pessoa-PB, 11 mar. 2008.

Personagens femininas negras nas obras de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo Brito e Paulina Chiziane¹

Renata Jesus da Costa

RESUMO

Esta pesquisa teve por finalidade analisar a construção de personagens femininas negras em narrativas de escritoras negras, bem como o que representa a voz de cada uma das autoras selecionadas em suas respectivas sociedades. Para o estudo foram utilizadas as obras *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, publicada em 1960, da brasileira Carolina Maria de Jesus, *Ponciá Vicêncio*, publicada em 2003, da também brasileira Maria Conceição Evaristo Brito e *Niketche: uma história de poligamia*, de 2004, da moçambicana Paulina Chiziane. O estudo possibilitou uma releitura do “ser mulher negra” desprendida de representações negativas atribuídas a elas por aqueles que, durante muito tempo, julgaram-se no direito de dizer o que são e o que devem ser.

PALAVRAS-CHAVE

HISTÓRIA – LITERATURA – MULHER NEGRA – IDENTIDADE

¹ Este artigo sintetiza minha dissertação de mestrado (Costa, 2008).

INTRODUÇÃO

O uso da literatura como fonte historiográfica faz parte dos novos recursos teóricos e metodológicos utilizados pela História Cultural na compreensão do passado. Além de ampliar o número de documentos históricos, essa linha de pesquisa tem possibilitado inovações no campo da investigação (Pesavento, 2005). Entre essas, destaca-se o fato de privilegiar questões relacionadas à cultura nas suas mais variadas expressões, como, por exemplo, a subjetividade e a identidade, aspectos que outrora não encontravam visibilidade na pesquisa histórica.

Entretanto, ainda há historiadores que questionam a validade histórica dessa fonte, porque estão preocupados com o caráter real da História. É importante registrar, porém, que o real é alcançado pela História a partir de perspectivas ou interpretações de algo que se foi e não é mais. Desse modo, cabe ao historiador, da mesma forma que ao romancista, construir a narrativa histórica por meio de sua imaginação. Ele utiliza-se de documentos que lhe dão pistas de acontecimentos que “outrora foram reais e vivos”, mas que só podem ser recontados por ele e, assim, transformados em tempo humano, ao serem criados e criticados em sua mente (Ricoeur, 1997). Ou seja, “a História se serve, de algum modo, da ficção para refigurar o tempo e, por outro lado, a ficção se vale da História com o mesmo objetivo” (Ricoeur, 1997, p. 317). No entanto, se ambos se aproximam no momento da construção de suas narrativas, a credibilidade alcançada pela História, em razão do uso das fontes que confirmam sua proximidade com o passado vivido, configura o marco diferencial entre elas. Mas nem por isso a literatura deve receber menos credibilidade que as outras fontes no conhecimento do passado, pois, afinal, ela também cumpriu o seu objetivo, registrando determinado acontecimento de acordo com a visão de seu narrador.

De fato, Chalhoub (1998, p. 8), ao discutir o uso da obra literária como fonte historiográfica, lembra que a literatura, seja crônica, conto, romance ou poesia, merece a mesma seriedade e compromisso que adotamos para com outros tipos de fontes. Contudo, ao utilizar essa fonte, a maior preocupação do historiador não deve ser em relação ao caráter ficcional ou real da obra literária, mas sim à “especificidade de cada um desses testemunhos”. Ou seja, tentar entender por que determinado evento foi representado de uma determinada ótica nas obras literárias e

não de outra, do mesmo modo que ocorre quando o historiador utiliza-se de diferentes fontes históricas que não são necessariamente a literatura. É a partir desse prisma que o historiador deve formular seu estudo quando opta pela literatura como “testemunho histórico”.

É nesse sentido que o presente estudo se utiliza da literatura como “testemunho histórico” (Chalhoub, 1998), na tentativa de perceber por meio da subjetividade de escritoras negras – duas brasileiras, Carolina Maria de Jesus e Maria Conceição Evaristo Brito, e uma moçambicana, Paulina Chiziane – comportamentos humanos femininos representados em suas obras literárias.

Dar voz a essas autoras negras vai ao encontro do pensamento de Heloísa Buarque de Hollanda (1992), quando aponta para a necessidade de se dar atenção, nos estudos sobre mulheres, às experiências e condições femininas em variados contextos, em especial nos ditos países do Terceiro Mundo. Segundo Heloísa, essa perspectiva possibilita a inclusão de temas como “racismo, antissemitismo, imperialismo, colonialismo e a ênfase nas diferenças de classe no debate feminista mais recente” (Hollanda, 1992, p. 61).

É importante destacar que um estudo, cujos objetos são mulheres negras, apresenta dificuldades em razão da deficiência de documentos em que elas narram suas próprias experiências. Mas isso, de modo algum, significa aceitar a ausência de seus feitos e contribuições: as mulheres negras podem ter sido forçadas ao anonimato, mas isso não significa que tenham permanecido estáticas e alheias. Elas também travaram suas lutas pela sobrevivência, deixando suas marcas no processo histórico (Dias, 1995). Evidentemente algumas alcançaram maior destaque, mas todas deram sua contribuição.

QUESTÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

Quando analisamos as obras literárias brasileiras, em especial a produção do século XIX, percebemos que mulheres negras, de maneira geral, são retratadas como sensuais, promíscuas, fogosas e objetos sexuais tanto erotizados quanto não erotizados, entre outras características (Piza, 1998).

Tais representações, veiculadas em sua maioria por homens, contribuem para a construção de uma imagem negativa dessas mulheres, a qual, ainda hoje, não foi superada. A exemplo disso, temos a obra *O Cortiço* (1890) de Aluísio Azevedo, que trabalha com duas representações da mulher negra: a animalizada e subalterna, retratada na figura de Bertoleza, e a erotizada, sensual e relacionada ao prazer e à promiscuidade, personificada por Rita Baiana. Essas representações vêm contribuindo ao longo do tempo para a legitimação da imagem da mulata como símbolo da sexualidade brasileira, que proporciona aos homens prazeres indescritíveis, o oposto do que se esperava da mulher branca assexuada: esposa, mãe, dona de casa, enfim, o anjo do lar.

A associação da mulher negra ao trabalho também contribui para reforçar a negatividade de sua imagem, dado que, nesse caso, o trabalho em geral é identificado com a escravidão. Mesmo quando as autoras são mulheres, não se percebe uma mudança significativa nos papéis desempenhados por personagens negras nas suas narrativas. Em sua análise de personagens negras criadas por escritoras brancas na virada da década de 1970 para a de 1980 na literatura para jovens, Piza (1998) mostra que as mulheres negras permanecem em desvantagem em relação às mulheres brancas.

As personagens femininas negras deixaram de ser apenas cozinheiras ou babás assexuadas para ganharem uma representação, pela qual os traços de sexualidade e sensualidade afloram. Piza interpreta tal fato como um momento de mudança ou de crise na trajetória dessas escritoras, na medida em que a criação de tais personagens lhes possibilitava trilhar caminhos que lhes eram vedados, o que inclui o próprio ato de escrever. Essas cruciais limitações a que estão sujeitas as imagens do sujeito feminino negro apontam para a necessidade de se investigar as representações da mulher negra a partir de sua própria ótica.

Focalizar a experiência feminina negra no campo da literatura é muito pertinente, pois, ainda que se reconheça que a história das mulheres como um todo durante muito tempo tenha sido feita de silêncios, nota-se, mesmo nos dias atuais, reduzida presença feminina negra na produção de conhecimentos, quando comparada à presença de mulheres das camadas dominantes, uma vez que as negras, além da marginalização como mulher, têm que enfrentar também o preconceito contra sua cor.

A luta pela mudança dessa realidade desigual e discriminatória ocorre de modo díspar em cada país, tanto naqueles que fazem parte do Pri-

meiro como do Terceiro Mundo. Assim, embora no Brasil, no início da década de 1970, tenham reaparecido movimentos importantes, como o feminismo, ou se intensificado, como o Movimento Negro, eles não agregavam as reivindicações das mulheres negras (Ribeiro, 1995). Foi somente a partir de sua inserção na luta do Movimento Negro e feminista que essas mulheres conseguiram alcançar maior visibilidade. Essa mesma visibilidade foi concretizada com a construção do movimento autônomo de mulheres negras, o qual tinha, e tem, como principal objetivo tratar de duas importantes temáticas – feminismo e racismo –, silenciadas por organizações lideradas por mulheres brancas e esquecidas pelos homens negros que não abordaram, em seus estudos, questões específicas do universo feminino de seus pares (Ribeiro, 1995, p. 446).

No contexto africano, a escrita feminina surge como resposta a um silêncio que não podia mais ser mantido. Abriu-se uma brecha de autorrepresentação para as mulheres que, até então, nunca puderam falar sobre si mesmas, mas que nem por isso se mantiveram ocultas aos olhos do mundo dadas as imagens formuladas sobre elas – uma imagem de sensualidade, criando a ideia de que são mais corpo do que mente, como aponta Bell Hooks (1995) – ou sobre o lugar que devem ocupar na sociedade.

Escritoras como as nigerianas Buchi Emecheta, com a publicação do livro *In the Ditch* (1977), e Molara Ogundipe-Lesli, que tem como primeira publicação *Sew the Old Days* (1985),² e a ganesa Ama Ata Aidoo, com a publicação de *The Dilemma of a Ghost* (1965), representam a aparição da voz do subalterno no panorama mundial. Um processo de inserção da fala do subalterno na literatura e do reconhecimento do direito à determinação daqueles que, durante longo tempo, não tiveram suas individualidades respeitadas em prol de uma identidade coletiva, mas que, desde meados do século XX, estão lutando pelo direito de “concepção do que são e do que desejam ser”, de que nos fala Said (2007, p. 15). Uma produção literária em que as personagens negras não desempenham o papel de coadjuvantes, mas atuam como protagonistas.

No que diz respeito às obras selecionadas para este estudo, existem inúmeros elementos de ligação entre elas. De início, tem-se o fato de que, como mulheres negras, as escritoras são excluídas da “cultura do-

² Para uma maior visualização de algumas escritoras africanas, ver Odela (1990).

minante”. Outro elo é o difícil processo de construção de si mesmas, vivenciado pelas três personagens das obras: Carolina, de *Quarto de despejo*; Rami, da obra *Niketche*; e Ponciá, de *Ponciá Vicêncio*. Além disso, a maneira como as personagens colocam-se como mães e a postura que assumem dentro do casamento também constituem elementos de união entre elas. Contudo, o elo principal é o fato de utilizarem as memórias para elaborar suas escritas. A propósito, Giraudo (1997) infere que os escritores afro-americanos utilizam-se desse expediente com o objetivo de recuperar, por meio da “arte literária”, sua cultura diluída pela desagregação territorial vivenciada por seus antepassados. Em outras palavras, pretendem, por meio da escrita literária formulada a partir de memórias, construir e reconstruir identidades étnicas coletivas.

No âmbito desse debate, é importante destacar que a discussão sobre memória não é o objetivo maior deste trabalho. Para esta pesquisa, tal discussão apresenta-se como rico campo para a apreensão da subjetividade dos indivíduos, como têm apontado os estudos de Ecléa Bosi em *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (1994) e de Teresinha Bernardo em *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo* (1998), citando apenas dois exemplos.

No entanto, é preciso ter em mente que a memória cumpre a tarefa de estabelecer ligações entre o tempo vivido e o tempo presente, ou seja, possibilita o conhecimento do passado; não o reconstrói, porém, tal como ele existiu. Isso porque o ato de lembrar parte do tempo presente está mesclado pelas experiências adquiridas ao longo da existência. Assim, sua importância para esta análise reside no fato de a memória possibilitar o encontro com uma história aparentemente em vias de apagamento – dos grupos de onde falam as escritoras aqui selecionadas –, em razão de influências da globalização contemporânea e da diáspora negra.

SOBRE AS OBRAS

O livro de Conceição Evaristo conta a história de Ponciá Vicêncio, mulher negra e neta de escravos, que carrega, em seu nome, personalidade e memória, a dura realidade dos seus. Trata-se de uma obra escrita no século XXI, que descreve acontecimentos vividos nas primeiras décadas Pós-Abolição. O pai de Ponciá, Vicêncio, ainda experimentou os abusos do “sinhozinho” quando criança, fazendo papel de negro de brinquedo.

A obra descreve a vida da personagem, Ponciá, desde o momento do seu nascimento até a idade adulta, por meio de um vai e vem no tempo, ora no presente, ora no passado, com idas e vindas em sua memória. O enredo se desenvolve no sentido de expor os caminhos trilhados por uma personagem negra que visa a transpor barreiras sociais que lhe foram impostas por uma história de anos de exclusão, não apenas social, mas também racial, num indício de que não se trata apenas de uma história individual, mas da experiência de todo um grupo.

Para esta pesquisa, considerou-se como mais relevante na obra a tentativa da autora de expor, tomando como base a experiência de Ponciá, os danos psicológicos deixados como herança aos negros pelo sistema escravista. O fato de a personagem perder a razão, no fim do romance, sugere quão perversos podem ser esses danos. Mais do que uma fuga da realidade ou de uma perda de consciência, esse acontecimento deve ser interpretado como o resultado de uma frustração causada por todos os sonhos desfeitos daqueles que não conseguiram cruzar as fronteiras infligidas por sua cor.

A escritora constrói sua personagem principal de modo que toda a experiência de vida de Ponciá, da infância à idade adulta, é constituída de perdas: a perda do Vô Vicêncio, do pai, dos sonhos e, lentamente, da própria consciência, como se, com isso, perdesse o próprio “enraizamento identitário”, como afirma Eduardo Duarte (2006, p. 307).

Ponciá nunca apreciou o seu nome. Vicêncio era o nome do seu avô que, por sua vez, foi herdado do antigo Senhor Vicêncio. Até a vila mais próxima foi batizada com esse nome, representando a autoridade e o poder do fazendeiro na região. Ponciá pertencia à terceira geração de libertos, mas ainda experimentou uma situação em que eram poucas as oportunidades oferecidas aos afrodescendentes, ou seja, possibilidades mínimas de mobilidade via ingresso em outros campos profissionais que não estivessem ligados ao universo doméstico ou ao trabalho rural. Ponciá e seu irmão são, na narrativa de Evaristo, exemplos dessa conjuntura.

Movida pela esperança de que a vida poderia ser melhor, acreditava que, por saber ler e escrever, teria melhores oportunidades de emprego na cidade, mas acabou como empregada na casa de pessoas ricas. Descobriu também que a vida urbana tem suas misérias, e sua tentativa, assim como a de muitos outros que como ela abandonaram a roça, transformou-se em frustração. Sua vida na cidade resumia-se a “um ir e vir para a casa das patroas. Umas sobras de roupa e de alimento para compensar um salário que não bastava” (Evaristo, 2003, p. 82). A autora revela, por meio de sua personagem, seu

descontentamento com o estilo de vida adotado a contragosto por aqueles que, durante sua existência, contam com apenas duas opções: o trabalho na roça, que se resume em cuidar eternamente de algo que nunca será seu, ou tentar a sorte nas cidades onde, por sua vez, são forçados a habitar lugares inóspitos em razão da insuficiência dos pagamentos que recebem. Assim, o ir e vir da terra dos brancos cede lugar a um ir e vir à casa das patroas. Como se falasse por uma multidão, ela se pergunta:

De que valeria o padecimento de todos aqueles que ficaram para trás? De que adiantara a coragem de muitos sem escolher a fuga, de viverem o ideal quilombola? De que valera o desespero de Vô Vicêncio? Ele, num ato de coragem-covardia, se rebelara, matara uns dos seus e quisera se matar também. O que adiantara? A vida escrava continuava até os dias de hoje. Sim, ela era escrava também. Escrava de uma condição de vida que se repetia. Escrava do desespero, da falta de esperança, da impossibilidade de travar novas batalhas, de organizar novos quilombos, de inventar outra e nova vida. (Evaristo, 2003, p. 84)

A Abolição revelou-se como uma luta que, apesar de “vencida”, não foi capaz de concretizar a liberdade e o direito à tão almejada cidadania. O ideal de liberdade e o direito à cidadania se perdem em meio às fronteiras presentes no imaginário social, que insiste ironicamente em continuar “sonhando” com a cordialidade e com o mito da democracia racial, o que apenas contribui para a permanência da condição de marginalidade social da população negra. Em síntese, essa atitude acaba por criar um cativeiro invisível e não legalizado, por isso ainda mais difícil de ser combatido. Em razão disso, o negro ainda continua imerso na pobreza e na marginalidade. Assim sendo, para que as Ponciás possam tentar cruzar as linhas imaginárias que insistem em remetê-las a um lugar comum, o universo da exclusão, é preciso que, de antemão, reconheçam que sua condição não é a mesma da mulher branca.

*

A história da obra *Quarto de despejo*, que narra a vida cotidiana de Carolina Maria de Jesus, tem início em 15 de julho de 1955. A narrativa é interrompida por uma pausa que termina em 1958. A partir de então, sem grandes saltos, finaliza em 1º de janeiro de 1960, ano que corresponde à edição do livro.

Em seu diário, Carolina Maria de Jesus registra seu entusiasmo em escrever um livro e os conflitos vivenciados na favela, o que inclui sua

relação com os demais moradores. Escreve também sobre a fome e os acontecimentos políticos contemporâneos à sua narrativa.

O trecho abaixo dá ênfase à questão da discriminação racial enfrentada pela autora:

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondiam-me: “É pena você ser preta”. Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais *iducado* do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça, ele já sai do lugar. É indisciplinado. (Jesus, 2006, p. 58)

Suas peças não agradavam porque ela era negra, mas tal fato não a desagradava. No trecho acima, pode-se perceber que ela se mostrava orgulhosa de ser como era, não desejando deixar de sê-lo para que seus textos fossem aceitos.

Os problemas de não aceitação da sua cor não se restringiam apenas aos momentos em que procurava oportunidades, aconteciam também com os moradores da favela: “Sentei para escrever. A filha da Silvia, uma menina de seis anos, passava e dizia: ‘Está escrevendo, negra fidida!’ A mãe ouvia e não repreendia. São as mães que instigam” (Jesus, 2006, p. 24).

Pode-se perceber pelas duas citações que as agressões morais em relação à aparência da escritora foram constantes, tanto no universo profissional quanto no convívio diário com pessoas com quem tinha maior proximidade. Às vezes, ocorriam sutilmente, em meio a comentários de pessoas que demonstravam afeição por ela, como acontece com o seu João: “Nunca vi uma preta gostar tanto de livros como você” (Jesus, 2006, p. 23). Neste caso, nem mesmo Carolina pareceu perceber o que havia nas entrelinhas desse discurso, porque continuou a fazer o que estava fazendo sem comentar a fala de seu João Manuel. Apenas respondeu que “todos têm um ideal. O meu é gostar de ler” (Jesus, 2006, p. 23).

Nesse sentido, é importante lembrar a afirmativa de Bell Hooks (1995), de que “o sexismo e o racismo, atuando juntos, perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir, no sentido de serviçalismo, aos outros” (Hooks, 1995, p. 468). Essa representação, tão corriqueiramente utilizada, é remanescente de um pensamento formado no Período Escravocrata e frequentemente associada ao mundo do trabalho doméstico.

É preciso ressaltar que não é o intuito deste trabalho forjar uma identidade intelectual para Carolina. O objetivo é chamar a atenção para a dificuldade de associar mulheres negras e literatura ou qualquer atividade relacionada à produção do conhecimento, como já foi apontado anteriormente. Assim, ler, escrever livros e peças de circo, como se pode perceber pelas citações, quando desempenhadas por mulheres negras, são vistas com certo estranhamento pelo imaginário social coletivo, pois o que prevalece é a ideia de que, acima de qualquer outra ocupação, elas devem servir, de maneira braçal, à exaustão.

Essa imagem de que as mulheres negras estão no mundo para servir, de modo subserviente, a todos perdura até mesmo no meio acadêmico. Aquelas que conseguem adentrar nesse universo são convidadas a desempenhar papéis de coadjuvantes, além de terem sua capacidade intelectual constantemente colocada à prova (Hooks, 1995).

Ainda de acordo com Hooks, elas precisam lidar com a interiorização inconsciente dessas imagens por parte dos próprios homens e crianças negras que também as veem sob essa mesma perspectiva. Aliás, muitas vezes, elas mesmas acabam introjetando tais representações.

Outro aspecto a ser ressaltado na obra de Carolina é que, no exterior, principalmente nos Estados Unidos, seus textos desmontaram a ideia da existência de uma democracia racial brasileira (Levine; Meihy, 1994). O seu testemunho desvendou a fragilidade da crença na harmonia inter-racial pregada no Brasil e revelou a “vitalidade do preconceito racial contra os negros e as consequências degradantes impostas pela discriminação à população brasileira de ascendência africana” (Gorender, 1991).

*

O livro *Niketche: uma história de poligamia* (2004), da moçambicana Paulina Chiziane, narra a história e as tradições de Moçambique, por meio da experiência de Rami, a primeira esposa de Tony que, após descobrir que seu esposo tem quatro amantes, começa a questionar sua condição e buscar modos de melhor viver dentro de sua realidade.

O próprio título da obra sugere vários questionamentos, pois engloba palavras que não estão presentes cotidianamente em nosso vocabulário. *Niketche* “é uma dança tradicional do Norte de Moçambique, que envolve um ritual de amor e erotismo e é desempenhada pelas meninas

durante cerimônias de iniciação sexual”.³ Essa manifestação cultural não faz parte do universo de Rami, que pertence ao Sul de Moçambique, região que, segundo Chiziane (2004), sofreu uma maior influência da cultura ocidental. Este fato contribuiu para a alteração de muitas de suas tradições.

Alguns conflitos vivenciados por Carolina e Ponciá também estão presentes nos dramas vividos por Rami, principalmente quando Chiziane trata do tema da mestiçagem, fruto do contato entre a cultura africana e a ocidental. Essa temática é incorporada à narrativa no momento em que Rami decide contar aos pais que seu marido, Tony, tem outras mulheres. O comentário que faz sobre Julieta, uma dessas amantes, mostra a discriminação sofrida pelos moçambicanos durante o regime colonial. Ao exaltar a cultura ocidental, automaticamente os portugueses desvalorizavam tudo o que estivesse relacionado à cultura local, o que incluía a cor. Assim, ela diz: “A outra mulher, Ju, tem a pele mais clara que a minha, o Tony deve desprezar-me por ser mais escura” (Chiziane, 2004, p. 98).

Chiziane toca aqui em um tema que assombra as pessoas negras de várias nacionalidades: a necessidade de terem que se assumir e se aceitar como negras, a despeito das conotações negativas associadas à cor negra, como: feiura, escuridão/medo, barbárie, menos inteligência e servidão. A primeira reação de Rami, no momento em que entra em contato com Ju, é em relação à tez dela, mais clara que a sua. Esse fato mostra que, ainda que inconscientemente, essa questão da inferioridade da cor negra está presente em suas mentes de modo a fazer com que os negros se vejam como menos capazes. Chiziane se utiliza desse episódio para questionar as noções e padrões comportamentais e de beleza, introduzidos pelo colonizador, que desclassificavam todo o universo em que o negro vivia. Rami, ao terminar o diálogo com os pais, acrescenta que todas elas já têm filhos com seu marido e que, do jeito que as coisas andam, “qualquer dia serão brancas a trazer mulatos para a minha família” (Chiziane, 2004, p. 99).

A mesma história se repete quando se descobre que Tony tem uma amante que é mulata, Eva. Rami e as demais esposas se mostram des-

³ Cit. do livro *Niketche: uma história de poligamia*, de Paulina Chiziane, 2004.

contentes com a traição, não apenas pelo fato em si, mas por ele ter escolhido alguém de pele mais clara.

Assim, quando interrogado por suas mulheres do porquê da escolha de uma mulata, ele responde: “Vontade de variar, meninas. Desejo de tocar numa pele mais clara. Vocês são todas escuras, uma cambada de pretas” (Chiziane, 2004, p. 140). Aqui, o diferente, percebido a partir do contato com o outro que possui uma tez mais clara, é visto como “melhor” em razão de uma representação histórica, que lhe atribuiu elementos de “superioridade”, como já foi apontado. Essa representação afirma a negatividade da cor negra, processo que tem sua origem com a colonização e ainda hoje perdura em Moçambique e no mundo pós-colonial como um todo.

A presença dessa problemática na narrativa de Chiziane torna evidente que, embora a maioria dos habitantes de Moçambique seja negra, isso não significa que não vivenciem conflitos no convívio com a minoria branca e mestiça que integra a população do país. A população mestiça, segundo Thomaz (2006), é considerada inferior pelos autóctones, não sendo aceita nem pelos brancos, nem pelos negros. O *luso tropicalismo*, tardiamente implementado no país, com sua proposta de valorização da mestiçagem, não conseguiu remediar os conflitos no âmbito social entre brancos, negros, mestiços e outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na obra de Chiziane, por exemplo, o fim da relação poligâmica e, conseqüentemente, da submissão das cinco mulheres no desfecho da trama, representa transformações na condição feminina em decorrência de suas conquistas. No entanto, na vida real, a mulher moçambicana ainda almeja por mudanças. Elas permanecem em situação de desvantagem em relação aos homens, principalmente no campo do trabalho, a despeito da existência de inúmeras associações e instituições criadas nos anos 1990 com o objetivo de atender às necessidades específicas das mulheres moçambicanas como o Comitê da Mulher Trabalhadora – COMUTRA –, a Direção Nacional de Extensão Rural – DNER – e a Associação Moçambicana para a Defesa da Família – AMODEFA –, entre outras (Casimiro, 2004).

Além disso, coincidentemente ou não, depois da publicação dessa obra de Chiziane, que causou grande repercussão dentro de seu país pelos temas abordados, foi incorporado à Lei da Família, implementada em 25 de agosto de 2004, o casamento tradicional, ou seja, não monogâmico.

A obra de Carolina teve repercussão em quase todos os países do mundo porque revelou as discrepâncias entre o discurso democrático das classes hegemônicas e a realidade da parcela da população menos favorecida do país. Além disso, reforçou a fragilidade do mito da democracia racial que faz parte do imaginário brasileiro.

O livro de Evaristo certamente representa a desilusão com as poucas mudanças proporcionadas pelo fim do processo escravocrata. No entanto, essa não é a única função desempenhada pela voz da escritora na sociedade atual. Ela está intimamente vinculada às discussões das mulheres contemporâneas que, por estarem cientes das condições desiguais entre brancos e negros, trabalham no sentido de criar subsídios capazes de mudar essa realidade.

Assim, diferentemente do caráter denunciatório que a obra de Carolina ganhou nos anos 60 do século XX, a obra de Evaristo, publicada já neste século, almeja transformar essa situação. Isso se dá por meio da tentativa de construir uma história para seus pares que consiga retomar aspectos característicos da ancestralidade dos afrodescendentes, que valorize elementos do cotidiano pertencentes ao universo de homens e mulheres negros, como experiências dignas de representatividade social. Além disso, é interessante observar que tanto Carolina de Jesus quanto Conceição Evaristo conseguiram maior visibilidade no exterior do que dentro de seu próprio país. A dificuldade de acesso aos escritos de Evaristo no Brasil e às outras obras de Carolina, além do *Quarto de despejo*, é a prova disso.

A magnitude das três narrativas, primeiramente, se reflete na possibilidade de dar voz a quem até então contou com poucas oportunidades de fala. A sintonia entre os temas abordados nas narrativas dessas escritoras e a realidade vivenciada por suas respectivas sociedades confirmam a possibilidade de outras formas de se estudar o passado dos sujeitos. Confirma, também, a importância de se escrever o passado a partir da perspectiva cultural, pois esta opção nos permite adentrar no universo das sensibilidades e comportamentos humanos, o que tornou possível a compreensão da percepção que os indivíduos possuíam do mundo a sua volta.



