

Karina Cunha Baptista



O Diálogo dos Tempos

Memória da escravidão, história
e identidade racial entre os afro-brasileiros.

Dissertação apresentada ao Curso de PósGraduação em
História da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre.
Área de concentração: História Social.
Orientadora: Professora Doutora HEBE MARIA MATTOS
NITERÓI
2002

Ao senhor Joaquim Elias, por ter me
revelado o “Dialogo dos tempos”.

Sumário

Introdução	1
Capítulo I - Memória, História e Modernidade	3
Capítulo II – História Familiar e Memória	16
Capítulo III – O Sr. Julião e o diálogo dos Tempos	29
Capítulo V – Identidade e Mobilização Racial	43
Capítulo VI – Movimento Negro Brasileiro: História e Dilemas	52
Capítulo VII – Os anos 70 e a formação das instituições político-culturais	65
Capítulo VII - Os impasses da identidade: Cultura e Política	76
Conclusão	87
Bibliografia	91

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca o entendimento da questão da formação da identidade racial entre a população afro-brasileira, abordando, por um lado, a questão do papel memória do cativo presente em depoimentos de pessoas oriundas do mundo rural do Sudeste/Sul e herdeiros da memória dos últimos escravos brasileiros; e, por outro lado, a afirmação dessa identidade no seio do Movimento Negro brasileiro contemporâneo, mais especificamente através da análise da formação de organizações negras no Rio de Janeiro dos anos 1970 e do surgimento de uma intelectualidade ligada a esse Movimento.

Meu interesse sobre a História do negro no Brasil não nasceu no curso de bacharelado em História da UFF, hoje entendo que ele nasceu muito antes, das muitas histórias que ouvi da minha avó paterna, filha de uma ex-escrava e um fazendeiro da região de Cantagalo/RJ, onde o passado escravista ainda se materializa nos terreiros de pedra das antigas senzalas ainda existentes na região. Mas meu interesse na temática certamente manifestou-se quando me tornei bolsista de iniciação científica da professora Hebe Mattos no projeto Memória do Cativo, através do qual eu tive acesso a muitas outras histórias sobre a escravidão e muitas perguntas surgiram a partir daí.

O contato com os relatos do acervo Memória do Cativo foi fundamental para eu aprender a fazer entrevistas e, mais que isso, a