Renata Jesus da Costa

Natural de Rio Verde, Goiás. Graduada em História pela Universidade Federal de Goiás – UFG – e Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP –, Programa de Pós-Graduação em História. Sua dissertação, *Subjetividades femininas: mulheres negras sob o olhar de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo Brito e Paulina Chiziane*, foi orientada pela Professora Doutora Maria Odila Leite Silva Dias do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Atualmente é funcionária da Secretaria de Educação de Goiás e Doutoranda em História Cultural pela Universidade de Brasília – UnB. Ex-bolsista IFP, turma 2006. E-mail: renataufg2@hotmail.com. Bolsista CNPq.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, A. *O Cortiço*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d (1890).
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-34. (Trad. Sérgio Paulo Rouanet)
- BERNARDO, T. Mulher negra: cidade escura. In: _____. *Memória em branco e negro: olhares sobre* São Paulo: EDUC/UNESP, 1998, p. 45-76.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 12. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 43-92.
- CASIMIRO, I. M. C. *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*. Maputo: PROMÉDIA, 2004.
- CHALHOUB, S. Diálogos políticos em Machado de Assis. In: CHALHOUB, S.; PEREIRA, L. A. de M. (Orgs.) *A História contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 95-122.
- COSTA, R. J. da. *Subjetividades femininas: mulheres negras sob o olhar de Carolina Maria de Jesus, Maria Conceição Evaristo e Paulina Chiziane*. São Paulo, 2008. Dissertação (Mestrado) – PUC- SP.
- DIAS, M. O. L. da S. *Quotidiano e poder: em São Paulo no século XIX*. 2. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DUARTE, E. de A. O Bildungsroman afro-brasileiro de Conceição Evaristo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, jan.-abr. 2006, p. 305-23. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v14n1/a17v14n1.pdf>>. Acesso em: 3 ago. 2007.
- GIRAUDO, J. E. F. *Poética da memória: uma leitura de Toni Morrison*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 1997.
- GORENDER, J. A. *A Escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1991.

- GUIMARÃES, B. *A Escrava Isaura*. São Paulo: Moderna, 1875.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: D&A, 2006. (Trad. Tomas Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro)
- HOLLANDA, H. B. de. Os estudos sobre mulher e literatura no Brasil: uma primeira avaliação. In: COSTA, A. de O.; BRUSCHINI, C. (Org.) *Uma questão de gênero*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, p. 54-92.
- HOOKS, B. Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 464-78. (Trad. Marcos Santarrita)
- LEVINE, R. S. B; MEIHY, J. C. S. B. *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994. 232p.
- ODELA, J. Their own voices: African women writers talk. *Studies in African literature*. London: James Correy Ltd., 1990.
- PESAVENTO, S. J. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- PIZA, E. S. P. *O Caminho das águas: estereótipos de personagens negras por escritoras brancas*. São Paulo: Edusp/Com-Arte, 1998.
- RIBEIRO, M. Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing. *Revista Estudos Feministas*. v. 3, n. 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995, p. 446-58. (Trad. Marcos Santarrita)
- RICOEUR, P. O. O Entrecruzamento da história e da ficção. In: *Tempo e narrativa*: tomo III. Campinas: Papirus, 1997, p. 315-35. (Trad. Roberto Leal Ferreira)
- SAID, E. W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (Trad.: Rosaura Eichenberg)
- SHARP, J. A História vista de baixo. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992, p. 54.
- THOMAZ, O. R. “Raça”, nação e *status*: história de guerra e “relações raciais” em Moçambique. *Revista USP*: racismo I, São Paulo, n. 68, p. 252-68, mar./maio, 2006.

Fontes Impressas

- CHIZIANE, P. *Nikette: uma história de poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- EVARISTO, C. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.
- JESUS, C. M. de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 8. ed. São Paulo: Ática, 2006.

Ecos da hipertensão: vivências de mulheres negras¹

Adriana Soares Sampaio

RESUMO

Este artigo focaliza vivências de mulheres negras acometidas de hipertensão, principal fator de risco e de morbimortalidade das doenças cardiovasculares e de grande incidência na população negra, mas pouco estudada. Apoiado nos conceitos de “humilhação social” e de “situação conflitual traumatizante”, o estudo evidencia a trança perversa de vulnerabilidades em que as portadoras dessa patologia estão enredadas.

PALAVRAS-CHAVE

HIPERTENSÃO – RAÇA – GÊNERO – VULNERABILIDADE

INTRODUÇÃO

Este estudo buscou apreender vivências de mulheres negras² com hipertensão. O interesse por esse foco de investigação surgiu de questionamentos

¹ Este artigo focaliza um dos aspectos abordados em minha dissertação de mestrado (Sampaio, 2009).

² Adoto o termo negro para me referir ao conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas.

a partir de minha prática clínica em consultório particular no atendimento psicológico a pacientes de baixa renda, majoritariamente mulheres negras. A busca dessas pacientes por atendimento decorria, na maioria das vezes, de indicação médica e estava relacionada a questões que denominamos transtornos psicossomáticos. O que mais chamava a atenção era o fato de uma única pessoa apresentar vários quadros patológicos associados, como hipertensão, diabetes e miomatose, entre outros, sendo, entretanto, a hipertensão recorrente em todos os casos atendidos.

A decisão por focalizar a hipertensão neste estudo decorreu, também, do fato de ela ser uma das doenças crônicas de maior incidência no mundo contemporâneo (Brasil, 2006), bem como por sua prevalência ser maior na população negra (Brasil, 2001).

Com efeito, a hipertensão arterial é a mais frequente das doenças cardiovasculares, considerada o principal fator de risco e de significativa representatividade na morbimortalidade de doenças do aparelho circulatório (Brasil, 2006). Segundo dados de 2007, o número de óbitos decorrentes dessa patologia cresceu mais entre os pretos e pardos do que entre os brancos (Paixão; Carvalho, 2008), o que representa um risco de três a cinco vezes maior para esse grupo, sendo essa discrepância mais evidente nas mulheres negras (Nagib; Oliveira, 1999).

QUESTÕES TEÓRICAS

Para compreender vivências de mulheres negras com hipertensão, foi necessário considerar a sua condição de negra, em sua maioria pobres, vítimas de várias adversidades, entre elas, a ideologia racista, condição bastante diferente da dos portadores de distúrbios psicossomáticos descritos nos livros clássicos (Alexander, 1939; Marty, 1993; Paiva, 1994; Campos, 1992; Chiozza, 1998).

Não seria possível desconsiderar que o processo saúde-doença está imbricado às desigualdades e às injustiças decorrentes das relações sociais, abrangendo as raciais e as de gênero (Minayo, 1992), perspectiva que inclui a patologia em um processo de multideterminações,³

³ O termo é utilizado para expressar a complexidade do ser humano, que se baseia na compreensão da gênese social do individual em que “a singularidade se constrói na universalidade e, ao mesmo

retirando-a da dualidade de causa e efeito. Com isso, consideramos que o envolvimento dos indivíduos em seu contexto sócio-histórico, inclusive sua cultura, influencia significativamente a forma pela qual se percebem, como são vistos pelos outros, desde sua situação socioeconômica, passando por seus hábitos alimentares e, conseqüentemente, pelo modo de nascer, viver e morrer.

Por isso, recorreremos a Podkameni e Guimarães (2004) que, baseados na teoria de Donald Woods Winnicott,⁴ apontam para o fato de que a criança negra, ao ampliar suas relações para além do contexto familiar, fica exposta a uma situação de vulnerabilidade subjetiva,⁵ que se mantém na vida adulta, em razão da não identificação do ambiente cultural brasileiro com as necessidades da pessoa negra, pois este:

[...] ao impor situações como o racismo, preconceito e a discriminação à população de descendência negra, provoca vividos afetivos adversos, que, por se processarem no interior dos indivíduos, correm o risco de perderem a sua visibilidade, porque não são observáveis concretamente. (Podkameni; Guimarães, 2004, p. 123)

Trata-se de uma “situação conflitual traumatizante” (Guimarães; Podkameni, 2008), na qual ocorre construção cumulativa da negação de si mesmo, no lugar de uma afirmação fidedigna e autêntica, fato que impede a utilização natural e efetiva do processo de simbolização e do real potencial criativo. Essa situação é traumatizante, pois ultrapassa o potencial criativo que nasce da relação inicial com o ambiente familiar,⁶ uma vez que será reatualizada de forma constante e cumulativa a cada vivência de racismo e discriminação, dificultando o enriquecimento que deveria ocorrer no contato com o ambiente mais amplo e culturalmente

tempo e do mesmo modo [...], a universalidade se concretiza na singularidade, tendo a particularidade como mediação” (Oliveira apud Aguiar; Ozella, 2006, p. 3).

⁴ Teórico que enfatiza a importância do meio ambiente para o desenvolvimento dos seres humanos, inicialmente representado pelo grupo familiar, e, posteriormente, enriquecido pela sociocultura.

⁵ O conceito “situação de vulnerabilidade subjetiva” tem como interesse evidenciar algo que não é estrutural, mas uma “situação” que se instaura com base nas contradições subjetivas vivenciadas pelas pessoas negras em razão do racismo, da intolerância racial e do preconceito, ou seja, pela não aceitação de suas características, de seu fenótipo.

⁶ Apesar de estar inserido nesse processo ideológico, o núcleo familiar consegue oferecer um meio ambiente “bom o bastante” para o desenvolvimento do potencial criativo do bebê, pois funcionará como um escudo protetor que filtrará os estímulos, não permitindo que o bebê seja envolvido pelo que esse núcleo familiar considerar “demais”, seja o frio, o calor, a fome e, até mesmo, os excessos da discriminação racial.

diverso. Segundo esses estudiosos, os elementos construtores da “situação conflitual traumatizante” são as estruturas político-ideológicas e socioeconômicas de poder construídas ao longo da história e que estão presentes na vivência cotidiana da população negra. Essas vivências podem ser exemplificadas com o travamento das portas nos bancos, e/ou a invisibilidade das reais necessidades do indivíduo, segundo uma crença de que essas pessoas são mais fortes e resistentes, razão pela qual podem sentir mais dor (supondo necessitar de menos anestesia e cuidados), trabalhar mais e em serviços mais árduos etc.

Tal estado conflitual abala a possibilidade de os negros exercerem plenamente o seu real potencial criativo – potencial denominado por Winnicott (1975) de espaço potencial –, o qual, segundo Guimarães (1998, p. 18), é o responsável pela “mediação entre aquilo que o indivíduo necessita, deseja, e aquilo que pode obter em função das possibilidades e limites que a vida e a cultura apresentam”.

Essa “situação conflitual traumatizante” é retroalimentada pelo processo de “humilhação social” (Gonçalves Filho, 1998), ou seja, uma exposição crônica à desigualdade política e à exclusão recorrente, que retira a possibilidade de cidadania dos sujeitos, invisibilizando e banalizando as suas reais necessidades:

[...] a humilhação social conhece, em seu mecanismo, determinações econômicas e inconscientes. Deveremos propô-la como uma modalidade de angústia disparada pelo enigma da desigualdade de classes [...] o humilhado atravessa uma situação de impedimento para sua humanidade, uma situação reconhecível nele mesmo – em seu corpo e gestos, em sua imaginação e em sua voz – e também reconhecível em seu mundo – em seu trabalho e em seu bairro. (Gonçalves Filho, 1998, p. 13)

Neste artigo, a vivência de mulheres negras hipertensas foi compreendida tendo em vista a “situação conflitual traumatizante”, onipresente em suas vidas e constantemente retroalimentada pelo processo de “humilhação social”. Essa situação as torna de tal forma vulneráveis que nos pareceu adequado evocar como metáfora uma “trança perversa”⁷ (Sampaio, 2009) entre esses processos. O termo “trança” é bastante apropriado, porque estamos tratando de fenômenos advindos de um complexo e firme sistema de entrelaçamento entre situações contínuas

⁷ Expressão que cunhei na dissertação (Sampaio, 2009) visando a melhor compreender tais vivências.

e históricas de falta de atendimento às necessidades básicas dessa população, pelo não cumprimento real dos seus direitos humanos e civis. Além disso, cabe com justeza o adjetivo “perversa”, pois a falta de atendimento é historicamente banalizada, silenciada e tornada natural, com impactos deletérios nessa população, resultando, por conseguinte, em uma cadeia de vulnerabilidades:

- social, em razão da inserção desqualificada e desvalorizada na sociedade;
- programática, em decorrência da falta de atendimento às necessidades específicas nos programas de assistência, promoção da saúde e prevenção de doenças que são oferecidos pelo Estado;
- individual, no que diz respeito às dificuldades na integração com o meio, o que pode resultar em comportamentos inadequados, doenças psíquicas, psicossociais e físicas (Ayres et al. 1998);
- subjetiva, que se origina da exposição do indivíduo negro a meio ambiente adverso e racista (Guimarães, 2001);
- psicossomática, proveniente das tensões excessivas e cumulativas, causadas pela vivência em espaço social racista, que não puderam se dissipar em virtude dos problemas que provocaram no amadurecimento e no enriquecimento do espaço potencial, o que, consequentemente, dificulta a elaboração das excitações sentidas, sendo essas tensões descarregadas ou escoadas de forma patológica nos aparelhos somáticos (Podkameni; Guimarães, 2004).

METODOLOGIA

Em decorrência da complexidade do tema, optamos por realizar uma pesquisa qualitativa. Privilegiamos esse método por acreditarmos que ele representa um processo permanente, durante o qual as decisões e opções metodológicas se redefinem constantemente, enriquecendo e guiando os diferentes momentos da pesquisa e determinando a necessidade ou não de se inserirem novos instrumentos e fases nesse processo (Rey, 2005).

Na ocasião da escolha dos sujeitos da pesquisa, acreditamos que o melhor caminho seria o da indicação; por isso, solicitamos o auxílio a uma organização não governamental – ONG – de mulheres negras

da cidade do Rio de Janeiro, a Crioula, e de pessoas do círculo de conhecimento particular,⁸ para localizar as que se enquadrassem no perfil requerido pela investigação, ou seja: autodeclararem-se pretas ou pardas; sofrerem de hipertensão; e estarem dentro da faixa etária escolhida.

Correspondendo a esses critérios de escolha, foram localizadas e entrevistadas 15 mulheres negras, na faixa etária entre 23 e 45 anos.⁹

Resultados: os primeiros ecos

Apesar de a pesquisa ter privilegiado a metodologia qualitativa na análise das entrevistas, pareceu-nos oportuno sumarizar, no quadro das idades das entrevistadas e no gráfico de informações seletas, dados agregados sobre a hipertensão arterial (HAE) referentes às 15 entrevistadas.

Quadro de informações seletas, sobre a hipertensão arterial essencial (HAE), referentes às entrevistadas

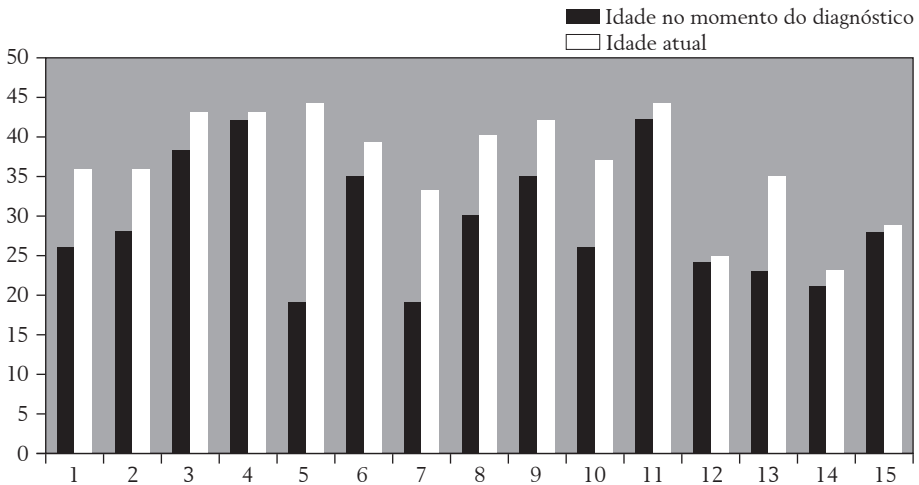
	Números absolutos	%
Nível da HAE (total 15)		
• Severa	9	60
• Moderada	3	20
• Leve	2	13
• Não sabe	1	7
Problemas decorrentes da HAE (total 15)		
• Nunca teve problemas	8	54
• “Quase enfartou”	5	33
• Já teve problemas (AVC)	2	13
Acompanhamento médico e uso de medicação (total 15)		
• Acompanhamento e uso regular	11	73
• Só quando passa mal	4	27
Início do acompanhamento médico e uso de medicamento (total 11)		
• Após situação de crise	8	73
• Antes da situação de crise	3	27

⁸ O contato com as pessoas da amostra só foi realizado após a devida autorização do Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Em acordo com preceitos éticos que orientaram a pesquisa, os nomes das entrevistadas são fictícios, assegurando-lhes o anonimato. Atualmente estamos trabalhando na construção da devolutiva para as mulheres que participaram da pesquisa, pois pensamos que essa ação também se caracteriza como um componente de ética.

⁹ É importante destacar que inicialmente a pesquisa seria realizada com mulheres negras que estivessem na faixa etária de 30 a 45 anos, por ser essa a faixa considerada de risco para tal população (Nagib; Oliveira, 1999; Mion et al., 2004; Finato; Nakazone; França, 2005; Paixão et al., 2005; Santos; Guimarães; Araújo, 2007). No entanto, ao entrarmos em contato com as mulheres indicadas, deparamo-nos com um número significativo de mulheres mais jovens, o que nos levou a retificar o recorte etário, que passou a ser de 23 a 45 anos, indicando uma precocidade da incidência desse agravio à saúde.

O gráfico a seguir, referente às idades das entrevistadas nos momentos das entrevistas e do diagnóstico, complementa as informações.

Gráfico das idades das entrevistadas nos momentos de entrevista e diagnóstico



As informações transcritas no quadro e no gráfico permitem apreender tendência bastante crítica quanto à incidência e repercussão da HAE nesse grupo de 15 mulheres negras que entrevistamos: 80% delas declararam que a HAE que as acomete se situa entre os níveis moderado (20%) e severo (60%); 43% das entrevistadas declararam já ter enfrentado problemas graves decorrentes da HAE, seja acidente vascular cerebral – AVC (13%), ou quase infarto (33%). Além disso, conforme o gráfico, para seis (40%) das 15 entrevistadas, o diagnóstico de HAE foi realizado quando tinham entre 19 e 30 anos e para sete (46%) delas, tal diagnóstico ocorreu há mais de dez anos. Tais informações denotam tanto a precocidade de diagnóstico da HAE, quanto, o que pode lhe ser complementar, o longo convívio com a doença, questão que será aprofundada ao longo da análise das entrevistas.

Por outro lado, entre as 15 entrevistadas, uma larga maioria (73%) informa submeter-se a acompanhamento médico e uso de medicamentos de modo regular. Entre essas 11 mulheres, porém, que consultam o médico e usam medicamento regularmente, oito delas só iniciaram tais precauções após uma situação de crise. Ou seja, mesmo sabendo que eram hipertensas, só procuraram cuidado efetivo no momento em que sofreram uma crise hipertensiva que poderia ter graves consequências: um “quase” infarto e/ou AVC e a perda do bebê quando grávidas.

ECOS DA HIPERTENSÃO NO COTIDIANO DE MULHERES NEGRAS

Como vimos, a maioria das mulheres que participou da pesquisa iniciou o processo hipertensivo ainda muito jovem e sofreu com a recorrência dos aumentos drásticos de pressão que, por sua vez, tinham, como consequência, fraqueza, cansaço e falta de ânimo. Como relata Zezé (preta, 29 anos):

“Tudo é cansativo, fico cansada, entendeu? Eu vou daqui ali, daqui a pouco, eu já estou com as pernas doendo. Então, realmente, eu tenho problema de pressão, não é sempre, mas eu tenho e começou mesmo nova, bem dizer com 28 anos”.

O depoimento a seguir relata um cotidiano regrado por um quadro hipertensivo que impõe sérias restrições a uma mulher de apenas 35 anos, como, por exemplo, a impossibilidade de sair sozinha:

[...] o médico constatou que realmente eu tinha pressão, eu era hipertensa mesmo, que tinha que viver à base de remédio, porque a minha era daquelas que, a qualquer momento... Eu não posso sair com criança sozinha, eu não posso andar sozinha, porque ela, a qualquer momento... eu posso *infartar* na rua, porque ela é daquelas que não *avisa* quando *tá* alta, quando ela vai avisar eu já *tô* mesmo [...]. (Beatriz, preta, 35 anos)

Além da perda de independência e da capacidade laboral, o risco está sempre rondando a vida – o de vir a falecer a qualquer momento –, como veremos abaixo:

Eu *tava* com muita dor no peito, aí eu sempre tive, mas assim dava e passava, mas dessa vez foi dando, foi dando, e eu falando com ele [com o marido] que eu *tava* com muita dor, que eu não *tava* aguentando. Aí ele mandava eu tomar banho, eu ia lá, tomava banho e a dor não passava, aí ele mandava eu deitar, aí eu *deitava* e nada... aí eu falei com ele: “É melhor você ir ao médico comigo, porque eu não *tô* bem mesmo, não, hein, não *tá* passando a dor”. Já era quase uma hora da manhã, meu irmão pegou o carro e me colocou dentro e fomos. Eu fui gritando no caminho inteiro que eu *tava* morrendo, que eu não *tava* aguentando, que cada sacudida do carro parecia que eu ia dar um treco... Fomos pro Souza Aguiar, chegou lá o médico falou assim: “Menina, a sua pressão *tá* muito alta, *tá* 25/14, você *tá* *infartando*”. (Beatriz, preta, 35 anos)

É eu fico, aí eu não... eu também não quero ficar tão coisa assim, com medo também, *né* de sumir e graças a Deus é o que eu tava falando, eu descobri que ela está voltando ao normal dela, *né*? Eu acho que fica sempre preocupada *né*, se ela *tá* alta se não está, ou não sei assim em matéria de... sei lá, eu acho que você fica preocupada, e preocupada não é dizer que você está sempre aí, aí, mas preocupada se esta pressão *tá* boa, não *tá*, [...]quem tem (pressão alta), quem vive de remédio tudo, realmente, aí você escuta um caso: “Ah, fulano passou mal, a pressão *tava* alta”, aí você já fica pensando: “Caramba, eu também tenho a minha alta, como será que está?”. Obviamente, você fica assim *meia*, *meia*, preocupada, *né*? (Anastácia, parda, 42 anos)

É importante destacar que o medo da morte é real. É o medo de “sumir”, e a preocupação que é reatualizada com o recebimento de notícias desagradáveis a respeito do estado de saúde de outras pessoas também hipertensas, como fala Anastácia. Imaginemos, além disso, a situação por que passou Beatriz, que contou ainda com um potencializador de risco: a gravidez de oito meses. A vivência dessa situação faz com que a família de Beatriz e seu marido fiquem, como ela diz, “muito no (seu) pé”. Para preservá-la, a família chega a filtrar as notícias negativas. Apesar de reconhecer que é bom ser cuidada, se aborrece com a preocupação e com o controle excessivos. Ela sente sua autonomia cerceada em razão das alterações provocadas pela patologia, pois, embora jovem, experimenta várias limitações. Por isso, vê o cuidado como algo “chato” e não percebe o receio dos seus familiares de que alguma coisa ruim possa lhe acontecer.

É importante destacar que o medo dessas mulheres é agravado nos casos em que um de seus familiares morreu em decorrência da hipertensão ou que ficou com sequelas sérias:

Tem a minha mãe. Minha mãe tem hipertensão há muitos anos, minha avó morreu de hipertensão, minhas tias também, uma até no parto deu eclampse, a pressão subiu muito [...] E tem essa prima que a mãe dela morreu no eclampse, a minha mãe *cria ela* desde quando ela nasceu [...] Minha mãe faz, ela toma remédio controlado, se ela não tomar, o dia que ela não tomar, ela passa mal, ela sente muita dor, ela começa a ficar dormente, assim ela fica muito mal mesmo. (Xica, parda, 23 anos)

O que me preocupa nessas crises é que o meu médico me explicou que cada vez que a pressão sobe, é que o sangue bate com força na parede sanguínea, então essa incidência dessa alteração, ela pode produzir, ao

longo do tempo, doença cardíaca, então assim, isso me preocupa, toda vez que eu tenho picos hipertensivos, eu fico preocupada com o amanhã [...] a minha irmã é hipertensa, ela tem 36 e perdeu um neném com cinco meses de gestação, porque a pressão dela ia a 24/12, 25. A minha irmã já teve a pressão a 27, não morreu porque Deus não quis, estresse puro, um casamento tumultuado, aí que tem os fatores sociais, um casamento muito, supertumultuado, e isso fez com que ela perdesse a criança, porque secou todo o líquido amniótico por conta da pressão alta, então quer dizer que a história da nossa família é bem severa, tias e irmãs da minha mãe [...] (Ana, preta, 45 anos)

Tive com 30 anos. Todos da minha família passam por esse processo, a minha irmã teve com 18 [...] porque eu, graças a Deus, não fiquei com sequela, mas a minha irmã ficou, ela ficou com uma perna mais curta do que a outra. Eu fiz sessão de fisioterapia, porque eu perdi todo o movimento do lado direito [...] A minha irmã já não, ela fez a fisioterapia, mas ela ficou com uma perna mais curta do que a outra. [...] Meu pai teve dois e já teve um infarto, mas eles abusam. Minha mãe não, minha mãe foi de aborrecimento... aí ela se perdeu, ficou com sequela e eu, graças a Deus, não; com 30 anos, fiz 10 sessões e pra mim funcionou... eu não abuso, não posso, não posso. (Lélia, preta, 33 anos)

Os relatos revelam uma vivência de agruras, que potencializa a rede da multideterminação da hipertensão e pode levá-las a “se perderem”, como ocorreu com a mãe de Lélia. A falta de cuidados adequados chama a atenção no caso de Xica e de algumas dessas mulheres, pois percebemos que se tivessem recebido atendimento e acompanhamento apropriados desde as primeiras manifestações da hipertensão e não só no momento de crise (como ocorreu para oito delas), poderiam ter prevenido possíveis sequelas oriundas do quadro patológico, ter evitado o aumento dos níveis pressóricos a escores tão altos e também infortúnios como o exemplo do falecimento por eclâmpse da tia de Xica.

Por isso, quando Lélia conta o caso de toda a sua família nuclear, ressaltando que a mãe “se perdeu” por causa de aborrecimentos, assim como verificamos com a irmã de Ana, deixa entrever a realidade sorrateira que ronda a sua vida e a vida dessas mulheres em que a morte está presente como uma espécie de filme de terror. No entanto, apesar desse sentimento relatado, percebemos uma espécie de banalização com o cuidado da sua patologia.

Já fiquei com a boca dormente, eu *tava* aqui uma vez e *tava* passando muito mal, com a boca dormente, a língua assim... sabe, a cabeça doendo, mas muito pesada na nuca, eu tava me sentindo muito dormente [...] Nesse dia? Eu fui para casa deitar [riso] [...] Tudo eu sou assim – “ah, depois eu vou” –, sabe aquele medo de ir ao médico? Sei lá, médico, quando consulta, sempre acha alguma coisa, *né*? Então, preferível não tratar. Aí sabe aquilo – “amanhã eu vou, amanhã eu vou e nunca vai” –, eu sou assim... Aí ele me falou que eu tinha hipertensão, eu levei um susto, apesar que eu sabia que poderia acontecer com a pressão alta ou com o diabetes, porque tem gente na minha família diabético, então eu já imaginaria que algum dia eu poderia ter um dos dois, não foi um choque, porque eu já podia imaginar que eu poderia ter. (Xica, parda, 23 anos)

Aí eu fui deixando, fui deixando, fui deixando, até eu ter uma crise *braba* mesmo de parar no hospital e ter que tomar uma injeção na veia. Minha vista escureceu, eu fiquei toda [...] Porque, *tipo assim*, eu, como eu *te* falei, eu não tomava, eu ficava assim, tomava um medicamento, tomava outro, tomava hoje e não tomava amanhã, mas aí como eu já tinha o nome do medicamento, quando eu sentia que tava com a pressão alta, aí eu ia lá e tomava o medicamento. (Conceição, parda, 44 anos)

A transmissão transgeracional de experiências relacionadas ao racismo pode acarretar bloqueio do potencial criativo de mulheres negras, inclusive de jovens, como apreendemos a partir do relato de Xica.

O relato de Xica, que tem apenas 23 anos de idade, anuncia uma espécie de “predestinação” à desgraça, ao insucesso, como diz ao receber o diagnóstico: “...sabia que poderia acontecer com a pressão alta ou com o diabetes... não foi um choque, porque eu já podia imaginar que eu poderia ter”. A afirmação expressa uma realidade que corrobora uma vivência conhecida por sua geração e por gerações anteriores. Por isso, mesmo sabendo do risco que corre, ela age não valorizando a importância do autocuidado. É importante ressaltar que o comportamento de Conceição é muito semelhante, pois a mesma só compreende a importância do tratamento quando tem uma “crise *braba*”.

Quando Xica ri do fato de ter ido para casa logo após ter passado mal, banaliza seus medos, suas dores e a importância de sua vida. O medo de ir ao médico sugere uma atitude negativa quando se trata do cuidado à saúde e reitera o que está no imaginário popular, isto é, que o médico não faz diagnóstico, e sim “coloca a doença no paciente”, uma vez que

“médico quando consulta sempre acha alguma coisa, *né?*”. Esse medo, somado à crença de que é melhor não se tratar, retrata desesperança, falta de confiança, reforçadas pela vulnerabilidade do Sistema Único de Saúde – SUS, que não possui serviços de atenção suficientes para o atendimento dessa população “susdependente” (Pinheiro, 2008).

Acreditamos que essa lástima possa decorrer, como aponta Guimarães (2001), da vivência crônica e cumulativa de desigualdade, discriminação, instabilidade e do desligamento do próprio corpo, em uma sociedade que expõe mulheres e homens negros a carências contínuas e a conflitos subjetivos que podem dificultar o exercício dos seus reais potenciais criativos, por provocar um esgarçamento no campo imaginário, no espaço potencial.

É lícito supor, nesse caso, que a vivência de submissão advinda do processo histórico-social de dominação que penetra a imaginação, os sentimentos, a possibilidade de exercer o real potencial criativo seria propulsora de sentimentos de desilusão e de desencanto em relação à crença na construção de um mundo melhor e também em relação ao cuidado consigo mesmo e às vezes com o coletivo (Guimarães, 2001). Crescem, portanto, os sentimentos de banalização e de naturalização de suas dores físicas, psíquicas, de seus sofrimentos e até mesmo da morte. Contudo, vale destacar que, apesar dessa possível desilusão, percebemos em alguns relatos uma grande preocupação dessas mulheres com o cuidado de seus filhos. Alguns exemplos:

[...] é mais um... não é dizer que filho atrapalha, mas é mais uma coisa séria, *né?* Mais um problema e a gente com dificuldade da vida, porque o filho a gente tem que sustentar, tem que dar estudo, educação, então nós não só vemos pelo lado do bom, tem também que ver pelo lado do sustento, pra não ser uma criança abandonada, jogada por aí, mais tarde também ser o que não presta [...] (Zezé, preta, 29 anos)

Eu acho que assim, o quarto filho, *né?* E o meu corre-corre diário, porque eu acordo cedo [...] estar construindo família, a gente sabe que filho dá trabalho? Dá. Então, tudo na vida é uma opção, se não queria por que não evitou, por que não cuidou? Ah... é difícil? É. Ah, mas você tem quatro filhos, tal. Participa de palestra, foi bem orientada e por que aconteceu? Aconteceu. Entendeu? [...] não vou dizer que em momento nenhum eu falei: “Ah, eu não quero não sei o quê”. Eu falei que não queria, mas o

meu marido é do contra e também eu acho que quem procura acha, e se você acha, você tem que aceitar, *né*? Eu acho que é mais ou menos por aí. [...] porque na verdade eu queria ter um só. Pra mim... não vou dizer gozando melhor da vida, mas, sim, pra *mim* ter terminado os meus estudos, e *tá* trabalhando e hoje em dia é completamente diferente, por quê? Porque aquilo que eu podia comprar de R\$50,00 hoje em dia eu tenho que comprar de R\$ 15,00 pra poder dar para os quatro, e isso faz uma grande diferença[...] Porque eu tenho a vida muito corrida, por conta deles, porque, pelos meus filhos, eu sou capaz de qualquer coisa[...] (Mariana, preta, 27 anos)

O fato de cuidar de si não ser devidamente valorizado para algumas dessas mulheres, como se depreende de vários relatos, não impede que elas cuidem dos filhos. A preocupação com a questão financeira remete a não deixar o filho “ser o que não presta” e, por isso, ser “capaz de qualquer coisa” por eles. Para Guimarães e Podkameni (2008), essas mulheres são responsáveis pela transmissão transgeracional do importante legado que oferecem à população negra: a força de viver e de continuar vivendo, mesmo diante de tantas desigualdades, discriminações e dificuldades.

Alguns dos relatos acima sustentam essa interpretação, pois os questionamentos de Mariana em ter ou não mais filhos e da sua escolha inicial por apenas um, assim como o de Xica ao dizer “mais um filho, mais um problema”, podem ser compreendidos como expressão da dificuldade em oferecer o melhor para uma criança nas condições presentes. No entanto, guardadas as dificuldades, o que prevalece é o desejo de garantir o melhor dentro daquilo que é possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os relatos levam a supor que essas mulheres – apesar de viverem em um contexto histórico-social que sempre solicitou o seu trabalho, a sua resistência e a sua força para a manutenção de um grupo (por causa do extermínio secular dos homens negros) –, que conseguem manter seus lares, muitas vezes sozinhas, e ainda se responsabilizar pelo alheio, são as mesmas que, ao sentirem algo estranho, não valorizam os próprios sentimentos e as próprias percepções, ou seja, não têm a possibilidade

de considerá-los, porque vivenciam o paradoxo de ter de encontrar forças para cuidar dos seus e não abrir, internamente, espaço para cuidar adequadamente de si mesmas.

A força para cuidar dos outros provavelmente vem do que Guimarães e Podkameni (2008, p. 127) chamam de “teimosa de insistência”, um sentimento resistente que, como afirmam os autores, é “teimosia de ter o direito de ser, que constitui o cerne da resiliência negra, dinamismo aglutinador e propulsor de sua identidade”. Podemos pensar, portanto, nessa teimosia como uma capacidade desenvolvida por essas mulheres, dentre inúmeras outras necessárias à manutenção da espécie, perante a dominação a que foram submetidas durante séculos.

Acreditamos que essas nossas reflexões poderão suscitar uma práxis efetiva no intuito de possibilitar alguma mudança nessa realidade que parece ser imutável, uma vez que essas mulheres detêm uma potência expressada na capacidade de cuidar dos outros, da família, tornando possível a continuação de um povo, o qual persiste apesar das agruras. Essa potência deve ser valorizada e incentivada para o seu autocuidado, conscientizando o quanto o mesmo é importante para si e para a prole.

Deve-se, portanto, identificar e valorizar suas manifestações corporais, sejam estas relacionadas ou não à hipertensão, priorizando a importância do autoconhecimento das sensações, que são, por vezes, banalizadas, a fim de transformá-las em sensações integradas, possibilitadoras de autocuidado, o que poderá permitir uma nova forma de cuidarem de si mesmas e dos entes queridos.

Outra providência pertinente seria a realização de campanhas governamentais que desenvolvam de modo satisfatório um monitoramento da pressão arterial das mulheres negras e uma conscientização dos reais riscos da hipertensão, clarificando-lhes o significado, em particular, no período gestacional. As gestantes negras hipertensas devem ser especialmente monitoradas, a fim de garantir a equidade e qualidade no atendimento e evitar os altos índices de mortalidade fetal e materna.

Para finalizar, entendemos que essas ações devem ser acompanhadas por uma organização efetiva dessas mulheres, que lhes possibilite reivindicar melhores condições de saúde e, desse modo, exercer um profícuo controle social.



Adriana Soares Sampaio

Natural da cidade do Rio de Janeiro-RJ. Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ – e Mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Programa Psicossomática e Psicologia Hospitalar. Sua dissertação, *Ecos da hipertensão: a vivência de mulheres negras no Rio de Janeiro*, foi orientada pela Professora Doutora Edna Maria Severino Peters Kahhale do Departamento de Psicologia Clínica da PUC-SP. Atualmente é psicóloga do Instituto de Psicossomática Psicanalítica Oriaperê. Atua na área de População Negra e Saúde Mental. Ex-bolsista IFP, turma 2007. E-mail: asoaressampaio@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, W. M. J.; OZELLA, S. Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos. *Psicologia Ciência e Profissão*, v. 26, n. 2, p. 1-23, 2006.
- ALEXANDER, F. Fatores Emocionais nos Distúrbios Cardiovasculares. In: _____. *Medicina Psicossomática*. Artes Médicas: Porto Alegre, [1939](1989). p. 111-31.
- AYRES, J. R. C. M. et al. Vulnerabilidade e prevenção em tempos de AIDS. In: BARBOSA, R.; PARKER, R. (Orgs.). *Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder*. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 49-72.
- BARBOSA, M. I. S. *Racismo e saúde*. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado) – Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo.
- BRASIL. Secretaria de Políticas de Saúde. *Manual de doenças mais importantes, por razões étnicas, na população brasileira afrodescendente*. Brasília, 2001. (Série A. Normas e Manuais Técnicos, n. 123).
- _____. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Hipertensão arterial sistêmica para o Sistema Único de Saúde*. Brasília, 2006. (Série A. Normas e Manuais Técnicos. Cadernos de Atenção Básica, 16).
- _____. Secretaria de Vigilância em Saúde. *Saúde Brasil 2007: uma análise da situação de saúde. Perfil de mortalidade do brasileiro*. Brasília, 2007.
- CAMPOS, E. P. Aspectos psicossomáticos em cardiologia. In: MELLO FILHO, J. (Org.). *Psicossomática hoje*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992, p. 234-51.
- CHIOZZA, L. A. O Significado inconsciente da hipertensão arterial. In: CHIOZZA, L. A. (Org.). *Os Sentimentos ocultos em: hipertensão essencial, transtornos renais, litíase urinária, hipertrofia da próstata, varizes hemorroidais, esclerose e doenças autoimunes*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1998, p. 33-68.
- FINATO, V. M.; NAKAZONE, S.; FRANÇA, H. H. Aspectos típicos da cardiopatia isquêmica no sexo feminino. *Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba*, v. 7, n. 4, p. 6-9, 2005.
- GONÇALVES FILHO, J. M. Humilhação social: um problema político em psicologia. *Psicologia USP*, v. 9, n. 2, p. 11-67, 1998.

- GUIMARÃES, M. A. C. A Área de ilusão e a subjetividade afrodescendente do Brasil. *Boletim Arayê*, n. esp., p. 17-22, 1998.
- _____. *A Rede de sustentação: um modelo winnicottiano de intervenção na saúde coletiva*. Rio de Janeiro, 2001. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ.
- GUIMARÃES, M. A. C.; PODKAMENI, A. A Rede de sustentação coletiva, espaço potencial e resgate identitário: projeto mãe-criadeira. *Revista Saúde e Sociedade*, v. 17, n. 1, p. 117-30, 2008.
- MARTY, P. *A Psicossomática do adulto*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- MINAYO, M. C. S. *O Desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, Rio de Janeiro: Abrasco, 1992.
- MION, D. et al. Hypertension in employees of a university general hospital. *Revista do Hospital das Clínicas: Faculdade de Medicina*, v. 59, n. 6, p. 329-36, 2004.
- NAGIB, E.; OLIVEIRA, C. C. Doença coronária em situações especiais. *Revista SOCERJ*, v. 12, n. 4, p. 43-8, 1999.
- PAIVA, L. M. Neuroses Cardiovasculares. In: MILLER DE PAIVA, L. (Org.). *Medicina Psicossomática*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994, p. 563-94.
- PAIXÃO, M.; CARVALHO, L. M. (Orgs.). *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2007-2008*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- PAIXÃO, M. et al. Contando vencidos: diferenciais de esperança de vida perdidos segundo os grupos de raça/cor e sexo. In: LOPES, F. (Org.). *Saúde da população negra no Brasil: contribuição para a promoção da equidade*. Brasília: FUNASA, 2005, p. 49-190.
- PINHEIRO, L. et al. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. 3. ed. Brasília: Ipea/SPM/UNIFEM, 2008.
- PODKAMENI, A.; GUIMARÃES, M. A. C. Brasil, pátria-mãe gentil? *Kizumba*, n. 3, p. 4-5, 1999.
- _____. Afrodescendência, família e prevenção. In: MELLO FILHO, J.; BURD, M. (Orgs.). *Doença e família*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, p. 123-39.
- REY, F. G. *Pesquisa qualitativa e subjetividade: os processos de construção da informação*. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2005.
- SAMPAIO, A. S. *Ecos da hipertensão: a vivência de mulheres negras no Rio de Janeiro*. São Paulo, 2009. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP.
- SANTOS, S. M.; GUIMARÃES, M. J. B.; ARAÚJO, T. V. B. Desigualdades raciais na mortalidade de mulheres adultas no Recife: 2001 a 2003. *Revista Saúde e Sociedade*, v. 16, n. 2, p. 87-102, 2007.
- WINNICOTT, D. W. *O Brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

Discursos de juízes sobre cotas raciais na Bahia¹

Ilzver de Matos Oliveira

RESUMO

Este artigo relata a investigação sobre sentenças proferidas por magistrados da Justiça Federal do estado da Bahia sobre a implementação de políticas de ação afirmativa para a população negra na Universidade Federal da Bahia. O objetivo foi identificar concepções ideológicas em pronunciamento desses magistrados referentes ao tema. A Sociologia dos Tribunais e as questões postas pelo protagonismo judicial, pela crise do Direito e do Poder Judiciário, foram fontes importantes para o desenvolvimento da pesquisa. A análise do discurso foi o instrumento utilizado no exame das sentenças. Os resultados apontaram para a persistência de concepções tradicionais do Direito situadas ainda no Período Pré-Colonial, ao lado de tendências, ainda pouco expressivas, de um discurso pós-colonial.

PALAVRAS-CHAVE

JUDICIÁRIO – DISCURSO – AÇÕES AFIRMATIVAS – POPULAÇÃO NEGRA

¹ Este artigo resume alguns aspectos abordados em minha dissertação de mestrado (Oliveira, 2008).

INTRODUÇÃO

Inserida no campo da Sociologia dos Tribunais, mais especificamente no tema² da administração da justiça como instituição política e profissional,³ esta pesquisa buscou analisar uma forma específica de contencioso interesse público atual no Judiciário brasileiro – as ações judiciais contra políticas de ações afirmativas para negros nas universidades, mais especificamente contra uma de suas estratégias: as cotas. O objetivo central foi identificar, por meio da Análise do Discurso,⁴ concepções ideológicas subjacentes a sentenças proferidas por magistrados da Justiça Federal da Bahia sobre a implementação de políticas de ação afirmativa para a população negra na Universidade Federal da Bahia – UFBA –, entre 2005 e 2006, período em que essa questão causou muita polêmica no estado.

Com este enquadramento, a pesquisa inovou em dois aspectos: primeiro, porque se trata de um dos primeiros estudos de Sociologia dos Tribunais realizados na Bahia que, fugindo dos tradicionais modelos estatísticos e quantitativos de investigação do perfil do Judiciário, busca analisar manifestações e percepções do Poder Judiciário sobre as consequências do racismo na sociedade baiana e suas formas de com-

² Para Santos (2005), são temas da Sociologia dos Tribunais: 1) o acesso à justiça; 2) a administração da justiça como instituição política e profissional; 3) os conflitos sociais e os mecanismos da sua resolução. Cremos que a separação entre esses temas não é muito nítida, havendo sempre pontos de contato entre eles, mas claramente existe uma predominância de alguma característica que permite e justifica a separação adotada.

³ Neste tema, conforme Santos (2005), estão incluídos os estudos sobre o comportamento decisional dos juízes e do impacto político e social dessas decisões, os trabalhos sobre ideologia da magistratura e suas interações com o poder político e com a sociedade, as investigações sobre os sistemas de formação e recrutamento dos magistrados e as pesquisas relativas à percepção dos cidadãos sobre o Direito, a Justiça, os tribunais e os juízes. São estudos que consideram os juízes e a Justiça como centro do foco analítico, demonstrando que suas decisões são influenciadas por origem de classe, pela formação profissional, pela idade e, sobretudo, pela ideologia política e social. Desvelam os mitos da neutralidade e do apoliticismo da função judicial, revelam seus aspectos territoriais, a percepção social sobre esta função e debatem as mudanças necessárias para seu melhor exercício na sociedade complexa e dinâmica.

⁴ A Análise do Discurso – AD – é uma prática do campo da Linguística e da Comunicação destinada a detectar construções ideológicas em um texto. É muito utilizada para textos da mídia e as ideologias que neles se encontram. A AD nos permite, assim, buscar os processos de produção do sentido e suas determinações histórico-sociais. Nessa pesquisa adotamos a concepção de ideologia da AD que, ligada, ao mesmo tempo, ao marxismo e à teoria lacaniana do inconsciente, define a ideologia como uma relação imaginária dos indivíduos com a sua existência, que se concretiza materialmente em aparelhos e práticas (Charaudeau, Maingueneau, 2006, p. 267).

bate, temática sobre a qual não há conhecimento expressivo no estado; segundo, porque utilizou a análise do discurso, instrumento metodológico pouco explorado nesta área do conhecimento, apesar das inúmeras contribuições a outros ramos da ciência.

Enfim, a pesquisa buscou monitorar o comportamento protagonístico⁵ do Judiciário diante da questão das ações afirmativas para a população negra, numa tentativa de identificar as características principais dessa nova atuação judicial em matéria racial. É nossa expectativa que, ao identificar as concepções ideológicas subjacentes às sentenças, possamos refletir, avaliar e intervir nas políticas de ação afirmativa no país.

PESQUISAS SOBRE SOCIOLOGIA DOS TRIBUNAIS

O surgimento da Sociologia dos Tribunais está diretamente associado às alterações da tradição intelectual normativista do Direito e do objeto de estudo da Sociologia Jurídica ocorridas entre o final da década de 1950 e início da década de 1960.

Para Boaventura de Sousa Santos (2005), essas alterações se devem a duas ordens de fatores: os teóricos e os sociais. Com relação aos fatores teóricos, Santos (2005) destaca três: o desenvolvimento da Sociologia das Organizações e seu interesse específico pela organização judiciária, particularmente pelos tribunais, o desenvolvimento da Ciência Política e seu interesse pelos tribunais como instâncias de decisão e de poder políticos e o desenvolvimento da Antropologia do Direito ou da Etnologia Jurídica.

⁵ Desde os finais dos anos 80 do século XX, assiste-se a uma expansão do Poder Judiciário, diferente de sua atuação em décadas anteriores, muito apagada, marginalizada e impotente em relação aos Poderes Executivo e Legislativo. É isso que tem sido chamado de comportamento protagonístico na Europa, América Latina e em alguns países africanos e asiáticos. O crescente protagonismo dos tribunais ou ativismo judicial, a visibilidade social e política dos tribunais, compreende tanto os seus êxitos como os seus fracassos. Por exemplo, nos países semiperiféricos, como o Brasil, mobilizados pelos meios de comunicação social e por organizações da sociedade civil, os tribunais adquiriram um maior ativismo relativamente à defesa dos direitos humanos, à proteção contra os danos causados por atores sociais poderosos, como nos casos de Direito do Consumidor e de proteção ambiental e na luta contra a corrupção política. Mas este poder e ativismo judicial suscitou expectativas relativamente aos tribunais que em grande parte foram frustradas, deixando evidente o seu fraco desempenho, fazendo surgir o apelo público para a realização de reformas, como meio de estancar a crise judicial.

Quanto aos fatores sociais, dois são distinguidos: as lutas protagonizadas pelos grupos sociais até então sem tradição histórica de ação coletiva de confrontação, como os negros, os estudantes, amplos setores da burguesia em busca de novos direitos como segurança social, habitação, educação, transportes, meio ambiente e qualidade de vida, movimentos sociais que, em conjugação com o movimento operário, procuraram consolidar os regimes democráticos saídos do Pós-Guerra; a eclosão, na década de 1960, da chamada “crise da administração da justiça”, diante da crescente demanda social por direitos e a dificuldade do Judiciário em lidar com tais demandas com base nos modelos teóricos, epistemológicos e analíticos, bem como nos esquemas cognitivos tradicionais.

Esses fatores, na visão de Santos (2005), estão na base da criação desse novo campo de estudos sociológicos que trata da administração da justiça, organização dos tribunais, formação e recrutamento dos magistrados, motivações das sentenças, ideologias políticas e profissionais dos vários setores da administração da justiça, custo da justiça, bloqueios dos processos e ritmo de seu andamento em suas várias fases.

Um dos seus principais teóricos, Santos (2005), estudando os temas pelos quais se preocupa a Sociologia dos Tribunais, divide-os em três grupos: o acesso à justiça, a administração da justiça como instituição política e organização profissional, dirigida à produção de serviços especializados, e a litigiosidade social e os mecanismos para a sua resolução disponíveis na sociedade.

Localizamos esta nossa pesquisa no segundo tema – administração da justiça como uma instância política – que, segundo Santos (2005), foi inicialmente pensada por cientistas políticos que viram nos tribunais um subsistema do sistema político global, por compartilharem a característica de processarem uma série de *inputs* externos constituídos por estímulos, pressões, exigências sociais e políticas e de, por mecanismos de conversão, produzirem *outputs*, que seriam as decisões, portadoras de um impacto social e político nos demais subsistemas.

Para o autor, essa concepção dos tribunais teve consequências importantes: situou os juízes no centro do campo analítico. Seus comportamentos, decisões e motivações passaram a ser vistos como variáveis dependentes de outras, tidas por independentes, como origem de classe, formação, idade, ideologia política e social. Por outro lado, desmentiu a ideia convencional da administração da justiça como uma função neutra.

No Brasil, os estudos parecem ter se iniciado nos anos 1960, com o trabalho pioneiro de Scheman (1966), conforme relatam Vianna e colaboradores (1997). Na sequência, esses últimos autores assinalam a pesquisa realizada pela Ordem dos Advogados do Brasil em 1997. Foram essas as duas primeiras importantes pesquisas sobre o perfil do magistrado brasileiro. Ambas as pesquisas tiveram pequena adesão dos juizes, posto que, na pesquisa de Scheman, dos 1.400 questionários enviados, apenas 94 foram respondidos. O quadro se repete na pesquisa da OAB que, dos 108 questionários enviados, recebeu apenas 37 respostas. A despeito desse fato, as duas pesquisas têm papel fundamental na história da construção e estruturação da Sociologia dos Tribunais no Brasil.

Atualmente, as pesquisas mais discutidas são as que foram encomendadas pela Associação dos Magistrados Brasileiros e realizadas por renomados cientistas sociais e seus respectivos centros de pesquisa, como o Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ – e o Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social – IDESP: a pesquisa envolvendo 20% dos magistrados de cinco estados e coordenada por Maria Tereza Sadek, em 1995; os trabalhos de Luiz Wernneck Vianna e colaboradores (1997); a pesquisa da Associação dos Magistrados Brasileiros – AMB (2005), que resultou em livro assinado por Sadek (2006). São pesquisas pioneiras, ambiciosas, abrangem grande número de investigados, amplo espectro regional e têm contribuído, de forma ímpar, para a construção da Sociologia dos Tribunais brasileira.

A pesquisa encomendada pela AMB (2005) abrangeu 30% dos juizes brasileiros e pôs em pauta variáveis atitudinais, ou seja, as que, por sua natureza, não estão imunes à conjuntura, às mudanças nas correntes doutrinárias dominantes e, principalmente, ao processo de socialização da carreira. Busca descrever, por meio de variáveis ordinais, a percepção dos juizes sobre determinados temas e analisar o padrão de correlação entre essas variáveis. Entre suas conclusões, destacamos os fortes sinais de abandono, por parte do Judiciário, do seu tradicional papel de instituição passiva. Além de declarar o direito, ou seja, reconhecer o direito e dizer a quem ele pertence, este Poder, ao menos de modo latente, se envolve com a realização da justiça; o Judiciário vivencia um processo de transformação no seu *corpus* e na sua função, inserindo-se no contexto da passagem do autoritarismo para a democracia política, passagem essa que exigiu da corporação, além da modernização necessária para atuar nesse novo quadro, a democratização das suas estruturas, ampliando

e agilizando as vias de acesso à justiça e, sobretudo, a conscientização de seus atores, os magistrados, sobre sua importância estratégica na construção de uma agenda democrática; o Judiciário apresenta-se como um *corpus* heterogêneo, tanto na sua composição social como nas suas atitudes, apresentando, todavia, alguns consensos, como a opinião fortemente majoritária sobre a não neutralidade na interpretação das sentenças. Pode-se afirmar, portanto, que o perfil atual da magistratura se mostra altamente compatível com as exigências de democratização do Judiciário e do acesso à justiça.

JUSTIFICATIVA E MÉTODO

Esta pesquisa, situada, portanto, no campo da Sociologia dos Tribunais, e atenta às mudanças observadas no estudo da AMB (2005), foi orientada pela seguinte questão: o magistrado da Justiça Federal baiana, no caso da implementação de ações afirmativas para a população negra, sentencia, ainda hoje, com base nas concepções ideológicas tradicionais do Direito?

O interesse (e justificativa) por esta questão decorre do alto grau de litigiosidade que envolveu a implementação de políticas de ações afirmativas no âmbito educacional, contestadas por cidadãos que recorreram ao Judiciário, a não aceitação e mesmo refutação da adoção do critério racial nessas ações, a composição da população baiana, predominantemente negra, a história da formação da Bahia, umbilicalmente atrelada à história, à cultura e às tradições da população negra, todos, temas de grande interesse da Sociologia dos Tribunais.

As pesquisas sobre a Sociologia dos Tribunais citadas apresentam muitas informações sobre a magistratura, sua composição, orientações, entre outros elementos. Entretanto, como afirma Vianna e colaboradores (1997), nenhuma incursão neste campo poderá ser completa sem a incorporação de dados de natureza qualitativa, como a sentença e a natureza do feito sob julgamento, enfoques importantes para se detectar para que e a quem vem servindo o aparelho do Judiciário.

Por esta razão, nesta pesquisa, analisamos 90 sentenças, num universo de 163 sentenças proferidas sobre o tema das ações afirmativas na UFBA em 2005 e 2006. Essas sentenças foram colhidas em nove das

14 Varas Cíveis da Seção Judiciária Federal do estado da Bahia. Assim, a pesquisa conseguiu cobrir 55,2% das sentenças emanadas, e 57,1% dos juízos pronunciados sobre a temática investigada. Das 90 sentenças coletadas, foram extraídos 26 enunciados – En –, numerados neste texto, os quais foram submetidos ao método análise do discurso, conforme ensinamentos de Charaudeau e Maingueneau (2006).

RESULTADOS

A análise apontou para dois grupos de enunciados: um, dominante, que expressa concepções ideológicas tradicionais do Direito e, outro, menos expressivo, que segue concepções ideológicas que denominamos pós-coloniais.

Esta tipologia foi inspirada na de Campilongo (2000), que fora elaborada para os serviços legais prestados pela OAB e pela Central Única dos Trabalhadores – CUT –, em São Bernardo do Campo. Campilongo (2000) classificou tais serviços de “tradicionais” (individualistas, paternalistas, assistencialistas, hierarquizados, despolitizados, tecnicistas, reativos, utilitaristas) e “inovadores” (coletivistas, conscientizadores e organizadores da sociedade, não hierarquizados, politizados, preventivos e reativos, comunitaristas), respectivamente.

Nesta pesquisa, a dicotomia “tradicional/inovador” foi substituída pela dicotomia “tradicional/pós-colonial” por duas razões: em primeiro lugar, para marcar a posição deste trabalho de defender que a discussão sobre ações afirmativas deve, obrigatoriamente, ocorrer em um contexto pós-colonial; em segundo lugar, porque acreditamos que a tipologia “inovador” não dá conta das mudanças necessárias para o Judiciário tratar de questões relacionadas à população negra no Brasil, pois cremos que, em matéria racial, é possível ser “inovador” sem ser “pós-colonial”.

Entre as características dos discursos tradicionais, predominantes na amostra coletada, destacamos: apego exagerado ao legalismo e ao processualismo, ou seja, busca-se, antes da realização da justiça no caso, a adequação do processo ao que está na lei formal; argumentos embasados na ideia de segurança jurídica, estabilidade social, certeza jurídica e em outros princípios tradicionais individualistas, ou seja, o discurso defende a previsibilidade da atuação judicial como forma de

garantir a estabilidade social; ausência de análises históricas e estruturais, desresponsabilização pela transformação social e a invisibilização da questão racial.

No discurso que denominamos de pós-colonial, menos frequente na amostra coletada, observa-se o enfrentamento direto do problema racial pela sua caracterização como resultante do processo de colonização do Brasil; portanto, um problema histórico, que deixou uma dívida para com a população negra. Notamos a predominância das análises estruturais, da utilização de interpretações progressistas dos preceitos jurídicos e constitucionais, além da assunção, pelo Judiciário, de sua parcela de contribuição na transformação social.

Com base nesses resultados, elaboramos a classificação dos discursos dominantes em três tipos: 1) discurso de não reconhecimento da existência do racismo; 2) discurso do não enfrentamento da questão racial; 3) discurso de não reconhecimento da dívida histórica colonial. Exporemos, a seguir, alguns dos discursos representativos de cada um desses tipos.

Não reconhecimento da existência do racismo

Com relação a este tipo de discurso, destacamos, como exemplo, o En 1: “O fato de alguém nascer negro ou pardo não pode servir como critério de ingresso em instituições de ensino, porque o fator cor nada tem a ver com ensino público”.

No enunciado, a utilização do imperativo negativo reflete como o enunciador está convicto da sua posição contrária à existência de diferenças entre negros e brancos no acesso ao direito à educação superior. As expressões “não pode” e “nada tem a ver” são postas no enunciado como estruturas de apoio para negar, de forma incisiva, tanto os termos “negro” e “pardo”, quanto para desprestigiar a palavra “cor”. Importante ressaltar, ainda, a preferência do enunciador pelo uso do termo “ensino”, nas expressões “instituições de ensino” e “ensino público”, sugerindo uma construção ideológica em que “educação” é substituída pela palavra “ensino”, numa forma de escapar da menção à palavra “direito” que estaria atrelada ao termo “educação”.

Desse modo, negando-se a discutir cor ou raça, uma vez que acredita que tais componentes em nada interferem no gozo e fruição dos direitos, nem na determinação das desigualdades existentes na socie-

dade, o discurso contido no En 1 reflete a formação discursiva – FD – hegemônica no campo jurídico, ou seja, a FD que reflete a formação ideológica – FI – originária do Direito moderno, no qual predomina a visão normativista e tecnoburocrática, avessa aos aspectos sociológicos, históricos, culturais e baseada na ideia de autonomia do Direito.

Assim, pela análise do En 1, podemos concluir que o discurso não reconhece a possibilidade de existência de racismo na sociedade e não considera a especificidade da população negra como diferente diante do quadro social atual. Não reconhecendo as desigualdades entre negros e brancos no acesso a direitos, não reconhecendo as peculiaridades da população negra, o discurso contido no En 1 apresenta-se como um discurso hegemônico, monocultural, tradicional e normativista.

Não enfrentamento da questão racial

Os En 4 a 8 usam normas que indicam princípios jurídicos tradicionais para embasar as suas sentenças. O En 4 faz uso dos “princípios da publicidade, moralidade e boa-fé”:

A meu sentir, errou o CONESPE. Para alcançar seu objetivo de implantação do sistema de cotas – que altera a Resolução 01/02 – atropelou os princípios da publicidade, moralidade e boa-fé, como acima esclarecido. Apenas por esse argumento a impetração já seria bem-sucedida.

O En 5, por sua vez, utiliza o “princípio da confiança”, “da segurança jurídica e o da não surpresa”, “o tema da retroatividade” e “do direito adquirido”:

É um contrassenso defender a compatibilidade, com o sistema constitucional, de normas que a todos submetam a sobressalto, a ansiedade, a sofreguidão, que os impulsionem a realizar a toque de caixa uma dada possibilidade jurídica, antes que ela seja suprimida da noite pro *[sic]* dia. A exegese a que procede a UFBA, embora seja uma possibilidade hermenêutica em tese, atenta contra esse fator de estabilidade social a que toda norma deve colimar, além de não se fundar em argumentação razoável e objetivamente controlável, sobretudo pela existência de princípio constitucional – como já visto linhas acima – que ampara a estabilidade de situações jurídicas criadas por outra norma [...]. A cada passo, o que se vê no ordenamento jurídico são mostras expressivas da proteção jurídica dispensada ao princípio da confiança (irmanadas com outros que lhe são funcionalmente aparentados, como o da segurança

jurídica e o da não surpresa), até mesmo no campo onde tradicionalmente vigorariam a dispositividade e a liberdade de contratar, como o da Civilística. [...] Se se quiser ir adiante nessa linha de argumentação, chegar-se-á inevitavelmente no tema da retroatividade e mesmo do direito adquirido [...].

O En 6 desenvolve sua exposição com base no “princípio da isonomia”:

[...] o simples fato de alguém declarar-se pardo, nem o torna pardo nem, muito menos, necessitado do privilégio de ingresso por meio de cotas. Frise-se que estas devem ser utilizadas apenas como *ultima ratio*, pois, na prática, prejudicam outro candidato que é tão brasileiro quanto o cotista [...] os negros ocupam os mesmos percentuais nas universidades federais que ocupam na sociedade brasileira (5,9%) [...] a resolução da UFBA apresenta-se ofensiva ao princípio da isonomia, apenas quando reserva vagas para estudantes que se declarem negros, pardos ou índios, mas não quando reserva vagas para candidatos oriundos de escolas públicas, pois neste caso, efetivamente, e não por presunção, estar-se-á tratando iguais desigualmente com o justo fim de torná-los mais iguais.

O En 7 traz ao debate os princípios da “igualdade formal” e da “igualdade substancial”, e retoma o princípio da segurança jurídica:

Em suma, o problema não está em simplesmente diferenciar (igualdade formal). A igualdade substancial admite que haja diferenciações, desde que sejam razoavelmente justificáveis e segundo critérios com a maior objetividade possível. Posta a questão nesses termos, é de se perguntar: seria constitucional o sistema de cotas raciais para reserva de vagas no ensino superior, ainda que se examine a questão sob o prisma da igualdade substancial de forma a corrigir um processo histórico de discriminação em relação aos afrodescendentes? O fator de diferenciação (pelo critério racial) justifica efetivamente a reserva de vagas, vale dizer, o simples fato de alguém se declarar negro, pardo ou índio constitui obstáculo, por si só, ao regular ingresso no ensino superior? Com todo o respeito aos que defendem tal critério distintivo (muitos deles legitimamente respaldados numa incansável luta contra a discriminação racial, reconheça-se), penso que a solução jurídica não pode ser esta. O Direito positivo, antes mesmo de funcionar como instrumento de transformação social, como se pretende, não pode jamais menoscar o ideal de pacificação social que o justifica. Não convém que a letra da lei abra ensanchas à insegurança jurídica ou, o que é pior, colabore

para se atingir uma finalidade até mesmo distinta daquela inicialmente idealizada pelo legislador. Assim já advertia o Barão de Montesquieu no “Espírito das Leis”, obra clássica que há mais de duzentos anos contribuiu para a sistematização do moderno Estado de Direito [...] seria, então, fixar como fator de *discrímen* simplesmente a situação financeira dos beneficiados, aferível segundo critérios objetivos de renda, garantindo aos mais pobres, inclusive, o maior número de vagas no ensino público superior gratuito [...].

O En 8 também sustenta sua argumentação no “princípio da segurança jurídica”:

Não tenho dúvidas de que o sistema de cotas raciais, da forma como implementado pela UFBA, sem se valer de critérios objetivos de aferição da desigualdade social que se busca compensar, é nocivo por gerar demasiada insegurança jurídica. Deveras, o fator de discriminação com base na raça não tem qualquer justificativa nesse caso, porquanto ausente a necessária correlação lógica com a real desigualdade que se busca sanar, de forma a se possibilitar o ingresso de pessoas das classes menos favorecidas ao ensino superior.

Porém, além disso, as sentenças defendem que a obediência a tais normas principiológicas e processuais deve ser inquestionável e que elas bastam para justificar as suas decisões, como vimos no En 4, com a utilização do termo “apenas” quando o enunciador declara: “apenas por esse argumento a impetração já seria bem-sucedida”.

Os enunciados guardam entre si mais duas similaridades. Primeiro, a busca da demonstração do mal causado pela Resolução que instituiu as cotas na UFBA, ao se valerem de termos como “atropelou”, “submetam a sobressalto, a ansiedade, a sofreguidão”, “a toque de caixa” e “da noite pro *[sic]* dia”, “prejudicam”, “ofensiva”, “nocivo”, termos que expressam atitudes invasivas, violentas, perniciosas, ilegais, injustas. Recursos usados para demonstrar as características negativas do ato administrativo sob análise, quando comparadas com as características positivas das normas principiológicas exaltadas e defendidas, como no En 5, quando o enunciador afirma que os princípios são cada vez mais valorizados, “até mesmo no campo onde tradicionalmente vigoram a disponibilidade e a liberdade de contratar, como o da Civilística”.

Assim, o discurso ressalta as características positivas das normas jurídicas tradicionais, mas não analisa as negativas porventura existentes, e

para apontar apenas as características negativas da Resolução em comento, esquecendo-se das possíveis positivas. Dessa forma, para nós, os En 4, 5, 6, 7 e 8 apresentam-se filiados à FD tradicional hegemônica sobre o racismo, quando optam pela estratégia de invisibilização da questão racial, fugindo, assim, a seu enfrentamento e desviando o foco para o debate sobre as normas principiológicas e processuais, supostamente desrespeitadas pela medida administrativa da UFBA.

Não reconhecimento da dívida histórica colonial

Iniciamos com o exemplo de dois enunciados (20 e 21) que apresentam o discurso típico da parcela da magistratura que é favorável apenas às ações afirmativas baseadas em critérios sociais para estudantes oriundos de escolas públicas.

Ora, da análise acima, verifica-se que a resolução que estabelece cotas para estudantes de escolas públicas supera sem esforço o “teste de razoabilidade”, pois o meio (cotas) é não só adequado como o único disponível a médio prazo para o fim de reduzir uma desigualdade latente no acesso às universidades estatais. Outrossim, o ganho coletivo, *in casu*, seria manifestamente superior a eventual dano individual [...] Frise-se, ademais, que as cotas para estudantes de escolas públicas não atentam contra o “critério meritório do vestibular”, pois é manifesto o valor de um estudante pobre que, superando não só as dificuldades de uma educação precária, vence outros desafios, como transporte, alimentação, livros etc. Nestes termos, resta evidente que a inteligência exibida na prova não é o único meio de avaliação do mérito de uma pessoa.⁶ (En 20)

[...] o sistema de cotas em universidades públicas para pobres não ofende o princípio da isonomia, situação que difere da cotas destinadas a indivíduos que se declarem oriundos de minorias, sem que estejam configuradas as efetivas e atuais necessidades destes indivíduos. [...] Isto é, a norma administrativa só viola o princípio da isonomia quando reserva vagas com fulcro em imprecisos critérios raciais, os quais, aptos, inclusive, a estimular odioso preconceito racial em nosso país. [...] não ofende o princípio da isonomia a reserva de vagas para alunos oriundos

⁶ É importante salientar que, embora os En 21 e En 6 sejam bastante semelhantes, trata-se de sentenças diferentes, pois é comum os juízes usarem as sentenças de outros colegas para fundamentar suas decisões. Neste caso, o juiz usou as mesmas ideias do colega, mudando apenas alguns pontos.

da escola pública, pois, neste caso, efetivamente, e não por presunção, estar-se-á tratando iguais desigualmente com o justo fim de torná-los mais iguais [...]. (En 21)

Trata-se de exemplos de um discurso que se estrutura, basicamente, em torno da demonstração da ineficiência da educação pública, destinada aos mais pobres. Dessa forma, os discursos se constroem segundo o raciocínio de que, sendo pobre, ao indivíduo não há outra opção para ter acesso ao direito à educação a não ser por meio da escola pública. A escola pública, por sua vez, mostra-se defasada e, por isso, tem oferecido um serviço cada vez menos eficaz, gerando sérias deficiências na formação dos indivíduos sob sua tutela. Essas deficiências colocam os alunos de escolas públicas em desvantagem diante daqueles que podem estudar em escolas particulares, quando concorrem com base nas mesmas regras a uma vaga na universidade. Para combater essa desvantagem injusta, as regras precisam ser alteradas, considerando-se as diferenças entre os alunos de escola pública e os de escolas particulares. Dessa forma, emergem as ações afirmativas, baseadas em critérios sociais para alunos oriundos da educação pública, como uma solução legítima e eficaz.

Os En 20 e 21 ignoram o aspecto racial ou se limitam a apontar as suas características negativas, como podemos observar, no En 21, o uso das expressões “viola”, “ofende”, “imprecisos critérios raciais” e “estimular odioso preconceito racial no nosso país”, para dizer que as ações afirmativas para a população negra vão de encontro ao princípio da isonomia e que usar o critério racial para o acesso à universidade é uma forma de estímulo ao racismo.

Os En 20 e 21 são um dos melhores exemplos de invisibilização da questão racial. Tais enunciados se constroem mostrando as diferenças entre os alunos oriundos de escola particular e os de escola pública. Afirmam ser “manifesto o valor de um estudante pobre que, superando não só as dificuldades de uma educação precária, vence outros desafios, como transporte, alimentação, livros etc.” e que “não ofende o princípio da isonomia a reserva de vagas para alunos oriundos de escola pública, pois, nesse caso, efetivamente, e não por presunção, estar-se-á tratando iguais desigualmente com o justo fim de torná-los mais iguais”. Ou seja, para os enunciados referidos, é muito fácil perceber as diferenças entre o aluno de escola pública e os demais. Apontam as dificuldades dos cidadãos pobres, revelam as deficiências da educação pública e

defendem a mudança do quadro. Entretanto, dissociam esta estrutura social daquela que envolve as pessoas negras. Não conseguem realizar uma análise estrutural da questão e nem perceber as similaridades entre os dois casos. Daí a postura contraditória desses enunciados, quando admitem a existência da pobreza, mas rejeitam a existência do racismo.

Por outro lado, foi possível apreender, em algumas sentenças, componentes de discurso “pós-colonial”, o que nos permitiu classificá-los em três tipos diferentes: 1) discurso do reconhecimento da existência do racismo; 2) discurso de enfrentamento da questão racial; e 3) discurso de reconhecimento da dívida histórico-colonial. Exporemos, adiante, alguns dos discursos representativos de cada uma dessas classificações.

Reconhecimento da existência do racismo

Destacamos, a esse respeito, o En 3:

É simplismo argumentar que a discriminação existente é em razão dos estamentos sociais; muito embora o branco pobre padeça também de carência de chances, fato irrecusável é que à figura do negro associou-se, imbricou-se mesmo, uma conotação de pobreza que a disparidade acaba por encontrar dupla motivação: por ser pobre ou por ser negro, presumidamente, pobre. Não se trata aqui de reparar no presente uma injustiça passada; não se trata de vindita ou compensação pelas agruras da escravidão; a injustiça aí está, presente: as universidades, formadoras das elites, habitadas por esmagadora maioria branca. *Permissa maxima venia*, não há como deixar de dizê-lo, ver a disparidade atual e aceitá-la comodamente é uma atitude racista em sua raiz.

O En 3 utiliza o termo “simplismo” para descrever e ironizar as posturas tradicionais dos juristas e, ainda, faz uso da expressão “atitude racista em sua raiz” para caracterizar e criticar a postura de alheamento e de não implicação dos juízes nos destinos da população negra, no combate ao racismo e às suas formas de expressão, na mudança social progressista e no aprofundamento da nossa democracia. Caracteriza como “simplismo”, também, sobrevalorizar a discriminação em razão dos estamentos sociais e em detrimento da discriminação em razão de cor ou raça, e usa a confrontação entre “branco pobre” e “negro”, este último sem adjetivação, para mostrar o quanto que o ser negro está implicado no ser pobre e para dizer que a falta de oportunidades, no caso do negro, tem “dupla motivação”. Utiliza-se, ainda, da negação, uso repetido do termo “não”, e do recurso

temporal, alternância entre “passado” e “presente”, e entre “escravidão” e “disparidade atual”, para reforçar a posição a favor da atuação judicial em prol do combate ao racismo, ao dizer que a injustiça racial “não” é “passada”, “não” é do tempo da “escravidão”, é “presente”, e a localiza: nas “universidades, formadoras das elites, habitadas por esmagadora maioria branca”, fechando o discurso de forma enfática e cheia de indignação.

Enfrentamento da questão racial.

Para apreender esse tipo de discurso, analisaremos o En 14:

A medida adotada pela universidade não implica discriminação de todas as demais etnias, com a instituição de um privilégio para negros e índios. Não. O que a Universidade Federal da Bahia está se propondo a fazer é, por meio de uma medida de elogiável coragem, deflagrar, com base na sua autonomia didático-científica e no âmbito da sua parcela de participação na sociedade, o inadiável processo de cumprimento dos objetivos fundamentais da República. Não se trata, pois, de um conjunto de medidas violadoras do princípio da isonomia. As medidas, em verdade, demonstram a preocupação de tratar desigualmente aqueles que se encontram em situação de desigualdade, propiciando, com isso – aí, sim! –, uma isonomia no que toca ao direito de acesso ao ensino superior gratuito.

O En 14 traz um dos principais elementos que integram a FD pós-colonial: a responsabilização dos atores sociais pela promoção da emancipação social progressiva. O enunciado afirma que “o que a UFBA está se propondo a [...] deflagrar, com base na sua autonomia didático-científica e no âmbito da sua parcela de participação na sociedade, [é] o [...] cumprimento dos objetivos da República”, questionando o Judiciário se ele está cumprindo com a sua parcela de responsabilidade.

Assim, o En 14 contesta a noção de “desresponsabilização sistêmica”, uma das características da FD tradicional, no campo jurídico. A característica, baseada na ideia de autonomia do Direito e, por consequência, na ideia de autonomia dos seus aplicadores, é a responsável pela postura de desresponsabilização dos magistrados perante os maus resultados do desempenho do sistema judicial. Recorremos a Santos (2007, p. 71) para caracterizar tal desresponsabilização:

Manifesta-se através de três sintomas fundamentais. O primeiro é que sempre que há um problema no sistema, o problema nunca é “nosso”, é

sempre dos outros, é sempre do outro corpo, é sempre da outra instância. Transfere-se a culpa para fora do sistema ou para fora do subsistema do que se faz parte. O segundo é que com a mesma estrutura burocrática, no mesmo tribunal, verificam-se, em seções diferentes, desempenhos muito distintos. Terceiro sintoma é um baixíssimo nível de ação disciplinar efetiva.

Reconhecimento da dívida histórico-colonial

No conjunto discursivo representado pelos En 22 e 23, percebemos uma das características típicas da FD pós-colonial: prezar pela análise estrutural do problema do racismo contra a população negra, a partir do reconhecimento da dívida histórica colonial: “a realidade em que vivem negros e índios tem bases históricas bem definidas e é essa definição que propicia a adoção de medidas como a que é objeto da irresignação da impetrante” (En 22).

O En 22 menciona as “bases históricas”, quando se refere à situação atual em que vivem negros e indígenas no Brasil. O uso do termo “bem definidas” serve no discurso para mostrar a certeza da posição tomada pelo enunciador sobre a origem dessas desigualdades e sobre a necessidade de instituição de medidas para o seu enfrentamento.

O En 23, por sua vez, constrói seu argumento pela contraposição de “danos” e medidas “compensatórias” capazes de reparar tais danos. Sobre os danos, salienta que a origem está na “escravidão” e na “segregação”:

As políticas compensatórias objetivam reparar os danos causados por situações como a escravidão e a segregação de indivíduos que possuem sua origem no processo de miscigenação brasileira que produziu uma população heterogênea tanto no aspecto físico quanto no aspecto social, existindo um flagrante abismo entre os descendentes de populações predominantemente originárias dos povos livres que povoaram nosso território e daqueles que descenderam da sociedade rural e escravocrata que dominou grande parte de nossa história colonial.

Ressalte-se que, ao admitir a existência de “segregação” na sociedade brasileira, o En 23 apresenta-se contrário à ideia de que, após o processo de Abolição da Escravatura, adveio um período de paz social e racial, simbolizado pela miscigenação. O En 23 é firme ao dizer que a origem desses indivíduos é uma só: “descenderam da sociedade rural e escravocrata que dominou grande parte de nossa história colonial,

contrariamente aos “originários dos povos livres que povoaram nosso território”. Essa constatação vem confrontar outro argumento da FD tradicional, o de que seria difícil determinar quem é e quem não é negro no Brasil. A lição dada pelo En 23 ensina um dos caminhos possíveis para responder a essa dúvida: um olhar histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este é um extrato da formação discursiva da magistratura federal baiana ao se pronunciar sobre a implementação de políticas de ação afirmativa para a população negra. Percebemos a predominância de concepções ideológicas tradicionais, mas, apesar de tímidos, já detectamos sinais de emergência de outras concepções, que levam em consideração a história e as origens da população negra no Brasil, realizando uma análise estrutural da problemática e sustentando suas sentenças em reflexões mais complexas.

Essa nova concepção precisa ser cada vez mais qualificada, uma vez que está se contrapondo a concepções ideológicas vigentes há mais de cinco séculos no Brasil. Daí a necessidade de superação de algumas das principais características da cultura jurídica hegemônica, mas, sobretudo, de duas delas: superar o afastamento da sociedade, pois é no contato com os cidadãos que a magistratura realizará o melhor laboratório para a sua sensibilização, e superar a autossuficiência, tendo em vista que a formação jurídica é deficitária em diversos aspectos e não oferece um espectro muito vasto de conhecimento além do jurídico. É preciso admitir a falta de conhecimento específico sobre as relações raciais, que podem ser superadas no contato com outros atores sociais e com outras ciências. Para tanto, mesmo que possa ser considerado uma utopia por alguns, destaco a necessidade de se introduzirem alterações na formação dos magistrados e de se estimular ações de caráter político e educacional destinadas a superar as principais deficiências e limitações do jurídico no que diz respeito à temática racial.



Ilzver de Matos Oliveira

Natural de Aracaju-SE. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Sergipe – UFS – e Mestre em Direito pela Universidade Federal da Bahia – UFBA –, Programa de Pós-Graduação em Direito. Sua dissertação, *O discurso do Judiciário sobre as ações afirmativas para a população negra na Bahia*, foi orientada pelo Professor Doutor Celso Luiz Braga de Castro, do Departamento de Direito da Faculdade de Direito da UFBA. Atualmente é professor adjunto da Universidade Tiradentes. Atua como professor de Direito Constitucional na Graduação e na Pós-Graduação em Direito e como Coordenador da Pós-Graduação *Lato Sensu* em Direito. Ex-bolsista IFP, turma 2005. E-mail: ilzver@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMB. *Pesquisa AMB*. Disponível em: <<http://www.amb.com.br/portal/docs/noticias/PesquisaAMB2005.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2007.
- CAMPILONGO, C. F. *O Direito na sociedade complexa*. São Paulo: Max Limonad, 2000.
- CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de análise do discurso*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- LIMA LOPES, J. R. A função política do poder judiciário. In: FARIA, J. E. (Org.). *Direito e Justiça: a função social do judiciário*. São Paulo: Ática, 1989, p. 123-44.
- OLIVEIRA, I. de M. *O Discurso do Judiciário sobre as ações afirmativas para a população negra na Bahia*. Salvador, 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia.
- SADEK, M. T. *Magistrados: uma imagem em movimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- SANTOS, B. S. *Os Tribunais nas sociedades contemporâneas: o caso português*. Porto: Afrontamento, 1996.
- _____. et al. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2005.
- _____. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007.
- SCHEMAN, L. R. El origen social y economico de los jueces brasileños. *Inter-American Law Review*, v. 94, jan./jun. 1966, p. 75-102.
- VIANNA, L. W. et al. *O Perfil do magistrado brasileiro*. Rio de Janeiro: AMB/IUPERJ, 1996.
- _____. et al. *Corpo e alma da magistratura brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

As argumentações para se formalizar uma denúncia de discriminação racial¹

Laura Marcia Rosa dos Santos

RESUMO

No momento atual, em que diversas políticas públicas e ações da sociedade civil têm sido implementadas para combater a desigualdade racial, é fundamental que se conheça essas iniciativas. Este estudo analisou uma dessas políticas, o Programa SOS Racismo, na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, focalizando, especificamente, as denúncias registradas pelo Programa, os denunciantes, os condicionantes sociais que os levam a se ver como vítimas de discriminação racial e a apontar dimensões das interações do seu cotidiano consideradas como injustiça racial. Destaca-se o momento em que uma agressão de ordem privada emerge para o espaço público, apresentando um ponto de saturação mais evidente, no qual a formação da consciência racial aparece precedida de conflitos decorrentes das interações sociais.

PALAVRAS-CHAVE

CONDICIONANTES SOCIAIS – DISCRIMINAÇÃO RACIAL – ARGUMENTAÇÃO – DENÚNCIA

¹ Este artigo resume minha dissertação de mestrado (Santos, 2005).

INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira vem sendo descrita como um espaço de relações sociais em que, apesar do racismo persistente, raramente os atores sociais se admitem racistas e, ao mesmo tempo, são poucos os que revelam terem sido vítimas de discriminação. “Seja da parte de quem preconceitua, seja da parte de quem é preconceituado, o difícil é reconhecer a discriminação, e não o ato de discriminar. Além disso, o problema parece se resumir a afirmar oficialmente o preconceito, e não reconhecê-lo na intimidade” (Schwarcz, 2001, p. 77). Considerando, então, esse “preconceito de ter preconceito” e a invisibilidade do racismo brasileiro, esta pesquisa procura focalizar o processo pelo qual alguns indivíduos divergem desse padrão e buscam espaços alternativos de encaminhamento de denúncias de discriminação racial; enfim, o processo social de construção da *notitia criminis*. Tendo em vista a afirmação de Guimarães (2002) de que os insultos raciais têm a função de institucionalizar um ser racialmente inferior, torna-se importante saber quem é a vítima que denunciou, e de que tipo de competências e de recursos se valeu para fazer a denúncia. É importante, também, identificar que tipo de ofensa levou à ruptura do acordo tácito existente na nossa sociedade, o qual faz com que esses conflitos em geral sejam equacionados na esfera privada, aquém de esferas jurídicas especializadas.

Para tanto, este estudo analisou denúncias encaminhadas, entre 2000 e 2002, a um programa de combate ao racismo na cidade de Campo Grande, o SOS Racismo, com o objetivo de conhecer os denunciantes, os condicionantes sociais que os levam a se ver como vítimas de discriminação racial, e a apontar dimensões das interações do seu cotidiano consideradas como injustiça racial. O SOS Racismo é um programa interdisciplinar de combate à discriminação, criado em 2000 no estado de Mato Grosso do Sul, como resultado da luta do Movimento Negro² e que, entre outras atividades, acolhe e encaminha juridicamente denúncias de atos discriminatórios.

² O Programa SOS Racismo iniciou suas atividades em setembro de 2000 em meio aos preparativos do Comitê Nacional que objetivava a participação brasileira na Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, realizada em setembro de 2001, na África do Sul. Na oportunidade, firmou-se a parceria entre o Governo Federal (Ministério da Justiça/Secretaria de Estado dos Direitos Humanos) e o Instituto Casa da Cultura Afro-Brasileira – ICCAB. Inicialmente, o Programa funcionaria por três meses, como projeto piloto, mas, por méritos de seu êxito, estendeu suas atividades até o início de 2003.

O espaço das interações racistas

Uma das hipóteses da pesquisa é de que dadas as peculiaridades das relações raciais no Brasil, como a suposta inexistência de segregação espacial por raças, as interações denunciadas no programa SOS Racismo ocorrem entre pessoas que trabalham ou residem próximas umas às outras, o que não significa, necessariamente, uma proximidade no espaço social.

Bourdieu (1997) é um dos autores que refletiu sobre as associações entre as distribuições de posições pelo espaço social e o modo como se dão as interações no espaço geográfico. Para o autor, o espaço social é uma estrutura de justaposição de papéis sociais que se configura em oposições, hierarquias, distâncias sociais, enfim, diferenças que vão sendo produzidas por uma lógica histórica e que acabam sendo naturalizadas. As oposições espaciais que se objetivam no espaço físico são incorporadas pelas estruturas mentais dos agentes de um determinado espaço comum como categorias de percepção e de apreciação:

como o espaço social encontra-se inscrito ao mesmo tempo nas estruturas espaciais e nas estruturas mentais que são, por um lado, o produto da incorporação dessas estruturas, o espaço é um dos lugares onde o poder se afirma e se exerce, e, sem dúvida, sob a forma mais sutil, a da violência simbólica como violência desapercibida. (Bourdieu, 1997, p.163)

Ou seja, para o autor, o espaço social se constrói por meio de diversos tensionamentos entre os diferentes campos da ação humana, de modo que a desigualdade presente nele resulta desses confrontos.

O poder sobre o espaço físico ou simbólico é assegurado pela posse de um determinado capital (econômico, cultural, simbólico etc.) por parte dos agentes e se presentifica no espaço físico, segundo Bourdieu (1997), mediante uma relação entre a estrutura espacial da distribuição dos agentes e a estrutura espacial dos bens ou dos serviços privados ou públicos. Em parte, a desigualdade se constrói porque, de acordo com o autor, os diferentes campos³ ou os diferentes espaços sociais fisicamente objetivados tendem a se sobrepor, havendo uma concentração

³ Tomo aqui como referência a definição apresentada por Bourdieu de que o campo é o “espaço onde as posições dos agentes se encontram *a priori* fixadas. O campo se define como o *locus* onde se trava uma luta concorrencial entre atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão” (Bourdieu, 1983, p. 19). Por exemplo, o campo da ciência e da arte, entre outros.

dos bens mais raros e de seus proprietários em certos lugares do espaço físico em oposição a outros lugares em que muitas vezes se agrupam os mais carentes.

A posição dos agentes no espaço social se exprime também no espaço físico, sendo que as hierarquias do mundo social têm uma correspondência neste último. O volume de “capital” dos agentes lhes permite não apenas dominar o espaço e se apropriar (material ou simbolicamente) de bens que nele se encontram, mas também

(...) manter a distância as pessoas e as coisas indesejáveis e ao mesmo tempo se aproximar de pessoas e coisas desejáveis (por causa, entre outras coisas, de sua riqueza em capital), minimizando, assim, o gasto necessário (principalmente em tempo) para apropriar-se deles (...) (Bourdieu, 1997, p. 164).

Em outras palavras, as proximidades entre os agentes no espaço físico favorecem as aproximações no espaço social e, conseqüentemente, a acumulação do capital social. Mas o autor adverte que a aproximação espacial de agentes muito distantes no espaço social não tem um efeito de aproximação social.

Para serem frequentados, certos espaços exigem algo mais do que capital econômico ou cultural, dada também a necessidade de certo capital social e de certo capital simbólico. Sob esse efeito de “clube”, que resulta da associação durável de pessoas e de coisas que, sendo diferentes da grande maioria, têm em comum não serem comuns, intensificam-se as propensões racistas das interações que excluem todos os que não apresentam as “propriedades”⁴ desejadas ou que apresentam uma ou algumas das “propriedades” indesejáveis.

Para se compreender o quadro de desigualdade oriundo do racismo, talvez seja importante o fato de o espaço social ser também um espaço de disputa simbólica. O que está em jogo, segundo Bourdieu (2002), é a própria representação do mundo social e, mais ainda, a hierarquia existente em cada um dos campos e entre os diversos campos de experimentação simbólica. Desse modo, é o poder simbólico que possibilita aos agentes construir a realidade e estabelecer o sentido imediato de mundo, mas esse poder é “(...) invisível, o qual só pode ser exercido com

⁴ As propriedades, tanto positivas como negativas, são entendidas aqui como capital social, cultural, intelectual e econômico.

a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu, 2002, p. 8). A legitimação de tal poder é dada pela posse do capital simbólico, “(...) geralmente chamado de prestígio, reputação, fama etc., que é a forma percebida e reconhecida como legítima das diferentes espécies de capital” (Bourdieu, 2002, p. 134). Não basta, portanto, que os grupos utilizem os sistemas simbólicos para demarcar suas distinções ou que acumulem capitais econômicos para hierarquizar o espaço social: faz-se igualmente necessário legitimar a dominação para que ela se perpetue sob uma contestação mínima.

A busca da legitimação da desigualdade entre brancos e negros, por exemplo, vem historicamente se afirmando por meio do racismo, teoria explícita ou implícita que sustenta práticas de discriminação racial que restringem direitos e oportunidades causando desigualdade. Assim, protagonistas de cenas denunciadas como racistas, mesmo quando próximos no espaço físico, estão distantes do ponto de vista social por consequência dos efeitos do racismo.

Nesse sentido, minha outra hipótese é de que, dada a peculiaridade do caso brasileiro, o que distancia os atores no espaço social não é apenas a posse de capitais diferenciados, mas também os efeitos depreciativos do estigma racial que incidem, inclusive, em atores da mesma classe ou, no limite, da mesma família.

A especificidade do estigma racial

O termo estigma é usado como referência a um atributo depreciativo que, na realidade, “é uma linguagem de relações e não de atributos”, conforme Goffman (1988, p. 13), pois esse traço se sobrepõe aos demais atributos que esse indivíduo possa ter. Para o autor, “estigma” é um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo.

É central, para a discussão da questão racial, o argumento explicitado por Goffman de que os normais (não importando o que se diga em contrário) não estão dispostos a manter com os grupos estigmatizados uma relação em “bases iguais”. Mesmo quando discursam sobre a necessidade de aceitação desse “sujeito não completo” (portador de estigma), aceitam-no apenas com a condição de que ele apresente o comportamento desejado, aquele que não demonstra sentir o peso da anormalidade. Por outro lado, as atitudes do estigmatizado podem oscilar entre o retraimento e a agressividade, ambas incômodas para o “normal”.

Rotulados pela natureza de seu estigma, os estigmatizados podem constituir comunidades, organizações sem fins lucrativos, instituições, enfim, grupos de solidariedade que possam se constituir em espaços de amparo material e psíquico. Esses grupos explicitam para a sociedade suas reivindicações, como desejam ser tratados, que tipo de terminologia deve ser usada em relação a eles. Essa reação ao estigma dificilmente é aceita pelo “normal”.

A aplicação dessa visão de interações conflituosas entre estigmatizados e “normais”, no caso das queixas de discriminação racial, permite perceber a denúncia como sendo o momento em que o estigmatizado “aceita” o rótulo que lhe é conferido pelo sistema de classificação dominante e responde ao estigma buscando impor ao “normal” um modo de lidar com essa situação.

Mesmo que os denunciantes não cheguem a integrar uma organização de combate ao racismo, o fato de formalizarem as denúncias evidencia uma ação em busca de um coletivo. Nesse sentido, é importante analisar essas denúncias sob a perspectiva da Sociologia e da história social dos protestos, vinculando-as às discussões de Goffman (1988) e às de Boltanski (1990).

A gramática da denúncia racial

A denúncia da injustiça supõe a nomeação de um culpado ou de um responsável. Mas, para, além disso, há outros aspectos importantes, ou seja, a gramática da argumentação e o processo de normalização que fazem com que a denúncia seja, de fato, levada a sério pela instituição, registrada e encaminhada ao sistema jurídico.

Segundo Boltanski (1990), o denunciador deve convencer outras pessoas, associá-las ao seu protesto, mobilizá-las e, para tanto, não somente assegurar-lhes de que diz a verdade, mas também de que essa verdade deve ser enunciada, expondo aquele que cometeu o ato racista à vingança pública, de acordo com a injustiça denunciada. Boltanski (1990) ressalta ainda que, diferentemente da vingança exercida por meio de uma violência direta, seja física (golpes) ou verbal (injúrias), a denúncia pode não ter êxito se o denunciador, que renunciou em aplicar ele mesmo o castigo que reclama, não encontrar pessoas dispostas a apoiá-lo. O autor de uma denúncia pública pede para ser acompanhado por um número indefinido, mas necessariamente elevado, de pessoas, pois a causa que

ele defende pretende a universalidade. Partindo de um caso peculiar, mas exemplar, a denúncia diz respeito a todos. Daí os esforços para comprovar que o caso litigioso mobilizou e mobiliza coletivos sociais.

Entretanto, a dessingularização, ou seja, a necessidade de o episódio de discriminação ultrapassar o âmbito pessoal é mais difícil de se realizar à medida que se passa dos espaços coletivos, onde, em geral, os integrantes não mantêm relações pessoais, aos espaços privados, onde, em maior ou menor grau, interagem indivíduos já ligados por relações marcadas pela afetividade.

De acordo com Boltanski (1990), o processo de engrandecimento de uma experiência pessoal de ter sido injustiçado racialmente passa por um trabalho de demonstração da exemplaridade daquele que faz a denúncia (o fato de descender de uma boa família, por exemplo). Passa também pela demonstração da posição superior daquele que se denuncia, seja do ponto de vista social, ético ou institucional (um vereador que humilha racialmente um segurança de bar, por exemplo). Isso significa que o denunciado precisa pertencer a certa categoria para que a denúncia seja de fato encaminhada. O levantamento desses limites dos pertinentemente acusáveis é uma das dimensões da explicitação da gramática da denúncia racista.

No que diz respeito à vítima, ela pode não ter tido antes nenhuma relação com aquele que lhe causou o prejuízo ou estar situada no mesmo universo que o agressor com o qual pode ou não manter relações pessoais.

CAMINHOS METODOLÓGICOS

Para concretizar os objetivos da investigação, realizei uma revisão da literatura brasileira sobre relações raciais em centros de pesquisa, bibliotecas e entidades do Movimento Negro nos estados de Mato Grosso do Sul, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul. Nessa revisão, dei especial atenção à Sociologia Jurídica, a qual oferece, inclusive, contextualização histórica às ações de denúncia. A consulta estendeu-se também à bibliografia francesa, não só em virtude do intenso debate sobre direitos humanos universais na França, mas também porque, nesse país, se encontra a maior sistematização do debate a respeito de denúncias públicas concernentes à discriminação. Também foram consultados estudos sobre relações raciais em geral.

Com base nessa revisão da bibliografia, sistematizei as questões que nortearam a análise das denúncias de racismo encaminhadas ao Programa SOS Racismo, ou seja, as características e os objetivos do Programa, o perfil dos denunciantes e os condicionantes sociais subjacentes à denúncia. Defini, também, os procedimentos empregados na análise: localização, leitura e sistematização de documentos relativos ao Programa e realização de entrevistas com os denunciantes.

É importante destacar que, no período compreendido entre outubro de 2000 e setembro de 2002, o Programa recebeu 40 denúncias de discriminação racial. Sendo assim, foi possível analisar os 40 casos. Para escolher os queixosos ao Programa SOS Racismo a serem entrevistados, optou-se por trabalhar com a seleção sistemática para criar uma amostragem (sistêmica) representativa do universo da pesquisa, pois sua aplicação “requer que a população seja ordenada de modo tal que cada um de seus elementos possa ser unicamente identificado pela posição. Apresenta condições para satisfação desse requisito uma população identificada a partir de uma lista” (Gil, 1999, p. 102). A seleção foi obtida por meio do método sem reposição da população finita. Ao todo foram entrevistadas 15 pessoas, sendo sete homens e oito mulheres.

As entrevistas seguiram um roteiro contendo questões com vistas a detectar discriminações de que foram vítimas, identificar os condicionantes sociais que levam agentes sociais a se ver como vítimas de discriminação racial e a denunciar dimensões das interações do seu cotidiano consideradas como injustiça racial. A análise das entrevistas foi enriquecida com observações a respeito dos denunciantes, de seu contexto social e familiar, durante a minha vivência de dois anos como assistente social das famílias dos denunciantes.

Ainda, com a finalidade de entender o processo de implantação do Programa SOS Racismo, foram entrevistadas pessoas ligadas às três principais entidades do estado do Mato Grosso do Sul que vinham realizando experiências práticas voltadas à erradicação da discriminação: o Grupo de Trabalho e Estudos Zumbi – TEZ –, primeira organização do Movimento Negro no estado, o Instituto Casa da Cultura Afro-Brasileira – ICCAB –, que gerenciou o Programa SOS Racismo e o Coletivo de Mulheres Negras do Mato Grosso do Sul “Raimunda Luzia de Brito”, que desenvolve atividades voltadas para a mulher.

O Programa SOS Racismo

O Programa SOS Racismo é um serviço gratuito de assistência jurídico-psicossocial a vítimas de crime de racismo e também de outras formas de discriminação. Recebe queixas de discriminação racial, como também dá suporte às vítimas e seus familiares por meio de atendimento psicossocial.

Além do atendimento individual, o SOS Racismo atua ainda em situações que atingem a dignidade e a imagem coletiva da comunidade negra como, por exemplo, nos casos de anúncios de jornais nos quais é comum a exigência de que o candidato a uma oportunidade de trabalho seja branco, bem como outras representações degradantes dos negros na mídia em geral⁵ etc. (Carneiro, 2000, p. 313).

De certa maneira, o SOS Racismo desempenha o papel de um jurista que seleciona certas reivindicações sociais individuais e lhes dá visibilidade pública. Há, portanto, o reconhecimento de que se está falando de problemas relevantes para se assegurar os direitos sociais.

Para fins analíticos, podem-se destacar três etapas no processo de construção da queixa. Na primeira etapa, estudam-se as demandas que chegam ao Programa SOS Racismo com o objetivo de externar a diversidade de concepções a respeito dos direitos e das injustiças. É o momento em que a instituição avalia se vale a pena dar sequência ao caso em razão de fatores como a idade dos denunciantes (um adulto denunciando uma criança dificilmente seria levado a sério), se se trata de um indivíduo ou de um coletivo, se é uma entidade física ou jurídica (a denúncia do Estado brasileiro por racismo certamente receberia a concordância dos membros do Instituto, mas não seria levada adiante). Na segunda, ocorre a seleção das denúncias com vistas a apontar as relevantes. Na terceira, traduz-se a demanda para a linguagem jurídica, tornando-a inteligível nessa esfera.

Quanto maiores os vínculos com os espaços jurídicos, maiores as possibilidades de os agentes transformarem situações de conflito envolvendo injúria racial em queixas a serem encaminhadas à Justiça. A

⁵ Como exemplo, citamos o caso em que uma notificação oficial foi empreendida contra a Rede Globo de São Paulo em 1994, em razão das imagens estereotipadas veiculadas pela novela *Pátria Minha*. Esse fato ganhou grande destaque na mídia e resultou numa retratação pública da emissora (Carneiro, 2000).

criação do Programa SOS Racismo poderia, nesse sentido, ser caracterizada como um processo de introdução de capital social e jurídico em favor de segmentos que a ele não têm acesso, como os negros das classes populares de Campo Grande. Esse rearranjo entre agentes e instâncias sociais e jurídicas, possibilitando o encaminhamento das queixas, constitui também um momento de explicitação das situações racistas vivenciadas pelas classes populares.

Uma alteração na distribuição de capitais jurídicos, como é a introdução do SOS Racismo, acarreta não apenas uma alteração na percepção dos conflitos cotidianos, mas também produz novos modos de interação que passam a carregar, no bojo, exigências e possibilidades de ajustes e rearranjos nos desequilíbrios das interações cotidianas.

Os fatos denunciados, os denunciantes e os condicionantes do processo de denúncia

Deve-se ter em mente que, para se fazer uma denúncia, não basta apenas ter sido discriminado. Em primeiro lugar, é necessário considerar que nem sempre o estigmatizado se sente bem em compartilhar sua história, torná-la pública. Vários denunciantes relatam que estavam acostumados a ouvir insultos e não se propunham a tomar nenhuma providência. Em segundo lugar, é necessário considerar que no cotidiano das classes populares ocorre um processo de naturalização do estigma racial, o que pode ser percebido no relato de um dos entrevistados:

Quando eu era criança, nunca prestei atenção nessa coisa antes, talvez porque nunca foi tão direto. Ah! Mas às vezes me chamavam de macaco preto, só que isso não me incomodava. Eu nunca liguei para isso. (Marcos, denunciante em entrevista, maio 2004).⁶

Para entender os condicionantes que levam as pessoas a prestar queixa envolvendo questões que dizem respeito à discriminação racial, foram focalizadas algumas características dos denunciantes: capital (social, cultural, intelectual, econômico) herdado e/ou adquirido e a identidade pessoal e familiar. Com a Constituição de 1988, a prática discriminatória passou a ser considerada crime e tudo indica que os 40 casos analisados

⁶ Os nomes dos entrevistados são fictícios.

têm a ver com o conhecimento dessa nova legislação, posto que antes dessa data, tais atos eram considerados como contravenção penal.

É importante ressaltar que os documentos analisados são peças discursivas⁷ produzidas no espaço de uma entidade não governamental, o Instituto de Cultura Casa Afro-Brasileira – ICCAB. Não se trata, portanto, nem do conjunto de todas as queixas de discriminação ocorridas em Campo Grande, nem de uma alternativa que fosse do conhecimento de toda a população da cidade.

Os indicadores presentes nos autos nos possibilitaram traçar o perfil do denunciante.

A Tabela 1 informa sobre idade e sexo dos agentes que procuram o Programa SOS Racismo para formular a denúncia. A maioria, 77,5%, está em idade economicamente ativa e é do sexo masculino.

Tabela 1 – Sexo e idade dos denunciantes

Idade	Masculino	Feminino	Total	%
De 03 a 12	3	–	3	7,5
De 13 a 19	3	2	5	12,5
De 20 a 35	7	7	14	35
De 36 a 60	9	8	17	42,5
Mais de 61	1	–	1	2,5
Total obs.:	23	17	40	100

Fonte primária: Programa SOS Racismo de Mato Grosso do Sul, 2004.

Alguns componentes do perfil dos denunciantes, associados à análise das denúncias, sugerem que elas ocorrem quando o sujeito está inserido em uma estrutura familiar de cuidados e esta se vê ameaçada.

A busca de se criar uma estrutura de cuidados em torno da família demanda uma socialização num ambiente constituído por uma identidade positivamente valorada. Essa estrutura de cuidados é ameaçada de modo particular quando a identificação de crianças e jovens sofre uma depreciação. As construções de identidade são processos históricos e de disputa social, sendo a definição da identidade um caso particular de luta de classificação. A identidade racial, por exemplo, representa uma

⁷ Tomamos os formulários de atendimento do Programa SOS Racismo como peças discursivas no plural para realçar a breve análise dos aspectos identitários dos denunciantes.

disputa (um jogo) pela imposição de definições e de estigmas que podem passar a se naturalizar e a serem aceitos tanto pelos membros internos do grupo, quanto pelos externos. A socialização na primeira infância, desprovida de uma estrutura de cuidados e vinculada a uma identidade racial positivada, naturaliza a aceitação dessa identidade estigmatizada. Quando a estrutura de cuidados interna à família se encontra fortalecida, a rejeição ao estigma tende a tomar a forma de conflitos dramáticos de proteção da honra familiar.

Por exemplo, quando as mulheres encaminham uma denúncia, podemos notar que tal atitude é tomada, sobretudo, para proteger a família. É o caso dessa genitora que, no intento de evitar que essa experiência acontecesse ao filho, busca o SOS Racismo:

Eu não sei o que vai dar, por quanto tempo mais, mas eu não vou parar nem desistir porque se uma pessoa chegar pra mim e falar “Marli, você é uma negra, uma preta, uma macaca”, eu vou deixar pra lá. A pessoa vai pensar de mim o que quiser, mas, se a pessoa chegar e fazer isso com meus filhos, eu vou atrás da lei porque é uma criança. Porque, na cabeça do meu filho, ele vai ficar com aquilo pra sempre. “Será que eu sou mesmo macaco? Será que ser preto é ruim?” Ou você vê a criança se lavando pra poder clarear. Pra uma mãe isso é muito triste, então eu não vou deixar. (Marli, denunciante em entrevista, maio 2004)

Em dezembro de 2000, o B desceu para a piscina do prédio com o filho da minha patroa. Isso acontecia sempre que eu o levava para o serviço comigo. Ele ia tomar banho de piscina como o filho de minha patroa e às vezes com ela também quando descia para a piscina. Ele sempre tomava banho porque minha patroa falava que ele podia descer com seu filho e lhe deu uma sunga. Só que nesse dia o síndico mandou o zelador expulsar meu filho da piscina porque ele é filho de uma empregada doméstica. Disse também que a piscina do edifício era só para condôminos. Mas sempre tinha pessoas de fora tomando banho lá. O pior foi como ele falou com o B. Ele foi falando palavras brucas, que ele deveria sair da piscina e não entrar mais lá. Porque o local não era para filhos de empregados e muito menos negros. (Dina, denunciante em entrevista, maio 2004)

O ataque percebido como racista é enquadrado na lógica da honra familiar. É quando a ameaça à honra familiar atinge seu ápice que a denúncia aparece como uma réplica pública que recoloca a família num cenário de possibilidades de autoengrandecimento, condição de

sustentação de uma estrutura de reciprocidade autorreferenciada e baseada no cuidado.

Apenas 15% dos denunciante tiveram acesso ao ensino superior e 30% não completaram o primeiro grau. Portanto, o fator escolaridade não é o determinante principal para a efetivação da denúncia (Tabela 2).

Tabela 2 – Nível de escolaridade formal dos denunciante

Escolaridade	Denunciante	%
Analfabeto	1	2,5
1ª grau incompleto	13	30
1ª grau completo	5	15
2ª grau incompleto	8	20
2ª grau completo	7	17,5
Superior incompleto	4	10
Superior completo	2	5
Total obs.:	40	100

Fonte primária: Programa SOS Racismo de Mato Grosso do Sul, 2004.

Como se observa na Tabela 3, 40% dos denunciante recebem até dois salários mínimos. Combinando-se renda e escolaridade, somos levados à hipótese de que o número de denúncias nas classes populares só não é maior em decorrência da ausência de recursos para o encaminhamento das denúncias na esfera jurídica.

Tabela 3 – Renda dos denunciante

Renda	Denunciante	%
Até 1 SM*	2	5
De 1 a 2 SM	14	35
De 3 a 5 SM	9	22,5
Mais de 6 SM	2	5
Desempregado	6	15
Não trabalha	7	17,5
Total obs.:	40	100

Fonte primária: Programa SOS Racismo de Mato Grosso do Sul, 2004.

* SM = Salário Mínimo.

Se levarmos em conta que a informação da maior parte das vítimas de que o que as motivou a formular a denúncia foi a necessidade de

receber uma retratação pública e não financeira fica corroborada a nossa hipótese de que o que está em jogo nessas denúncias populares de racismo é a honra pessoal e familiar. Apesar dos baixos salários dos denunciadores e da precariedade da situação socioeconômica da maioria (15% dos entrevistados estão em situação de desemprego) não se trata de uma lógica indenizatória do ponto de vista financeiro, mas da necessidade do restabelecimento de certa ordem de interação baseada.

A Tabela 4 mostra a proximidade entre os agentes no espaço físico e o distanciamento social em razão do racismo. Como pode se verificar, 80% dos agentes discriminadores, vizinhos, parentes e conhecidos, provavelmente, compartilham espaços de interação social mais ou menos simétricos e fisicamente próximos com os discriminados.

Tabela 4 – Quem discriminou

Denunciado	Quantidade de citação	%
Parente	3	7,5
Patrão	6	15
Vizinho	10	25
Conhecido	19	47,5
Estranho	2	5
Total obs.:	40	100

Fonte primária: Programa SOS Racismo de Mato Grosso do Sul, 2004.

Se a categoria “conhecido” aparece com maior frequência (47,5% dos denunciados), isso em grande parte se deve porque tanto inclui agentes que convivem diariamente (por exemplo, colegas de trabalho), como agentes que se veem com certa regularidade, mas nunca tiveram a ocasião de se falar até o momento da interação conflituosa.

Quando o denunciado é parente (7,5% dos casos considerados), como já havia constatado Boltanski (1990) em outro contexto, as denúncias podem se referir a vários anos de interações conflituosas. Um exemplo de situação limite desse tipo de interação provém da denúncia de um pai negro contra a esposa branca por esta estar discriminando a filha que tem as características físicas dele.

Para Boltanski (1990), quanto mais próximo o agressor, mais as feridas e as ofensas que ele inflige fazem-se difíceis de se denunciar num discurso “normal”, passível de ser coletivamente seguido. No caso da família, a proximidade entre agressor e agredido e os laços que os unem

são praticamente incompatíveis com o tipo de relação exigida numa denúncia formal (Boltanski, 1990), o que provavelmente faz com que estas agressões sejam sub-representadas nas estatísticas, na medida em que são raros os dados estatísticos sobre o registro de discriminação e quando o fato ocorre em família, torna-se mais improvável a denúncia.

Outra situação de discriminação em que denunciante e denunciado estão próximos ocorre entre vizinhos (25% dos casos). As ofensas que acontecem nesse âmbito “são respaldadas geralmente por uma história mais longa de desavenças e isso, junto com a proximidade física entre os beligerantes, enseja disputas mais carregadas de emoção, que extravasam em virulência verbal” (Guimarães, 2002, p. 191). Por outro lado, quando o ato é praticado pelo patrão, o insulto tem a função de “ensinar à vítima seu lugar” (Guimarães, 2002).

No entanto, a denúncia pública deve ser vista como inserida em um regime de raridade. Poderosos efeitos de censura fazem com que grande parte das interações denunciadas sejam compensadas em outros terrenos como o da vingança em segredo, do esquecimento, do conflito aberto e imediato. Em decorrência dessa raridade, é pertinente indagar sobre as condições sociais que envolvem a constituição da denúncia pública de atos de discriminação racial. Diríamos, grosso modo, que, nas classes populares, dada a distância social em relação à esfera jurídica, o trabalho de prova visando à inserção judiciária de um caso tem início quando a paz doméstica persistentemente falha em se instalar.

Tudo começou quando eu conheci meu marido porque minha sogra não gostava de negro. A minha vida mudou completamente, depois que eu me casei e fui morar ao lado da família do meu marido, pois eu fui rejeitada, fui muito espezinhada mesmo. Eu casei muito nova, com 16 anos, porque estava grávida de quatro meses e minha mãe descobriu tudo. Casei forçada. Desde então, minha vida foi um suplício. A família dele sempre foi assim, racista. Você pode ver que ele não é branco. Então, eu já fui rejeitada na família dele. Porque não era isso que a mãe dele queria. Ela queria que ele casasse com uma mulher branca, loira. Ela falava que ele era o filho mais bonito dela e que ela queria pra ele uma mulher branca e loira. Então, eu já me sentia desde o começo triste, em saber que a minha sogra não gostava de mim. Já fiquei chateada, mas mesmo assim eu procurei me aproximar dela, dava presentinho dali, mas mesmo assim eu não consegui, ela sempre brigava comigo e me xingava de negra, *negra porca*, essas coisas sabe? E ele também,

no começo. Não sei se foi incentivado pela mãe dele, mas qualquer discussão que a gente tinha ele me chamava de *negra imunda*, *negra sem-vergonha*. Aquilo foi me aborrecendo muito, viu? E até hoje eu estou ainda assim magoada. Não é uma coisa assim que passa porque uma coisa que é plantada em você, pra sair eu acho que não acontecesse isso. Porque eu acho assim, que o perdão é que tem que ter. A gente dá o perdão, mas só que aquela mágoa não sai de dentro da gente. Minha sogra tem cinco filhos homens e todas as noras dela são de cor. Pra você ver como é engraçado! Só uma é branca. Do cabelo comprido. Então essa nora foi a nora que ela queria pra todos os filhos. Ela começou já desfazendo de nós mais ainda do que já era antes. E falava na nossa cara que a nora dela, mesmo, era só a Beth que era a nora dela preferida. Que era branca, loira e tinha o cabelo comprido, mas mesmo assim eu tentava. Estou com 34 anos de casada hoje em dia. Eu já perdi, eu já sofri demais, menina. Nossa Senhora! Eu já perdi dois filhos. Inclusive, quando eu perdi meus filhos, eles falaram que eu era muito *relaxada*, que eu matei meus filhos. Um caiu no poço e o outro morreu com 16 anos com insuficiência pulmonar. (Bina, denunciante em entrevista, maio 2004) (Grifo da autora)

Em quase todos os relatos coletados, na demonstração do denunciante de que se trata de um caso de racismo, chama atenção o fato de que era comum a vítima ser injuriada por sua condição racial até o momento em que o ataque racista atinge um ponto de saturação.

Quando foi um dia, parece que é uma coisa, sabe? Eu encontrei com ela aqui assim, ela vinha vindo sozinha do médico, e eu a chamei pra conversar. Eu falei assim: “Olha, o que você andou falando de mim, não está certo”. E ela assim toda orgulhosa me disse: “Eu não tenho nada para conversar com gentinha”. Me chamou já de gentinha, não é? Eu falei: “Gentinha?”. Ela falou: “É. Gentinha!”. “Você sempre *chamou eu* de gentinha, e eu quero saber por que você acha que eu sou gentinha.” Ela falou: “Eu não tenho que conversar com você, Vilma, eu não converso com gente mais baixa do que eu”. E, quando ela falou aquilo, eu avancei nela e nós caímos ali no meio da rua, aí juntou gente! Sei que eu andei dando uns tabefes nela. Ela diz que estava doente, pressão alta, o marido dela veio, que é irmão do meu marido. Mas depois, eu voltei para casa para trocar a roupa, e ela vinha vindo encontrar o marido dela e falou assim: “Essa *negra desgraçada*, ela me bateu, essa *imunda*. Se ela passar em frente da minha casa, de agora em diante, vou jogar creolina nesta *negra imunda*”.

“E se você tornar a falar mal de mim de novo, uma coisa que eu não devo, você vai apanhar. Daqui pra frente você vai apanhar, porque eu já cansei de você desfazer de mim, falar mal de mim, e ficar por isso mesmo. Só que agora eu não sou mais criança”, eu disse pra ela. “Não sou mais aquela Bina que você conheceu, que você desfazia de mim, você e sua sogra, porque eu não vou deixar mais ninguém pisar em mim, não vou mais!”, falei pra ela. “Chega! Não é porque você é branca que você vai dar uma de boa, querer ser mais que todo mundo, mais do que eu você não é! Então, de agora pra frente você vai ter que me respeitar! Se você quer respeito, você me respeite!”, falei pra ela. “Você se cuida!”, ela falou. “Vou dar parte de você, porque lugar de negro é na cadeia.” (Bina, denunciante em entrevista, maio/2004) (Grifo da autora)

Além de o denunciante ter que possuir disposições subjetivas que favoreçam a denúncia pública, o caso precisa reunir condições objetivas, isto é, atingir determinados patamares para que possa parecer passível de suscitar o acompanhamento público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O engajamento político na causa antirracista, assim como em outras grandes causas sociais, demonstra o grau de intolerância diante da prática discriminatória por existir um senso estabelecido, e é uma das posições do debate intelectual sobre a realidade racial brasileira de que as interações cotidianas no Brasil são significativamente marcadas por fissuras raciais que derivam de um diminuto segmento de uma classe média negra.

Minha forma de me integrar nesse debate se deu pela investigação do modo como agentes sociais oriundos de setores das classes populares estruturam narrativas de denúncias de racismo, pois o objeto dessa pesquisa é o perfil e a gramática das denúncias de racismo em setores das classes populares de Mato Grosso do Sul. Partiu-se do princípio de que os denunciantes se veem nessa denúncia pública como em qualquer outra, compelidos a generalizar a partir de um caso particular e a se mostrar coerentes nessa generalização.

Se o caso denunciável está de início sempre ligado às experiências pessoais de modo a não ter por si só a capacidade de generalização, de autoapresentação como parte de um processo mais geral, ele precisa

ser apresentado como exemplar para ser aceito publicamente. Ou seja, lutar para que suas experiências pessoais sejam de fato injustiças que devem engajar um coletivo é uma prática intelectual que demanda certo tipo de sensibilidade pública e de competência narrativa. Avaliar o engajamento do ator social na construção de uma narrativa de denúncia como competência significa reconhecer as diferentes modalidades de generalização que, ao serem bem construídas, puderam ser acompanhadas e aguçam nossas sensibilidades de ouvintes.

Sigo aqui Boltanski (1990) no sentido de que:

Analisando o trabalho de generalização sob a forma de elementos de prova e sob a coerência de sua associação, necessárias para fazer valer de modo aceitável no curso de litígios, pode-se aceder à ideia de justiça por vias não habituais. A abordagem não se faz por meio de uma regra transcendental, como é tradicionalmente o caso, mas seguindo constrangimentos de ordem pragmáticos. (Boltanski, 1990, p. 334).

Assim, destaco uma sensibilidade racial específica, típica (porque na maior parte das vezes, a vítima não percebia o mundo racista que a envolvia até o momento em que o caso desperta nela a dúvida sobre a qualidade da paz que vinha suportando), de classes populares, que se atualiza na forma de constituição de narrativas de denúncias de racismo. A denúncia toma formas veementes à medida que o autor tem sua identidade pessoal e familiar desmantelada. São atores sociais dotados de uma identidade pessoal e familiar estável que, ao serem atingidos nas bases da autopercepção como pessoas, recorrem ao SOS Racismo, associando-se por meio da denúncia a uma causa coletiva como forma de sair da crise de identidade.

Pode-se dizer que a reconstituição da identidade do eu, que surge da descoberta do significado social do racismo no processo de formação dos vínculos sociais, favorece a revolta pessoal visando à reparação da injustiça decorrente da atribuição social do estigma a um determinado grupo.



Laura Marcia Rosa dos Santos

Natural de Campo Grande-MS. Graduada em Serviço Social pela Universidade Católica Dom Bosco – UCDB – e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS no Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Sua dissertação, *Relações raciais em Campo grande/MS: os casos de discriminação racial registrados pelo programa SOS Racismo*, foi orientada pelo Professor Doutor José Carlos Gomes dos Anjos, professor titular do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS. Atualmente é professora adjunta do Centro Universitário da Grande Dourados – UNIGRAN – e da Universidade Anhanguera-Uniderp. Também coordena o curso de Serviço Social Presencial da Universidade Anhanguera-Uniderp e orienta os trabalhos de conclusão de curso – TCC – do Núcleo de Fundamentos da Formação Sócio-histórica da Sociedade Brasileira. Ex-bolsista IFP, turma 2002. E-mail: lmsantos@terra.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, M. W.; GASKELL, G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som; um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. Parte I. Construindo um *corpus* de pesquisa. (Trad. Pedrinho A. Guareschi)
- BOLTANSKI, L. La dénonciation publique. In: _____. *L'amour et la justice comme competences*. Paris: Éditions Métailié, 1990, p. 255-356.
- BOURDIEU, P. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. (Trad. Paula Monteiro e Alicia Auzmendi)
- _____. *A Miséria do mundo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- _____. *O Poder simbólico*. São Paulo: Bertrand, 2002.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 1998.
- CARNEIRO, S. Estratégias legais para promover a justiça social. In: GUIMARÃES, A. S. A.; HUNTLEY, L. (Org.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 311-23.
- COLOGNESE, S. A. A técnica de entrevista na pesquisa social. In: *Cadernos de Sociologia*. PPGS/IFCH/UFRGS n. 9, 1998, p. 11-47.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os Estabelecidos e os outsiders*: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.
- GOFFMAN, E. *Estigma*, notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GUIMARÃES, A. S. A. Racismo e restrição de direitos individuais: A discriminação racial “publicizada”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 31, p. 51-78, out. 1997.

_____. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. Raça e racismo no Brasil. In: _____. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 191.

HASENBALG, C. A. *Discriminação e desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

SANTOS, L. M. R. dos. *Relações raciais em Campo Grande/MS*: Os casos de discriminação racial registrados pelo Programa SOS Racismo. Porto Alegre, 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SCHWARCZ, L. M. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2001.

Mídia e quilombos na Amazônia: um olhar cultural a partir do campo da Comunicação¹

Nemézio Clímico Amaral Filho

RESUMO

O artigo analisa algumas representações apreendidas no discurso da mídia em geral e do jornalismo impresso em particular sobre o conceito de “remanescente de quilombo”, que foi introduzido pela Constituição de 1988. A pesquisa se calçou nos Estudos Culturais, na Análise de Discurso e na *etnorreportagem*. A pesquisa também constatou que o conceito de “remanescentes de quilombo” foi quase sempre mal compreendido pela grande imprensa, seja por estar em construção, seja por preconceitos apreendidos na mídia sobre o negro e sobre o “remanescente de quilombo”. A investigação sugere que leituras essencializantes, petrificadas, imobilizadoras sobre “o negro” e sobre “o quilombo” afastam, culturalmente, os “remanescentes” do conjunto da sociedade, dificultando sua luta por visibilidade e direito à cidadania.

PALAVRAS-CHAVE

NEGRO – MÍDIA – DISCURSO – REMANESCENTE DE QUILOMBO

¹ Este artigo resume alguns aspectos tratados em minha tese de doutorado (Amaral Filho, 2006).

INTRODUÇÃO

Mídia e Quilombos na Amazônia (Amaral Filho, 2006) foi a primeira tese de doutorado no país que teve a categoria constitucional “remanescente de quilombo” analisada pela ótica do campo da Comunicação. O “pioneirismo” serviu para mostrar não só o quanto o tema é teoricamente desafiador, mas também como pode vir a se constituir numa metáfora de resistência integradora.

Em 1988, a nova Constituição reconheceu aos “remanescentes de quilombos” o direito de posse de suas terras ancestrais. Tal direito foi assegurado pelo artigo 68, exilado no capítulo das Disposições Transitórias e aprovado sem ampla discussão com a sociedade, em meio ao desconhecimento do Congresso Constituinte sobre o tema e sem maiores debates com aqueles que seriam os “remanescentes”.

Foi só a partir de 1995, ano em que se comemorou o tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares e em que foi concedido o primeiro título de posse definitiva da terra a uma comunidade de “remanescentes de quilombo”, na região do Trombetas, no Pará, à luz do artigo 68 (ainda no primeiro governo de Fernando Henrique Cardoso), que uma parte mais significativa da sociedade brasileira começou a se ater à “questão quilombola”.

Orientados pelo discurso da militância negra urbana e por acadêmicos, muitos grupos passaram a compreender que se assumir como “remanescentes de quilombos” era uma possibilidade de organização comunitária, além de uma metáfora reivindicadora no sentido de garantir, por força de lei, as reparações históricas. Além disso, o debate sobre o tema, que até então estava restrito à Comissão Pastoral da Terra (CPT) e ao Ministério Público Federal e dizia respeito especificamente ao caso Rio das Rãs no sertão baiano, expandiu-se por vários estados (Arruti, 2002), entre eles, os da Amazônia brasileira, principalmente o Pará, estado que mais concedeu títulos definitivos de terra aos “remanescentes”. Concomitantemente, a “questão quilombola” passou a obter maior atenção da mídia e de estudos acadêmicos. Entretanto, o desconhecimento e a displicência quanto ao tema apanharam representantes das elites nacionais de surpresa. Nenhum parlamentar, à direita ou à esquerda das lutas sociais, poderia imaginar a extensão das terras que seriam concedidas aos “remanescentes”. Estima-se que as 2.228

áreas de “remanescentes de quilombo” conhecidas até 2005 ocupariam cerca de 5% do território nacional, algo como 40 milhões de km.²

As reações conservadoras não tardaram. O Partido da Frente Liberal (atual Democráticos), por exemplo, ajuizou uma ação direta de inconstitucionalidade no Supremo Tribunal Federal citando o presidente da República (Luiz Inácio Lula da Silva) pela publicação do decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, segundo o qual, o critério para a identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas por grupos de “remanescentes de comunidades quilombolas” é o da autoatribuição. Ou seja, para que uma comunidade inicie o processo de regularização de sua terra, com base no artigo 86, basta que se identifique como “remanescente de quilombo”. A ação do partido, que ainda aguarda decisão judicial, tem a ver com a luta pela posse da terra. Na verdade, o critério da autoatribuição não só tira das elites, mas da própria militância negra e da academia, a exclusividade da produção de sentidos sobre aquele grupo. As próprias comunidades agora podem enunciar conceitos e valores sobre si. Os limites do que seja uma comunidade de “remanescente de quilombos” são, a partir do decreto, também negociados internamente. E, àqueles para os quais é dado o direito de enunciar, de criar significados e de produzir sentidos, é facultado o poder.

Diante das várias possibilidades interpretativas acerca das comunidades, o que viria a ser então um “remanescente de quilombo”? Um conceito que os próprios moradores dessas áreas passaram a enfrentar desde 1988. E mais: cativar discursivamente, em favor de seu argumento, a sociedade envolvente, a mesma que interage com as comunidades de “remanescentes”. O conceito continua em permanente discussão. E um dos motivos para a confusão interpretativa é a insistência teórica num suposto *acento racial* do “remanescente”, acento que garantiria a existência do grupo enquanto comunidade; dito de outro modo, a unidade do grupo só poderia ser mantida pela composição racial de seus membros. As discussões começaram a ser tratadas na arena pública. E o principal meio de debate público contemporâneo é a mídia.

Nesse sentido, além de entendermos a mídia como campo de disseminação de discurso *das* elites, ela também deve ser vista *como uma elite em*

² Cadastro dos Territórios Quilombolas do Brasil. Brasília: Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica/UnB, 2005.

si mesma (Van Dijk, 1993). Isso significa que, da mesma maneira que é reprodutora da realidade, a mídia também produz realidade, ou a inviabiliza na medida em que nega a existência de grupos subalternizados num mundo em que a existência social, como mostra Champagne (1998), passa cada vez mais por sua mediação. Chegamos, assim, ao problema mais geral de nossa investigação: como a mídia representa o “remanescente de quilombo”? E, mais especificamente, como a mídia representa o “remanescente de quilombo” na Amazônia? Esta região foi escolhida por dois motivos centrais. O primeiro, como dito mais acima, por abrigar o estado que mais titulou áreas de “remanescentes de quilombo” no país e, o segundo, em razão de a Amazônia ser apresentada por vários veículos que compõem a grande mídia como um pedaço do Brasil sem presença negra significativa.

Para respondermos à nossa pergunta geral – como a mídia representa o “remanescente de quilombo” e, mais especificamente, o “remanescente de quilombo” na Amazônia –, outras questões tiveram de ser consideradas, entre elas: como a mídia representa o negro? Como a Amazônia é midiaticamente apresentada? Como é representado o negro na Amazônia?

Nossa pesquisa constatou que a mídia jornalística ignorou o debate em torno da construção do conceito de “remanescente de quilombo”. Por que a mídia, principalmente a imprensa, manteve o assunto por tanto tempo longe de sua agenda? Por que esse “distanciamento”? E como a mídia passou a recuperar essas imagens do passado³ (negro, quilombo, Amazônia) para o presente discursivo? Mais importante: como ocorre o entrelaçamento discursivo dessas três abstrações conceituais, o negro, a Amazônia e o remanescente de quilombo? Como se dá a influência, na mídia, de discursos sobre “remanescentes” produzidos fora de seu âmbito?

REFERENCIAL TEÓRICO

Na pesquisa, procuramos dialogar com os Estudos Culturais, principalmente com aqueles autores que atuam em cenário britânico (principalmente: Bhabha, 2003; Hall, 1999-2000, 2002; Gilroy, 1994,

³ São categorias do passado porque são sempre apresentadas, com as exceções de praxe; da mesma maneira, não há evolução conceitual nos arquivos da mídia.

2000). Por exemplo, aprofundamos o uso do conceito de estereótipo com base em Bhabha (2003) para nos auxiliar na análise das representações sobre a Amazônia nos veículos de comunicação, mostrando a existência da região na periferia de um país periférico. Dessa maneira, sugerimos que a Amazônia é representada nos meios de comunicação por meio de um olhar externo, resultado de um processo histórico de colonização econômica e cultural, que fez com que, agora, os jornalistas, esses analistas simbólicos, vejam-na de maneira similar à visão dos antigos colonizadores. Isso não muda quando os olhos que se voltam para a região são aqueles sediados nela própria – esse olhar continua ocidentalizado, julga a partir de sua poderosa herança colonial que exotiza tudo que é desconhecido e permanece reiterando discursos que, a despeito de serem cientificamente contestados, continuam funcionando como efeitos de verdade (Dutra, 2005), discursos que colocam aquilo que não é “nosso” numa permanente *outridade*. Se assim se procede com uma região, o mesmo ocorre com um segmento da população (para os fins desta pesquisa, o segmento negro).

Nossa investigação começa admitindo o racismo do brasileiro e sua influência histórica nos textos da mídia já apontada por vários autores, da Antropologia à Comunicação (Sodré, 1999; Araújo, 2000; Amaral Filho, 2002; Van Dijk, 2003; Sansone, 2004).

A análise da presença negra na mídia foi um dos momentos intelectualmente mais desafiadores na pesquisa. Optamos por analisar a representação do negro a partir de dois julgamentos que o Ocidente faz do “Outro”. O primeiro, um julgamento ético; o segundo, estético, no dizer de Sodré (2002b, p. 178). Para esse autor, há, no saber cultural da Europa, um modelo de exclusão do direito natural dos negros. Esse modelo não vê diferença entre natureza e cultura: tem-se, assim, uma imagem dos negros como “culturalmente desterritorializados” e “sem força humana de ser”. A cultura precisa de uma base física, a mesma que os negros foram forçados a deixar quando carregados para terras distantes das de sua origem, justificando, para seus algozes, a exclusão do direito natural dos negros ao que eles entendiam ser cultura *primitiva* (dos negros) e cultura *de fato* (dos colonizadores). É essa exclusão que faz com que o próprio corpo do negro represente, para a consciência racista da burguesia, um objeto de medo e nojo (seu sentido estético). Medo, porque corpo desconhecido; nojo, por violentar o efeito estético que o Ocidente atribui a si: o “Outro” é sempre o inumano universal.

É a partir desse julgamento estético, que generaliza o “Outro”, que o negro tem a sua existência ética considerada – e essa generalização é quase sempre negativa. *Ele não é um de “nós” porque não parece um de nós*, o que justifica a forma distinta pela qual é tratado.

METODOLOGIA

Para identificar nos textos da imprensa as principais representações sobre o quilombo, utilizamos as técnicas da Análise do Discurso a fim de analisar a ordem do discurso jornalístico (Pinto, 2002). Ainda por meio da Análise do Discurso, outras mídias foram analisadas (embora não exaustivamente) porque elas dialogam entre si, influenciam-se, e o jornalismo, não sendo imune a esta rede polifônica, tem o seu discurso atravessado por ela. É preciso ter presente, ainda, que discursos não são exclusivamente textos, mas todo construto simbólico que pretende um enunciado comunicativo. Por isso, as demais mídias auxiliam na composição do quadro interpretativo que sugerimos para a identificação da linha discursiva da mídia sobre os “remanescentes de quilombo”.

Nesse sentido, priorizamos artigos opinativos, editoriais e títulos de matérias jornalísticas de 36 exemplares, de 20 publicações – sendo 17 nacionais, duas da Espanha e uma de Portugal –, no período entre 1998 e 2005, a saber: *A Crítica*, *Caros Amigos*, *Carta Capital*, *Diário de Cuiabá*, *Diário de Notícias* (Portugal), *Diário do Pará*, *Época*, *El País* (Espanha), *Folha de S. Paulo*, *Gazeta de Cuiabá*, *Global*, *IstoÉ*, *Jornal do Brasil*, *O Estado de S. Paulo*, *O Globo*, *O Liberal*, *Qué!* (Espanha), *Raça Brasil*, *Superinteressante* e *Veja*. Também foram consultadas notícias do site do Ministério do Desenvolvimento Agrário, além dos sites com conteúdo jornalístico na Internet: www.ultimosegundo.com.br, www.amazonia.org.br.

Ao longo de nosso trabalho, identificamos certos essencialismos comunitários – aqueles que isolam, ou impedem uma integração. Para enfrentar e tornar visível esses essencialismos, procuramos apresentar as origens do quilombo desde a África, enfatizando sua formação multi-étnica e confrontando-o com a construção do “quilombo contemporâneo” representada pela mídia.

Mas não se tratou de um estudo calcado unicamente na Análise do Discurso. Também fomos a campo, o que não deve ser confundido com

“trabalho de campo”, que pressupõe um convívio mais intenso e duradouro com determinado grupo. Na verdade, foi o que definimos como *etnorreportagem*: ou seja, um trabalho de observação para além do que é tradicionalmente analisado pela Comunicação, quase sempre centrado nos veículos e nos meios. Essas observações não foram feitas com o olhar, os talentos e as técnicas de um etnógrafo ou de um antropólogo, mas de um jornalista. Decidimos, portanto, utilizar duas técnicas em crise na nossa ida a campo. Como alerta Clifford (2002), há uma crise na autoridade etnográfica, na sua forma de interpretar as culturas. Como nunca ocorreu anteriormente, a fala do etnógrafo é posta em dúvida (quais os limites daquilo que é para aquilo que o autor gostaria que fosse?). Temos hoje um discurso “remanescente de quilombo” construído inicialmente a partir de textos etnográficos. Na ponta final do fio discursivo, depois de outras mediações, tal discurso é reinterpretado pelos textos da mídia, principalmente os jornalísticos, o que nos interessa aqui. Mas a mídia também está em crise, com a sua credibilidade abalada pela ingerência político-partidária e de corporações econômicas em sua linha editorial (Costa, 2004; Palhares, 2005; Lima, 2005).

O resultado de nossa ida a campo foi assim apresentado como uma etnografia na forma narrativa: a partir do que é representado pela imprensa sobre o quilombo, apontamos para outra possibilidade de significação dessas comunidades. A própria análise dos textos jornalísticos pode ser vista como uma tarefa etnográfica dentro de nossa proposta de *etnorreportagem* à medida que eles próprios foram por nós estranhados. A Análise do Discurso e a *etnorreportagem* nos conduziram na elaboração de um mosaico interpretativo sobre as apreensões midiáticas do “remanescente de quilombo” dentro de nossa proposta de análise a partir da Comunicação.

ANÁLISE DOS DADOS

A pesquisa foi particularmente útil no sentido de apontar as manifestações racistas, mesmo quando há tentativas de representar o negro positivamente na mídia em geral e na imprensa em particular. O problema é que essas tentativas, quando presentes, são isoladas, sem continuidade e sempre restritas aos limites representativos dentro da agenda conservadora da mídia. Há sempre um “pode-se ir até aqui” –

ir mais adiante poderia levar à frequente acusação de “preconceito ao contrário”. Ao contrário porque a discriminação contra o não branco já foi naturalizada, ou seja, é culturalmente admitida, todos a conhecem e sabem como ela é; já o preconceito contra branco não é natural, é culturalmente inadmissível. Podemos até lamentar, mas aceitamos um negro discriminado por um branco, mas um branco ser discriminado por um negro não é aceitável por ser “preconceito ao contrário”.

A análise mostrou que, na mídia, os negros representam papéis que ainda se esperam deles, os anímicos, a despeito dos avanços obtidos pelo segmento no país, principalmente depois da Constituição de 1988.⁴ Na feliz constatação de Robert Stam (1997), os afro-americanos são uma minoria demográfica altamente visível na mídia dos Estados Unidos da América, enquanto os afro-brasileiros, maioria demográfica, são virtualmente invisíveis no Brasil.

Vários autores (Salles, 1988; Sodré, 1995, 1999; Van Dijk, 1993, 2003) mostraram que a maneira como a mídia representa o negro hoje tem uma forte influência de construções simbólicas vigentes desde o Período Imperial (por exemplo, no contexto das reclamações presentes nos jornais contra governos por causa da fuga de negros e eventualmente dos atos de violência cometidos pelos escravos contra seus senhores). Por isso, consideramos importante olhar o passado para qualificar ainda mais nossa leitura de dados do presente, ainda que, no chamado Brasil moderno, o problema seja mais complexo.

Além dos estereótipos imputados aos escravos, descobre-se que também os negros escravizados no Pará e na Amazônia em geral se sentiam estimulados pelos discursos libertários da Revolução Francesa, que chegavam à então província da Guiana Francesa, território francês em plena Amazônia. Esses discursos estimularam os negros a aderir à Cabanagem, revolução paraense, entre 1835 e 1840, contra os desmandos dos cidadãos portugueses radicados naquela região (forças reacionárias anti-independência que pretendiam manter a região como colônia de Portugal), mas que não alcançou o ideal de liberdade prometido. Traídos, os escravos retomaram as fugas (Salles, 1988). Por outro lado, por todo o país, as campanhas abolicionistas viriam a ganhar os jornais, não sem os paradoxos discursivos da imprensa abolicionista, uma vez

⁴ Direitos aos “remanescentes de quilombos”, cotas para negros e o racismo como crime inafiançável.

que tais paradoxos eram frutos de uma sociedade escravocrata: os periódicos que publicavam apologias da escravidão eram, em sua maioria, os mesmos que divulgavam textos abolicionistas (Barros e Morel, 2003).

A imprensa nacional e internacional produziu textos sobre os quilombos na Amazônia desde os fins dos anos 1980, mas há matérias na imprensa que consultamos que apresentam o tema “quilombo” como algo novo. Bourdieu (1997) já havia denunciado essas “novidades” jornalísticas, a incitação dessa amnésia; Rodrigues (2000) também alertara quanto à museificação do passado, aquela que impede o avanço conceitual para além dos arquivos repetitivos do Jornalismo.

Também permanecem os reducionismos regionalistas: ausência da presença negra na Amazônia, a exotização excludente que se refere a um país distante e desconhecido para o seu rico Sudeste, além da generalização inconsequente: “remanescentes de quilombos” apresentados como o “achado” e cidades amazônicas presas discursivamente no passado colonial.

No coração da selva, fotógrafo vê negros da floresta – Carlos Penteadou mapeia comunidades quilombolas da Amazônia e expõe *seu achado*. Alguns trechos do conteúdo da reportagem: (...) “O Brasil que você nem sonhava existir, e muito menos conhecer” (...), “Penteadou embrenhou-se pelo Amazonas atrás de comunidades rurais de descendentes de escravos, os quilombolas de Oriximiná. *Negros na floresta?* Justamente. Os quilombolas de Oriximiná, no Pará (um município imenso, com quase metade da área do estado de São Paulo), foram formados por escravos fugidos no século XIX das fazendas e propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer e Belém – cidades-irmãs e homônimas das portuguesas, *herdeiras daquela tradição de colonialismo e brutalidade* (...), “A antropóloga (...) foi ao Pará em 1989 em busca de povos indígenas e surpreendeu-se com a presença dos quilombos, que não sabia existir”. (O Estado de S. Paulo, 24 set. 2004, grifos do autor)

Quando os “remanescentes de quilombos” apareceram com uma “nova” e surpreendente realidade nacional, a partir de 1988, com um núcleo identitário preciso, recriando (e não repetindo) laços com a África, eles passam a se comportar no Pós-Colonial diaspórico como um grupo multicultural miscigenado diferente de sua noção clássica, como observado em grupos étnicos em Nova York, Londres ou Vancouver (Canadá). No Brasil, houve e há “contaminação” cultural ou, como preferem alguns, interculturalidade étnica.

Nossa pesquisa constatou, entretanto, que quase todos os veículos impressos consultados apresentam os “remanescentes de quilombo” presos no passado colonial, como algo exótico, distinto daquilo que entendemos como uma comunidade de cidadãos brasileiros que gozam de todos os seus direitos políticos. Essa visão da mídia jornalística ocorre mesmo em veículos de linhas editoriais aparentemente diferentes. Ou seja, há uma coerência discursiva em relação à forma como “remanescente de quilombo” é representado pela grande mídia jornalística. Como esses discursos são estanques, raramente resgatam a imagem do “remanescente do quilombo” do passado. É por isso que o “remanescente de quilombo” é quase sempre visto como uma “nova” realidade, distante fisicamente e aparte culturalmente.

Não é incomum encontrarmos matérias com títulos semelhantes a este: “Negros mantêm quilombos na Amazônia” (*A Crítica*, 14 maio 1994). A ideia remete ao quilombo tal e qual no Período Colonial. Ou ainda: “Descendentes de escravos estão sendo ameaçados por fazendeiros” (*Diário de Cuiabá*, 6 set. 1996). Sabe-se que o “remanescente” não é exclusivamente um descendente porque seus componentes interagiram com o ambiente externo: alguns saíram e não mais voltaram, outros constituíram matrimônio com pessoas que passaram a morar nas áreas dos “remanescentes”. Além disso, falar de uma descendência exclusiva negra é outra maneira, conscientemente ou não, de isolar tais grupos.⁵ Num trecho da matéria de *Época*, “Dívida de Sangue” (20 set. 1999), é possível ver como essa tentativa de isolamento é produzida e apresentada ao leitor como novidade nacional:

Somos filhos de um passado ‘cruel’, afirma o agricultor Francisco Noel de Jesus [Rio das Rãs, Bahia], sem esconder um *ressentimento comum nos quilombos, razão pela qual as comunidades isoladas do mundo branco, como nos primeiros tempos*. (grifos do autor).

(...) Queremos nos desenvolver. Não quero viver isolada, diz Procópio dos Santos Rosa, dos kalungas. Por “desenvolvimento” entenda-se: ter energia elétrica, escola e uma estrada para o médico aparecer de vez em quando.

⁵ Para Rodrigues (2000, p. 108), “Os títulos podem com justeza ser considerados o grande dispositivo de nomeação do mundo moderno”. Isso em parte porque “os títulos da imprensa representam manifestações constantes do trabalho plástico da linguagem do mundo moderno”.

A matéria toda se desenrola referindo-se ao isolamento das comunidades de “remanescentes de quilombo” na mesma reportagem que apresenta o depoimento de uma moradora que afirma não querer *viver isolada*. Entretanto, o texto jornalístico relativiza arbitrariamente esse desejo. Não se permite, no texto de *Época*, uma autorrepresentação do remanescente de quilombo, mas uma visão guetificadora do “ser quilombola”, presa na “História” (“como nos primeiros tempos”), no Colonial. O texto menciona, até mesmo, um suposto elemento unificador psíquico: “ressentimento comum nos quilombos, razão pela qual as comunidades permanecem isoladas do mundo branco”, metáfora fácil, uma vez que não é explicitado o que se entende por “mundo branco” num país mestiço. A reportagem não vê pontos de contato com o “mundo branco”, o isolamento só é rompido por necessidades básicas, como se Palmares tivesse sido transplantado, intacto, mais de 300 anos depois, para o presente brasileiro e da mesma maneira para vários pontos do país. Para a maioria dos textos veiculados na imprensa, os quilombos ainda não chegaram ao seu Pós-Colonial. Em meados dos anos 1990, por exemplo, apesar das intensas discussões que aconteciam no país sobre os quilombos, o jornal *A Crítica* (14 maio 1994), de Manaus-AM, chegou a afirmar, num texto cujo início lembra a construção discursiva de um filme épico, que o Quilombo de Trombetas era o único que restara em toda a Amazônia.

Além disso, quando tratam do tema, referem-se a uma “África essencial” e, apesar de a História mostrar que “os remanescentes” mantinham e mantêm relações com a sociedade de seu entorno, retratam-nos como isolados. Também exotizam os “remanescentes negros na floresta”: o mato, principalmente na Amazônia, não é lugar de índio? Observemos algumas manchetes (os grifos, abaixo, são do autor):

África esquecida. 511 comunidades negras vivem isoladas no interior do país (*Veja*, 20 maio 1998);

Remanescentes de um *quilombo perdido* conquistam a posse da terra em Parati (*O Globo*, 21 mar. 1999);

No coração da selva, fotógrafo vê *negros na floresta* (*O Estado de S. Paulo*, 24 set. 2004).

A cinematografia brasileira também tratou o quilombo de maneira bastante fantasiosa (Rodrigues, 2001; Stam, 1997). As telenovelas, o produto de mídia televisiva mais importante do Brasil, também repre-

sentam o negro em geral e os quilombolas em particular quase sempre de maneira estereotipada, estanque, sem transcendência histórica, ou seja, sem ruptura entre o passado e o presente. Aliás, a realidade quilombola, para a ficção, simplesmente não existe no presente. Com a exceção sexualmente estereotipada do filme *Casa de areia* (Brasil, 2005), o quilombo e o “remanescente de quilombo” inexistem na cinematografia pátria que trata de alguma forma sobre o presente negro.

Entretanto, a presença de inúmeros grupos “remanescentes de quilombos” no território nacional indica o equívoco dessa visão. Mas os estereótipos não necessitam – e, portanto, não permitem – de atualização discursiva para o cumprimento de sua função comunicativa. É por isso que o quilombo, quando tratado pela mídia (jornalística ou ficcional), é mostrado como se sempre estivesse lá “atrás”, na História.

Em alguns momentos da história recente do país, a metáfora do quilombo foi utilizada para dar corpo a projetos pró-negros, como o jornal *O Quilombo*, por muitos, ainda, considerado a primeira manifestação erudita da cultura negra no Brasil (Guimarães, 2002); entretanto, não o suficiente para atualizar a metáfora quilombola. Assim, não foi surpresa que, no final da década de 1970, a comunidade de descendentes de antigos escravos, Cafundó, no interior paulista, tenha sido apresentada pela imprensa nacional e internacional, e mesmo por pesquisadores, como uma novidade, e por setores da academia com o velho reducionismo conceitual: o Cafundó seria a “África no Brasil”. Durante anos, o tema quilombo fora esquecido, ou melhor, invisibilizado, principalmente durante os anos da ditadura militar (Fry e Vogt, 1996; *Caros Amigos*, 14 maio 1998). Foi realmente a Constituição de 1988 que estimulou a construção social do discurso “remanescente de quilombo” na mídia.

Hall (2002) ressalta que as construções sociais, essas metáforas explicativas, são historicamente construídas, ou seja, fazem parte de um jogo discursivo constante disputado por várias forças culturais geradoras de sentido. Ou seja, são continuamente ressignificadas.

Em meio a essa batalha discursiva, entendemos que os “remanescentes de quilombo” podem ser metaforicamente representados – pelos movimentos sociais e mesmo pela mídia – como habitantes de “loais de liberdade” também no Pós-Abolição. Para tanto, é preciso entender o Pós-Colonial como uma poderosa categoria analítica, que marca a transição da colonização para a descolonização. O “Outro”, no Pós-Colonial, continuou a ser um elemento que constituía o nativo da ex-colônia ou

aquele que para lá foi forçado a migrar (o ser diaspórico, em nosso caso, o negro). Tal identificação exotizadora foi construída discursivamente no “Outro” desde o Período Colonial e se mantém até os dias atuais. Após a Abolição, o negro continuou a ser visto como um “Outro” na sociedade brasileira. Esse “Outro” não conseguiu ser integrado, tornar-se menos exótico, mesmo com a apologia política e sociológica à mestiçagem. Por exemplo, o que é ser brasileiro, em oposição ao passado colonial racista, num país mestiço e segregador? A partir de 1988, mais do que nunca, o Brasil descobriu que não era tão racialmente democrático quanto se supunha. E as perguntas que questionavam o “ser” brasileiro começaram a ser feitas. Se não somos racistas, para que cotas? Para que a titulação de “áreas quilombolas”? Há negros na Amazônia? São algumas questões que indicam possibilidades de reconstrução da metáfora negra em geral e das comunidades de “remanescentes de quilombo”, especificamente.

Tudo isso faz com que a complexidade da diáspora negra no Brasil exija uma interpretação cuidadosa, principalmente por parte da imprensa. Acreditamos que o “quilombola” na Amazônia – que, a exemplo da diáspora caribenha (Hall, 2003), tem sua história pouco conhecida na própria região – precisa construir sua identidade numa época de globalização crescente. O modo diferenciado de reprodução dos “remanescentes” não deve ser entendido como um caminho para o isolamento, uma vez que esses quilombolas sempre mantiveram relações comerciais com “os de fora”, com o “Outro”, desde antes da Abolição, relações essas que se ampliaram para a área cultural e social nos dias atuais.

No Pós-Colonial brasileiro, a idealização da África, em muitas ocasiões, se transformou numa metáfora de luta de movimentos sociais. Essa idealização metafórica se dá diretamente por meio da África que todo negro carrega em sua cor ou pela associação ao termo quilombo. E poucas metáforas podem rivalizar com “África” como a noção de “quilombo” quando a tarefa é formular uma metáfora de resistência social, principalmente porque o quilombo está simbolicamente ligado à sua matriz fundadora, o próprio “continente negro”. Entretanto, a “identidade quilombola” é vítima de tentativas de desqualificação após duas décadas de luta. Setores da imprensa, empresários e governos tentam, a todo momento, desqualificar a legitimidade da luta dos “remanescentes”. A própria identidade negra brasileira, de uma maneira geral, está sendo questionada agora que o debate relativo ao “ser racista” não pode mais ser evitado: a identidade é transformada continuamente pela forma que

somos interpretados ou reinterpretados nos sistemas culturais que nos cercam. A identidade é definida historicamente (Hall, 2002).

Estamos diante da possibilidade de reinterpretação da metáfora quilombola na mídia: em nossa pesquisa, identificamos vários grupos que tentam utilizar essa metáfora ora exaltando, ora criticando a força do conceito de “remanescente de quilombo” em construção. Ou seja, a forma como ele é/será apreendido pelo chamado grande público ainda está em disputa e tem a mídia como principal arena discursiva do embate. Isso ocorre à medida que os veículos de comunicação acolhem os diversos discursos acerca do “remanescente” enunciado por emissores que representam interesses contrastantes. Por exemplo, o site do Ministério do Desenvolvimento Agrário publicou matéria em que os “remanescentes” de várias regiões do país exigiam um plano de desenvolvimento para as suas terras (disponível em: www.amazonia.org.br, 17 jul. 2003), como se fosse apenas uma questão legal a despeito de a *Gazeta de Cuiabá* (18 jun. 2003), um mês antes, ter publicado que moradores da comunidade de Mata Cavalo (no município pantaneiro de Nossa Senhora do Livramento-MT) enfrentavam os tiros e as ameaças de capangas a serviço de fazendeiros da região. No ano seguinte, sabedores dos benefícios que obteriam ao serem reconhecidos como “remanescentes”, um grupo obteve a seguinte manchete no jornal *Diário do Pará* (21 nov. 2004): “Uma África quer renascer no coração do Pará. Comunidade luta há quatro anos pela titulação de terra em área de quilombo”. Nos discursos veiculados pela imprensa, para muitos fazendeiros, os “remanescentes” são apenas invasores; já para o Movimento Negro e para a maior parte da academia, são pontos de resistência e da tentativa de manutenção de um modo de vida não capitalista (pelo menos *stricto sensu*). A metáfora que será mais facilmente apreendida pela população, aquela que estará presente no inconsciente coletivo, é a que estará em jogo na arena discursiva midiática.

Essa reconstrução metafórica já ocorreu em outra situação? Lembremos, analogamente, que a metáfora do rastafarianismo, movimento (Rastafári) que era isolado na Jamaica, curiosamente, representou a manutenção da própria identidade caribenha na diáspora, produzindo “a África novamente” ao ser reutilizada como elemento identificador na Inglaterra. Ali, o rastafarianismo se apossou de fontes perdidas no passado, chegando mesmo a reler a Bíblia a seu favor: a Babilônia não

era mais o Egito, mas locais como Kingston, Brixton e Notting Hill. O rastafarianismo tornou irremediavelmente negros os filhos da Jamaica e de outras sociedades caribenhas na diáspora, salvando do crime jovens almas negras da segunda geração de migrantes caribenhos nos anos 1960 e 1970 (Hall, 2003, p. 43). Foi o rastafarianismo que deu àqueles jovens orgulho e autoconhecimento porque rompia o isolamento comunitário entre os grupos diaspóricos ao estender a todos eles seu sentido metafórico. Sugere-se aqui que essa possibilidade libertária poderia ser aplicada à metáfora quilombola.

Desde o início do século XXI, a mídia, não sem dificuldade, passa a ser mais flexível na maneira como retrata o negro: por força de lei, eles estão aparecendo em peças publicitárias e programas de TV; e por força de mercado (são quase 50% da população segundo o IBGE), despontam mal ou bem em novelas e filmes. O tema das cotas segue na ordem do dia, mesmo competindo com os escândalos políticos e econômicos de um país pródigo em produzi-los, tendo como um de seus palcos principais uma cidade com visibilidade suficiente para garantir o debate nacional, o Rio de Janeiro. A intelectualidade negra ou não, aquela comprometida, tem uma arma poderosamente simbólica a seu favor, a do mitológico Zumbi e a representação do quilombo como espaço de justiça e liberdade para todos. E não apenas para os negros.

Entretanto, Zumbi e os quilombos são metáforas, a nosso ver, ainda não efetivamente readequadas teórica e politicamente ao Pós-Colonial brasileiro, o que dificulta sua penetração midiática, sua representação positiva. São duas metáforas aprisionadas ao passado por militantes, por alguns acadêmicos e pela mídia, principalmente a imprensa, que querem os quilombos como um instrumento essencialmente negro. Para que se transformem em bandeira de luta, em canal de discussão com a mídia (a grande mediadora social do mundo contemporâneo) e que alcancem a consequente propagação do próprio discurso, Zumbi e os “remanescentes de quilombo” devem ser trazidos ao presente e, de fato, serem incorporados ao “ser nacional” e não apenas ao “ser negro”. Trata-se aqui de lançar uma luz mestiça à apreensão de Zumbi pelo país, uma luz intercultural e integradora. Isso significa que a noção essencializante do que foi um quilombo e do que hoje é uma área de “remanescente de quilombo” deve ser fortemente combatida. Os “remanescentes” se fortaleceriam mais dessa maneira porque começariam a ser vistos cada vez menos como o “Outro”.

Contudo, em sentido contrário a essa sugestão, não foi difícil constatar em nossa investigação que, independentemente do fato de o quilombo ser pluriétnico em sua origem, o “remanescente de quilombo” é quase sempre apresentado como algo essencialmente negro. Sua representação, por meio de jornais e revistas, frequentemente ignora o contato econômico e cultural com a sociedade que o envolve e mesmo as relações afetivas dos habitantes dos “remanescentes de quilombo” com “os de fora”. Ainda nessa direção, foi possível apontar algumas outras dificuldades da mídia nacional no trato do “remanescente de quilombo” na Amazônia: primeiro, por considerar que o quilombo é um “lugar de fala” essencialmente negro; segundo, em função do mito, que perdurou por muitos anos no Brasil, inclusive como uma “certeza” científica, aquela que se refere à reduzida presença negra na Amazônia durante os séculos que antecederam a Abolição. Este é um axioma que foi posto abaixo por estudos como o de Salles (1988), Vergolino-Henry e Napoleão Figueiredo (1990).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Leituras essencializantes e puramente raciais não dão conta do presente das “comunidades quilombolas”. Não dão conta nem mesmo do passado desses grupos que, claramente, continuam sendo entendidos como isolados, autenticamente africanos e puramente negros. Essas reinterações discursivas apenas guetificam comunidades como as dos “remanescentes de quilombos” porque impedem a identificação, impedem a possibilidade de se ver no “Outro”, mantendo-os exatamente assim: como “Outro”.

Metáforas novas, como a requalificação do “remanescente de quilombo”, podem ser sinais de uma continuada rejeição a modelos de desqualificação do “Outro”, uma reação dos segmentos que se tenta isolar no país contra os perigosos enunciados guetificadores (“raça”, “comunidade”, “isolados”). Quilombo é uma força política. Mas, para que essa força se manifeste em sua plenitude, e assim possamos descobrir até onde ela pode se estender e o que pode conseguir, é necessário que as lideranças dessas comunidades, auxiliadas por uma militância politicamente mais flexível e pesquisadores mais interessados em como seu objeto é, e menos como eles gostariam que fosse (uma autêntica “África no Brasil”), compartilhem a metáfora quilombola.

Minoria, aquela entendida como desejo de transformação, tem de existir num ambiente democrático porque é só nele que ela pode existir (Sodré, 2005), com a possibilidade concreta de mudança positiva. Mas também é preciso evitar o novo culturalismo, que mantém os grupos isolados da intervenção humana (Bauman, 2001). Tais comunidades precisam evitar as tutelas.

Sugerimos a necessidade de se intervir na grande mídia – uma intervenção democrática, frisemos. Isso poderia ocorrer porque “para a mídia hegemônica não é apenas difícil dizer coisas novas, mas isso lhe é impossível enquanto dispositivo emissor que se estrutura dentro de uma sociedade histórica e contemporaneamente marcada pela desigualdade, em que a uns é permitido poder fazer o discurso, e a outros é concebido poder consumir o discurso, quer chamemos a isso de mercado, concorrência, globalização” (Dutra, 2005, p. 255). Sugerimos uma intervenção legitimada pela necessidade histórica de autorrepresentação imagética dos grupos subalternos, tendo em mente as manifestações concretas do modo de vida das comunidades que a grande mídia acaba por ajudar a “isolar”, fundamentalmente quando lhes nega a existência midiática.

Em razão da necessidade, para os subalternizados, de “proximidade” é que este trabalho entende que a integração quilombola, à pauta pública sociobrasileira, deve ser mediada pela mídia, com a constante intervenção dos agentes da nova “metáfora quilombola” em construção, aqueles que defendem que os quilombolas não podem ser enclausurados sob tutelas conceituais que os mantêm no perigoso binômio “nós”/ “eles”; uma preocupação que, acreditamos, deveria ser constante na agenda daqueles envolvidos na ressemantização positiva do quilombola, na sua presentificação discursiva. Desse modo, as já discutidas abstrações (Amazônia, negro, quilombo) poderão vir ao necessário e midiaticizado debate público, testando, mais uma vez, a ideia de tolerância que tanto se procura concretizar na história da aventura humana. Talvez a ressemantização positiva possa associar a “metáfora quilombola” ao conhecimento, à resistência a toda forma de opressão e não apenas as racializadas, mas uma metáfora de resistência integradora; e assim, em breve, venha a ser possível a retirada da ponderação semântico-conceitual que representam as aspas em torno do “remanescente de quilombo”.

Uma vez que o Brasil está repensando seu dispositivo discursivo de unificação de identidade nacional calcado na democracia racial (podemos perceber isso a partir dos debates proporcionados pela Constituição

de 1988, com a maior presença do negro na mídia, com a luta pelo reconhecimento da necessidade das cotas raciais, entre outros fatores), abre-se uma possibilidade para se pensar o multiculturalismo no país, na forma como o definimos numa primeira aproximação teórica à realidade nacional: um multiculturalismo miscigenado, uma vez que a decantada mistura racial não foi capaz de garantir a igualdade étnica de direitos, mesmo porque o Pós-Colonial no Brasil trouxe movimentos migratórios (alemães, árabes, italianos, japoneses e poloneses, entre outros povos), e se uma pequena parte deles tinha contato com o restante da sociedade brasileira, os demais organizaram suas comunidades de modo a reproduzir seus locais de origem, como ocorre em qualquer grande centro receptor de imigrantes, como nos EUA e na Europa.



Nemézio Clímico Amaral Filho

Natural de Belém-PA. Graduado em Comunicação (Habilitação em Jornalismo) pela Universidade Federal do Pará – UFPA, Mestre em Planejamento do Desenvolvimento pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da UFPA (NAEA/UFPA) e Doutor em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ). Sua tese, *Mídia e quilombo na Amazônia*, foi orientada pelo Professor Doutor Muniz Sodré de Araújo Cabral. Atualmente é professor da Universidade Estácio de Sá (RJ) e funcionário concursado do Ministério da Saúde para a área de Comunicação. Ex-bolsista IFP, turma 2002. E-mail: nemezio.filho@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE (medida liminar). n. 3.239. Reqte. Partido da Frente Liberal.
- AMARAL FILHO, N. C. *Belém oculta: marginais no pós-guerra (1947-1955)*. Belém, 2002. Dissertação (Mestrado) – NAEA/UFPA.
- _____. *Mídia e quilombos na Amazônia*. Rio de Janeiro, 2006. Tese (Doutorado) – ECO/UFRJ.
- APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, J. Z. *A Negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Senac, 2000.

- ARRUTI, J. M. P. A. *Etnias federais: o processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco*. Rio de Janeiro, 2002. Tese (Doutorado) – Museu Nacional/UFRJ. CD-ROM.
- BARROS, M. M. de; MOREL, M. *Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa brasileira no século XIX*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo real*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- BOURDIEU, P. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- CADASTRO dos Territórios Quilombolas do Brasil. Brasília: Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica/UnB, 2005.
- CHAMPAGNE, P. *Formar a opinião: o novo jogo político*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- COSTA, L. M. *As chances da imprensa participativa*. Disponível em: <<http://www.observatorio-daimprensa.com.br>>, 25 jan. 2004. Acesso em: 04 dez. 2009.
- DUTRA, M. S. *A Natureza da TV: uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia*. Belém: NAEA, 2005.
- FRY, P.; VOGT, C. *Cafundó: África no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GILROY, P. Urban social movements, “race” and community. In: CHRISMAN, L.; e WILLIAMS, P. (Eds.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. Nova York: Columbia University Press, 1994, p. 405-20.
- _____. *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Massachusetts: Belknap/Harvard, 2000.
- GUIMARÃES, A. S. A. In: *Quilombo* (edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias Nascimento). São Paulo: Editora 34, 2002.
- HALL, S. *Whose Heritage? Un-settling ‘The Heritage’, re-imagining the post-nation*. Third Text 49, 1999-2000.
- _____. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- LIMA, V. A. *Adeus às ilusões*. Disponível em: <<http://www.observatoriodaimprensa.com.br>>, 4 jan. 2004. Acesso em: 8 mar. 2005.
- PALHARES, J. E. *As tarefas para democratizar a mídia*. Disponível em: <<http://www.observatorio-demidia.org.br>>, 29 jan. 2005. Acesso em: 10 mar. 2005.
- PINTO, M. J. *Comunicação e discurso*. 2. ed. São Paulo: Hacker Editores, 2002.
- RODRIGUES, J. C. *O Negro brasileiro e o cinema*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- SALLES, V. *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*. Belém: Secult/Minc, 1988.
- SANSONE, L. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: EDUFBA/Pallas, 2004.
- SODRÉ, M. Uma genealogia das imagens do racismo. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, Caderno Mais!, p. 6, mar. 1995.
- _____. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002b.
- _____. Por um conceito de minoria. In: BARBALHO, A; PAIVA, R. (Orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 11-2.
- STAM, R. *Tropicalmulticulturalism: a comparative history of race in Brazilian cinema & cultura*. Durham/London: Duke University Press, 1997.
- VAN DIJK, T. A. *Elite discourse and racism*. Newbury Park, Londres; Nova Délhi: Sage Publications, 1993.

_____. *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2003.

VERGOLINO-HENRY, A; FIGUEREDO, A. N. *A Presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

Filme:

CASA DE AREIA. Direção de Andrucha Waddington. Roteiro de Elena Soarez. Brasil: 2005, cor, 103 min. Português.

Material coletado de vídeos:

FALA BRASIL (Rede Record), 10 fev. 2004.

JORNAL DA BAND, 15 abr. 2003.

JORNAL DA GLOBO, 9 fev. 2004.

JORNAL DA GLOBO, 31 maio 2004.

JORNAL NACIONAL (Rede Globo), 15 abr. 2004.

JORNAL NACIONAL (Rede Globo), 13 maio 2004.

RJTV, primeira edição (Rede Globo), 16 fev. 2004.

Matérias, artigos jornalísticos e periódicos citados:

ÁFRICA esquecida. *Veja*, São Paulo, 20 maio 1998.

AMARAL, M. Terra de preto. *Caros Amigos*, n. 4, 14 maio 1998.

DÍVIDA de sangue. *Época*, n. 70, p. 51-5, 20 set. 1999.

FARIAS, O. Negros mantêm quilombos na Amazônia. *A Crítica*. Manaus, 14 maio 1994.

FIORI, M. F. Descendentes de escravos estão sendo ameaçados por fazendeiros. *Diário de Cuiabá*, Cuiabá, Caderno Cidades, p. 4, 6 set. 1996.

GAYA, E. Uma África quer renascer no coração do Pará. *Diário do Pará*, Belém, Caderno Cidades, p. 3, 21 nov. 2004.

MATTA, D. Remanescentes de um quilombo perdido conquistam a posse da terra em Parati. *O Globo*, Rio de Janeiro, Caderno Rio, p. 12, 21 mar. 1999.

MEDEIROS, J. No coração da selva, fotógrafo vê negros da floresta. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 24 set. 2004.

SILVA, V. C. da. Quilombolas denunciam “sessões de terrorismo”. *Gazeta de Cuiabá*, 18 jun. 2003. Disponível em: <<http://www.gazetadigita.com.br/>>. Acesso em: 18 jun. 2003.

Formação de professores e diversidade racial¹

Risomar Alves dos Santos

RESUMO

Este artigo relata, de forma sucinta, parte da pesquisa intitulada: *Racismo, preconceito e discriminação: concepções de professores*, desenvolvida com graduandos/as do último ano do curso de Pedagogia de uma universidade da cidade de São Paulo. O estudo investigou suas concepções a respeito de determinadas temáticas subjacentes à diversidade étnico-racial e suas percepções sobre a formação que receberam no curso para trabalhá-las. Os resultados mostram que os/as participantes da pesquisa têm uma visão contrária às atitudes discriminatórias, porém essa concepção foi adquirida, em sua maioria, numa formação externa à universidade.

PALAVRAS-CHAVE

FORMAÇÃO DE PROFESSORES – DIVERSIDADE ÉTNICO-RACIAL – RACISMO – DISCRIMINAÇÃO

¹ Este artigo apresenta alguns aspectos abordados em minha tese de doutorado (Santos, 2007).

INTRODUÇÃO

Autores/as que preconizam uma educação pluralizada chamam a atenção para a importância de uma formação que estimule os futuros professores a estar atentos, no contexto escolar, à diversidade étnico-racial e a seus desdobramentos na sociedade brasileira, e, sobretudo, que essa formação os ensine a respeitar e a lidar com essa diversidade.

A diversidade racial aqui tratada tem como significado a diferença entre os povos que compõem a nação brasileira e que não foram considerados em suas especificidades, tendo como resultado sua negação e exclusão social no desenvolvimento da sociedade brasileira. Raça é compreendida como uma construção social, política e cultural que, no Brasil, determina posições distintas aos diferentes grupos sociais, geralmente colocando negros em situação menos privilegiada no que diz respeito à posse de bens socioeconômico-culturais e educacionais construídos, historicamente, também pelos próprios negros em toda a história nacional. Parte dessa negação ou exclusão social foi, e ainda é, reforçada pela escola que adota posturas desiguais frente a povos e culturas, o que tem negado a ascensão social do grupo negro na sociedade brasileira.

Para Schützer (2003), a escola deve formar pessoas autônomas, tanto moral como intelectualmente. Para isso, o corpo docente deve estar bem preparado, não só no que diz respeito ao domínio do conteúdo a ser ensinado, mas também para lidar com a diversidade dos/as alunos/as. Para tanto, é preciso que sua formação contemple discussões relativas às questões raciais, com vistas a identificar práticas racistas existentes na escola e na sociedade em geral. Por sua vez, Gomes e Gonçalves e Silva (2002) assinalam que as características pluricultural e pluriétnica da sociedade brasileira devem ser consideradas pelas instituições de formação – universidades e Secretarias de Educação – para que se busquem construir propostas voltadas para uma Pedagogia da Diversidade.

Canen e Moreira (2001), por sua vez, lembra que a formação de identidades docentes e discentes em sociedades multiculturais e pluri-étnicas, como a brasileira, precisa beneficiar-se de projetos curriculares que visem ao favorecimento e à construção de uma sociedade mais democrática e plural. Porém, ao que tudo indica, ainda existem muitos obstáculos para que essas ações se concretizem, dada a dificuldade de a escola encampar tais propostas.

A esse respeito, Candau (2002a) chama a atenção para o fato de que a cultura escolar ainda é reticente em incorporar diferentes formas de se obter conhecimentos e expressões culturais, linguagens das novas gerações e de grupos culturais distintos. Não se exercita uma educação voltada para as diferenças de classe, de gênero, de raça e de cultura existentes na sociedade brasileira (Pinto, 1998; Gomes, Gonçalves e Silva, 2002).

Apesar de reconhecermos a diversidade étnico-racial como constituinte da nossa formação como seres humanos e sujeitos socioculturais, e por mais fascinante que essa diversidade possa parecer, o trato segregador e discriminatório ainda está presente em muitas práticas pedagógicas e em vários processos de formação do/a professor/a (Gomes, Gonçalves e Silva, 2002).²

Estudos sobre a formação de professores apontam para o fato de que os futuros docentes, de modo geral, não têm contato com temáticas que dizem respeito à diversidade étnico-racial da nossa sociedade e seus desdobramentos, tais como raça, racismo, preconceito, cultura e tantas outras (Canen e Moreira, 2001; Guimarães, 2005; Oliveira, 2003; Pinto, 1998; Candau, 2002a; Garcia, 1999). Além de serem inipientes as propostas de cursos de formação de professores com essa preocupação, pesquisas sobre a atuação de docentes mostram que eles dificilmente ministram aos alunos conhecimentos sobre a diversidade étnico-racial do povo brasileiro e, tampouco, os capacitam a trabalhá-las em práticas pedagógicas futuras, pois a sua formação também deixou a desejar no sentido de propiciar-lhes o desenvolvimento de habilidades para tratar de tais questões. O debate referente à diversidade ainda se restringe aos interesses de alguns professores que, em razão da sua história de vida, pertencimento étnico-racial, vontade política e experiências diversas, mostram sensibilidade para a importância de integrar essa discussão na sua prática escolar (Candau, 2002b; André, 1999; Abramowicz, Silvério, 2005).

É imprescindível, portanto, que exploremos sob os mais diferentes ângulos como ocorre a formação dos professores no que diz respeito às problemáticas subjacentes à diversidade étnico-racial. Conhecer

² A partir deste momento, o texto abandona a fórmula “o (a)” e adota o genérico masculino, visando a sua simplificação.

melhor essa formação possibilitará propor programas mais eficientes no sentido de sensibilizar os professores para essa temática.

O estudo que desenvolvemos pretendeu verificar como vem ocorrendo essa formação, focalizando graduandos de um curso de Pedagogia. Para tanto, investigou suas concepções a respeito de determinadas temáticas subjacentes à diversidade étnico-racial, sua percepção sobre a formação que receberam para trabalhá-las e, finalmente, a maneira como se comportariam frente a uma situação de racismo em sala de aula.

METODOLOGIA

A pesquisa foi realizada junto a um grupo de estudantes do último ano do curso de Pedagogia noturno de uma universidade paulista bem avaliada pelo Ministério da Educação – MEC.

Esses alunos estavam concluindo sua formação e, consequentemente, teriam maior possibilidade de terem acesso ao tema da pesquisa durante o curso. A escolha do curso noturno ocorreu pelo fato de muitos estudantes já atuarem como docentes no ensino fundamental e na educação infantil, alguns em escolas particulares e outros em escolas públicas municipais e estaduais – cuja clientela é constituída por um grande contingente de negros ou afrodescendentes e originários de classe desfavorecida (Silva, 1999).

Para a realização da pesquisa utilizei um questionário com questões abertas e fechadas, e entrevistas contendo questões semiestruturadas, em cujo roteiro foi acrescentado um caso de ensino.³ Ambas as estratégias foram utilizadas de maneira complementar.

O questionário possibilitou realizar um mapeamento geral dos participantes, captar o seu entendimento sobre a maneira como foi tratada a temática étnico-racial no seu curso de formação, além de sinalizar o número de interessados em continuar na segunda fase da pesquisa, as entrevistas. Essa segunda fase foi necessária para complementar os dados coletados nos questionários, esclarecer o entendimento dos participantes

³ Casos de ensino: situações reais ocorridas na experiência de sala de aula que, uma vez analisadas com base em uma teoria, podem se transformar em estratégias poderosas para a construção do conhecimento. (Mizukami, 2000)

a respeito do tema em estudo, além de possibilitar uma maior aproximação entre pesquisadora e pesquisados, pois a entrevista oferece essa possibilidade, como pensam Lüdke e André (1986).

Dos 72 graduandos que responderam ao questionário, 17 se dispuseram a nos conceder entrevista. Desses, foram entrevistados 15, uma vez que dois não tiveram condições de participar dessa fase. O processamento dos dados do questionário foi realizado com o auxílio do *Software* Computacional Statistics Package for Social Science – SPSS.

Os dados coletados nas entrevistas foram sistematizados com o auxílio da análise de conteúdo (Franco, 2003). A pesquisa, ao utilizar um questionário com questões abertas e posteriormente entrevistas com alguns respondentes, identifica três ordens distintas de questões dos estudantes/professores.

APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Os resultados obtidos foram agrupados em três eixos temáticos para facilitar a análise: o racismo do ponto de vista dos pesquisados, a formação para a diversidade e concepções acerca da diversidade na prática educativa.

O racismo do ponto de vista dos pesquisados

Neste primeiro eixo, foram agrupadas as concepções dos participantes sobre o racismo, suas causas, consequências e como percebem a interferência de atitudes racistas – individuais ou coletivas – nas relações sociais ou nos espaços institucionais.

De modo geral, os entrevistados foram bastante críticos em relação ao racismo dado o sofrimento que causa àqueles que são afetados, sem, contudo, indicar um grupo específico como vítima. Para os entrevistados, o racismo atinge negros, índios, japoneses, coreanos e judeus, entre outros, e representa desrespeito, ignorância, visão limitada do ser humano, de seus valores, de sua história, de sua cultura.

Os entrevistados, por sua vez, enfatizaram a necessidade de se respeitar e valorizar o ser humano como sujeito social, possuidor de uma identidade e responsável por assumir o seu papel na sociedade. Sinalizaram, ainda, para a necessidade de um posicionamento dos cidadãos

diante de fatos considerados inaceitáveis, tais como sentimento de superioridade e prática de racismo, entre outros.

Dos 15 entrevistados, sete identificam o racismo como preconceito praticado contra pessoas diferentes, três entendem-no como discriminação, dois o definem como uma diferenciação e classificação praticada por seres humanos, dois o veem como violência e desrespeito para com o diferente, e um afirmou ser uma forma de dominação ou superioridade exercida para com o outro, como mostram as falas abaixo:

Pra mim o racismo é esse desrespeito, as torturas, principalmente ao negro. O racismo está impregnado nas pessoas não só em relação ao negro, mas aos japoneses, aos coreanos; então, o racismo é uma violência em relação ao humano. Para mim, o racismo está muito relacionado à falta de respeito, à falta de valor ao ser humano. Então eu não tenho respeito, eu sou racista porque eu penso que o outro é menos, eu penso que sou mais, sou mais poderoso, ou poderosa. (Salete)⁴

Há um preconceito com pessoas de cor, religião, raça, etnia, é um pré-julgamento errado. Mas eu acho que é porque sou judia, então... Eu não sofri tanto, mas para os meus avôs, sobreviventes de guerra, ficou complicado. (Denise)

Está ligado a uma visão colonial de mundo, de dominação mesmo e é muito complicado, porque isso é comum mesmo, todo mundo sabe, é superioridade, o outro se acha o super-homem, ele quer o poder, não é? (Jair)

É diminuir o que é diferente de mim, é como se eu quisesse me auto-afirmar diminuindo o outro. Para eu dizer que sou boa ou que a minha sociedade branca é boa, por exemplo, no caso do negro, eu diminuo o negro [...] (Carla)

É interessante notar nos depoimentos aspectos do racismo institucional (Jones, 1973), ou seja, o racismo que é atrelado a práticas institucionais – empresas e igrejas, entre outros –, discriminando diferentes segmentos sociais. Outras vezes, menciona-se o racismo de forma direta ou oculta, intencional ou não, como afirma a entrevistada Clara:

⁴ Os nomes dos autores das falas transcritas são fictícios.

Como professora, acho muito importante, porque o que eu tenho visto nas escolas, infelizmente é um relato triste, mas é isso mesmo, é uma falta de respeito tremendo e principalmente quando é uma criança negra ou uma criança pobre, mas existe. Eu vejo algumas professoras com ar superior, não falando um “sai daqui”, mas só no olhar você já vê que ela não quer nem um sorriso, são alunos de oito anos, são crianças de oito anos, aí então têm uns bonitinhos, cheirosinhos que a professora vem, abraça e beija, têm outros que querem a mesma atenção, mas talvez não tenham tomado banho naquele dia, sei lá o que é, mas não importa. Nesse dia eu comecei a prestar atenção e vi que existe essa discriminação e racismo dentro da escola e é muito forte e triste, não é? (Clara)

Nesse depoimento fica claro que a discriminação pode se manifestar de maneira velada no interior das escolas, por meio de atitudes baseadas em características físicas, que elegem alguns alunos como merecedores de cuidado, carinho e atenção, o que pode reforçar a segregação entre os diferentes grupos (Cavalleiro, 2004).

A formação para a diversidade – concepções subjacentes

Neste eixo, foram agrupados os depoimentos dos pesquisados relativos à formação que receberam para tratar de temas como diversidade racial e cultural, racismo, preconceito e discriminação. Oito, dos 15 entrevistados, atribuíram suas concepções à formação humana recebida na família, o que lhes possibilitou aprender a valorizar todas as pessoas independentemente da cor da pele, religião e classe social; dois as atribuíram à participação em movimentos sociais – de juventude, de negros e da comunidade a qual pertencem –; outros dois relacionaram suas concepções à visão humana e à formação religiosa; três responderam que resultam de um conjunto de influências recebidas nos vários espaços formativos, entre os quais, a universidade e o trabalho. Os trechos a seguir ilustram algumas das respostas:

Eu acho que é um conjunto mesmo, é um conjunto de tudo isso, acho que dentro da família, então a gente começa, na família, com os amigos, na universidade, essa universidade me ajudou bastante, ela abriu bastante o meu olhar. (Clara)

Foi no momento em que eu entrei como estagiária nesse projeto social que eu me deparei com a... foi a primeira vez que eu trabalhei com esse público mais de abrigo, com essas crianças que sofreram violência

doméstica, então foi exatamente o trabalho, a parte profissional que eu estou trabalhando com isso há três anos que me fez ter mais interesse no assunto. (Anita)

A universidade eu acho que ainda falha muito ao trabalhar essas questões, não toca muito, não; eu acho que ainda falta muito para a gente começar a discutir isso, principalmente no curso de Pedagogia, se eu disser que a gente teve um momento em que discutiu a temática... não tivemos, durante o curso todo; então, eu acho que não teve muita influência do meu curso, não; foi mais da minha formação fora mesmo e aí eu passei um tempo também na Pastoral Afro. (Marga)

Essas falas mostram como o curso em foco foi falho no trato de questões relacionadas à diversidade étnico-racial por meio do silenciamento das diferenças existentes entre os grupos sociais nesse espaço de convivência.

Aqueles participantes que alegaram ter despertado para a temática racial durante a atuação docente, portanto, resultante da experiência prática, afirmaram, entretanto, que a universidade contribuiu indiretamente por meio de atividades extracurriculares, como debates em salas de aulas, e pela convivência com negros e indígenas, alunos da universidade pesquisada, como afirma Patrícia:

[...] grande parte disso vem daqui dessa universidade mesmo. É, eu estudei todos esses anos com indígenas, com pessoas da comunidade indígena, com seis surdos-mudos e com muitos colegas de descendência afro, inclusive um angolano. Então foi muito legal. Minha sala foi muito rica; a gente trocou muita coisa de culturas.

Embora a fala acima demonstre que Patrícia soube considerar a diversidade existente no meio escolar um fator importante para o crescimento e o enriquecimento das culturas que interagem nesse espaço, por outro lado deixa claro, também, que a temática estava presente na sala em razão da interação entre esses grupos e não como proposta didático-pedagógica de seus formadores.

No entender de outros pesquisados, além de temas como raça e preconceito serem complexos e novos nos meios educacionais, a maioria dos professores não tem embasamento teórico para abordá-los. Nas aulas, nem formadores nem formandos sabem como lidar com as diferenças existentes. É algo que está em debate, conforme afirma Ana:

Em todo o meu estudo, eu acho que a faculdade não teve algo específico, que eu acho que deveria ter, é um trabalho assim até de autoformação. Enquanto o professor – estou falando do professor em geral –, não estiver preparado para lidar com as diferenças de forma comum, seja com o aluno pequeno, grande e de toda a faixa etária; eu acho que tem esse *déficit* porque é uma questão colocada hoje e que não tem uma resposta pronta, não tem uma discussão que defenda que tenha um suporte de defesa muito garantido, é assim, não é?

Nessa fala apreende-se uma crítica à ausência da temática na universidade pesquisada, o que, conseqüentemente, causa um distanciamento dos formandos em relação a um tema que deveria constar na formação do professor. Conforme Imbernón (2002), o conhecimento do professor não pode ser desvinculado da realidade, nem de problemas morais, éticos, sociais, raciais e políticos. A entrevistada mostra, ainda, a importância de se oferecerem ao professor cursos voltados para essa temática, para que ele possa ampliar seus conhecimentos.

A crítica ao racismo deve ser encorajada pelos formadores no cotidiano de universidades e escolas, pois, se os professores se posicionam contra atitudes preconceituosas e transmitem conhecimentos que valorizam as diferentes culturas e grupos étnicos, os futuros formandos poderão sair do curso em condições de superar o que está predeterminado.

Se a escola não está preparada para formar para a diversidade étnico-racial e para as questões que lhe são subjacentes, outras instituições geralmente assumem esse papel e podem adotar concepções positivas ou negativas sobre o racismo, como, por exemplo, a família, as igrejas e algumas organizações não governamentais – ONGs. Alguns entrevistados receberam sua formação em instituições que reforçaram aspectos positivos a respeito da diversidade existente na nossa sociedade:

[...] então eu acho que não teve muita influência do meu curso, foi mais da minha formação fora mesmo, pois passei um tempo também na Pastoral Afro, a gente participava lá na comunidade e tivemos todo um processo de construção da consciência [...] (Marga)

[...] Então, eu fiz uma vez no SENAC um congresso sobre o negro e o limiar do século XXI e tiveram vários pensadores refletindo sobre a questão racial, sobre a questão de gênero e, além disso, esse cursinho pré-vestibular (EDUCAFRO) também trouxe bastante essa consciência da importância da valorização do negro no nosso país, principalmente por ser um país com praticamente só pessoas negras. (Salete)

Concepções acerca da diversidade na prática educativa: o lugar da raça negra

Nesse eixo, foram diversas as propostas dos entrevistados ao serem indagados como trabalhariam a situação em que uma aluna negra foi discriminada ao se candidatar como noiva de uma quadrilha junina, por ocasião das festas realizadas na escola, no mês de junho. O episódio levou-a a desistir de seu objetivo, como também a desejar pertencer a outro grupo racial.⁵ Dos 15 entrevistados, cinco responderam que enfrentariam a situação trabalhando com projetos relacionados à questão e nove conversariam com os alunos sobre a ação discriminatória para, depois, conversar com as mães.

[...] ai, eu acho que seria um bom começo até para se fazer um trabalho, de repente algum projeto nesse sentido, não é? Trabalhando um pouco o fato, a questão de resgate da origem do nosso povo, que tem uma grande influência do povo africano, a maioria da população brasileira, dizer isto é negar a própria nacionalidade, eu acredito, e aí eu acho que a professora falhou ao não ter trabalhado isso logo no início, porque a própria menina poderia, sim, ser a noiva e estaria tudo muito resolvido pra ela [...] (Magali)

[...] então eu ia fazer um trabalho de conversar pra mostrar para as crianças a importância de cada pessoa, que a cor não quer dizer absolutamente nada, a cor, o cabelo, de onde ela veio, pra onde ela vai, mas como é que você é? Se tivesse um branquinho, um loiro que seria uma coisa que destaca bastante na sala eu mostraria que... Não ia mostrar a importância do branco nem do negro, eu ia mostrar a importância do ser humano; seria isso que eu trabalharia bastante com eles, depois conversaria com as mães [...] (Alda)

Apenas uma das entrevistadas considerou difícil se posicionar a respeito do caso, alegando que as escolas não abordam a questão da diversidade:

[...] eu acho que a escola não tem um interesse no ambiente para falar dessa diversidade... Quando é tratado, é como assunto que tem que ser tratado e não como algo natural do ser humano que é ser diferente, ter cor diferente [...] (Ana)

⁵ Trata-se do caso de ensino.

Nesta fala, Ana aponta o descaso da instituição escolar para com a temática da diversidade racial. Para ela, a escola não trata essa diversidade como sendo própria dos seres humanos e, segundo seu posicionamento, caberia ao professor atentar para isso, bem como compreender que o racismo foi construído historicamente, além de discutir tal fato com seus alunos, possibilitando-lhes novos conhecimentos.

Alguns entrevistados alegaram também que, antes de tudo, as pessoas precisam se conscientizar da diversidade e respeitar umas às outras, seja qual for o seu pertencimento étnico-racial, como ilustrado na fala de Denise.

Acho que o ponto principal é mostrar que nem todo mundo é igual, saber respeitar essas diferenças, saber que cada um é cada um, cada um tem o seu jeito, sua cor, seu porte físico, acho que as pessoas precisam se conscientizar [...]

Outros participantes deram ênfase à questão da identidade étnico-racial e apontaram como sendo obrigação da escola e do professor mostrarem as diferenças entre as pessoas. Para eles, o direito de ser diferente é fundamental na constituição do ser humano. Ressaltam, ainda, o importante papel da escola na construção de uma identidade positiva com os alunos, sem menosprezar este ou aquele por pertencer a grupos diferentes:

[...] Se mudasse a sua visão em relação ao ser negro e ao ser branco, eu penso que isso está mostrando um caminho para a escola, está mostrando aquilo que a sociedade ainda não dá conta. Assim, mostra o relacionamento entre as pessoas, que a sociedade é racista, infelizmente. Então, a escola tem um papel fundamental, principalmente nessa idade de primeira série, de estar ajudando a formar essa criança pra conviver na sociedade. Então, se a escola deixar de lado essa situação, ela vai ser omissa em uma situação que é muito séria, que é a questão das relações humanas. (Salete)

Este depoimento, por sua vez, está em consonância com o que afirma Marques a respeito da importância de a escola reforçar a identidade da criança negra o mais cedo possível:

A identidade da criança afrodescendente deve ser alicerçada quando ela ingressa na escola, ou seja, desde a pré-escola, e isso ocorrerá quando a escola e os educadores compreenderem que os alunos são indivíduos pertencentes a culturas diferentes, que são diferentes, mas não desiguais,

e que a compreensão e o respeito à diferença são condutas indispensáveis. (Marques, 2005, p. 95)

Alguns participantes afirmaram que a escola deveria trabalhar as especificidades dos diversos segmentos da sociedade como o negro, o índio, o branco e outros – como forma de valorizá-los –, principalmente, os que a escola e a sociedade ainda não reconhecem, ou seja, os que são desconsiderados em suas diferenças. Seria uma maneira de essas instituições não se omitirem e colaborarem para relações humanas mais igualitárias.

Penso que, para trabalhar a diversidade racial, é importante que a escola esteja preparada, com seus professores, para assumir uma postura ética diante das crianças, para que estas se sintam em uma sociedade acolhedora, independentemente do grupo étnico-racial a que pertençam.

Alguns entrevistados apontaram para outra questão que, em geral, é objeto de controvérsias e dúvidas – quando tratar a temática do racismo na escola. Para Alberta, tal questão só deve ser abordada quando surgir algum acontecimento de caráter discriminatório ou preconceituoso, pois se o tema for trabalhado de modo constante, no cotidiano escolar, poderá reforçar ideias preconceituosas.

[...] Eu não sei, acho que particularmente não tem que ser uma coisa assim forçada, acho que, por exemplo, se surge um caso como este aqui da menina, aí deve ser tratado, deve ser visto, porque, senão, eu acho que pode virar o contrário, pode estar fazendo gerar o preconceito realmente.

A fala acima mostra o que ainda tem sido um entendimento comum em determinadas escolas, ou seja, de que abordar temas como o racismo e o preconceito pode acirrar ainda mais sua prática. Tal entendimento reforça, a meu ver, o mito da democracia racial que, no Brasil, ainda influencia o pensamento de uma parcela considerável da população, independentemente da classe social e do nível educacional. Compreendo ser de suma importância que a escola trabalhe com as diferenças e estimule o respeito entre os alunos. Tal postura deve ser estendida às pessoas envolvidas no processo educativo – professores, gestores, técnicos e demais funcionários da escola –, bem como aos pais, para que tomem consciência da diversidade existente no ambiente escolar e façam das diferenças um caminho para o crescimento mútuo dos que convivem no espaço educativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa mostrou que os graduandos expressam uma compreensão crítica dos temas estudados, colocando-se contra o racismo, o preconceito e a discriminação, como ilustrado nas falas de Salete, Marga e outros. Apontam, ainda, que tais ações e atitudes ocorrem por desconhecimento de como se construíram as relações de poder na sociedade, o que leva um grupo populacional a se considerar superior ao outro e a desrespeitar o direito de cada um ser tratado de acordo com suas necessidades, ou seja, na sua diferença.

A maioria, por sua vez, considera importante trabalhar a temática racial nas escolas, desde a educação infantil, na esperança de fortalecer posturas que possibilitem aos diferentes grupos étnico-raciais e suas culturas ser tratados com igual valor, permitindo, assim, que o poema de Oliveira Silveira (1987) represente um período passado:

Falsificaram os livros de história,
trocaram os heróis,
botaram máscara de carnaval,
nos fatos, botaram fogo nos documentos
do tráfico e do crime
e então ficamos sendo os que não vieram,
ficamos sendo os que não são,
ficamos sendo só os que estão.
Ficamos sendo estas ruínas
Em autorreconstrução. (p. 14)

No que diz respeito à formação recebida no curso superior sobre a temática, os participantes avaliaram-na como insatisfatória, dado que esta negligencia questões relativas à diversidade étnico-racial. Na concepção dos participantes, se os professores não forem capacitados para abordar tal diversidade, poderão não perceber ou se mostrar indiferentes a ações discriminatórias praticadas por eles próprios, por seus pares e alunos, tampouco se darão conta da exclusão cultural-econômico-educativa que tais ações provocam.

Ao se ignorar a existência de grupos diversificados nos vários espaços sociais e se valorizar apenas um segmento populacional, nega-se a construção de um futuro melhor, de uma nação justa, com igualdade na diferença.

Apontam a importância do professor para desenvolver um projeto de uma sociedade efetivamente igualitária, pois, além da família, a escola também contribui para a formação da personalidade da criança.

A integração dos temas ligados à diversidade étnico-racial nas práticas escolares se faz urgente na realidade educacional brasileira e pode ser efetivada de diferentes formas. É imprescindível, para isso, que a formação de professores contemple conhecimentos de como as diferentes culturas se constituíram historicamente e quais foram e continuam sendo as consequências do desconhecimento da história dos grupos sociais existentes na sociedade. É imprescindível que os professores desenvolvam atividades didáticas que valorizem a diversidade e as diferenças e mostrem que o racismo, a intolerância e a discriminação são maléficos para uma convivência respeitosa. Encontrar estratégias educativas convenientes, para que todos sejam fortalecidos como seres humanos e cidadãos, é o que se deseja.

Há um longo caminho a ser percorrido para a implementação de uma educação que considere a diversidade racial e cultural da população, que negue as desigualdades e desenvolva práticas educativas igualitárias, como reconhecimento de direitos básicos para todos; que esses todos, porém, tenham suas diferenças respeitadas.



Risomar Alves dos Santos

Natural de João Pessoa-PB. Graduada em Pedagogia e Doutora em Psicologia da Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Educação. Sua tese, *Racismo, preconceito e discriminação: concepções de professores*, foi orientada pela Professora Doutora Marli André, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Educação da PUC-SP. Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG-PB. Atua na área de Formação de Professores e relações etnorraciais. Ex-bolsista IFP, turma 2002. E-mail: risomar.santos@yahoo.com.br.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMOWICZ, A.; SILVÉRIO, V. R. (Orgs.). *Afirmando diferenças: montando o quebra-cabeça da diversidade na escola*. Campinas: Papirus, 2005.
- ANDRÉ, M. (Org.). *Pedagogia das diferenças na sala de aula*. Campinas: Papirus, 1999.
- BORDA, O. F. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDÃO, C. R. (Org.). *Pesquisa participante*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 42-62.
- CANDAU, V. M. (Org.). *Reinventar a escola*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- _____. (Org.). *Sociedade, educação e culturas: questões e propostas*. Petrópolis: Vozes, 2002b.
- CANEN, A.; MOREIRA, A. F. B. (Orgs.). *Ênfases e omissões no currículo*. Campinas: Papirus, 2001.
- CAVALLEIRO, E. dos S. Identificando o racismo, o preconceito e a discriminação racial na escola. In: SILVEIRA, M. L. da; GODINHO, T. (Orgs.). *Educar para a igualdade: gênero e educação escolar*. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher/Secretaria Municipal de Educação. Prefeitura de São Paulo, 2004, p. 115-25. (Coleção Cadernos da Coordenadoria Especial da Mulher, n. 6).
- FRANCO, M. L. P. B. *Análise de conteúdo*. Brasília: Plano Editora, 2003. (Série Pesquisa em Educação, v. 6).
- GANDIN, L. A.; DINIZ-PEREIRA, J. E; HYPOLITO, A. M. Para além de uma educação multicultural: teoria racial crítica, pedagogia culturalmente relevante e formação docente (entrevista com a Professora Gloria Ladson-Billings). *Educação e Sociedade*. Campinas, v. 23, n. 79, ago. 2002, p. 275-93.
- GARCIA, C. M. *Formação de professores: para uma mudança educativa*. Porto: Porto, 1999. (Trad. Isabel Narciso)
- GATTI, B. A. *A Construção da pesquisa em educação no Brasil*. Brasília: Plano Editora, 2002. (Série Pesquisa em Educação, v. 1).
- GOMES, N. L.; GONÇALVES; SILVA, P. B. O desafio da diversidade. In: _____. _____. _____. (Orgs.). *Experiências étnico-culturais para a formação de professores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 13-33.
- GONÇALVES e SILVA, P. B. Pesquisa e luta por reconhecimento e cidadania. In: ABRAMOWICZ, A.; SILVÉRIO, V. R. (Orgs.). *Afirmando diferenças: montando o quebra-cabeça da diversidade na escola*. Campinas: Papirus, 2005, p. 27-54. (Coleção Papirus Educação)
- GONÇALVES, L. A. O.; GONÇALVES e SILVA, P. B. *O Jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- GOODSON, I. F. *Currículo: teoria e história*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. (Trad. Atílio Brunetta)
- GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e antirracismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Fusp/Editora 34, 2005.
- IMBERNÓN, F. *Formação docente e profissional: formar-se para a mudança e a incerteza*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.
- JONES, J. M. *Racismo e preconceito*. São Paulo: Edgard Blücher/Edusp, 1973. (Tópicos de Psicologia Social, 8, Trad. Dante Moreira Leite)
- MARQUES, E. P. de S. "A proposta pedagógica e a publicidade cultural na escola – um estudo comparativo entre uma escola de periferia e uma escola de remanescente de quilombos". In: *Educação e diferenças; desafios para uma escola intercultural*. UCDB, 2005, v. 6 (Coleção Teses e Dissertações em Educação).
- MIZUKAMI, M. G. N. Casos de ensino e aprendizagem profissional da docência. In: ABRAMOWICZ, A.; MELLO, R. R. (Orgs.). *Educação, pesquisa e práticas*. Campinas: Papirus, 2000, p. 139-62.
- MOREIRA, A. F.; SILVA, T. T. da (Orgs.). *Territórios contestados: o currículo e os novos mapas políticos e culturais*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- OLIVEIRA, I. de. (Org.). *Relações raciais e educação: novos desafios*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

- PINTO, R. P. *As diferenças étnico-raciais e a formação do professor*. Relatório final de Pesquisa. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1998.
- SANTOS, R. A. dos. *Racismo, preconceito e discriminação: concepções de professores*. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação: Psicologia da Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP.
- SCHÜTZER, K. A questão racial e os cursos de formação de professores. In: OLIVEIRA, I. de; SILVA, P. B. G. e (Orgs.). *Negro e educação: identidade negra, pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil*. Rio de Janeiro: ANPED, 2003, p. 131-42.
- SILVA, M. J. L. As exclusões e a educação. In: TRINDADE, A. L. da; SANTOS, R. dos (Orgs.). *Multiculturalismo mil e uma faces da escola*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 139-48.
- SILVEIRA, O. *Poema sobre Palmares*. Porto Alegre: Edição do Autor, 1987.
- TCHITULA, J. *Formação do pedagogo na visão do aluno noturno concluinte*. São Paulo, 2001. Dissertação (Mestrado, Programa de Psicologia da Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP.

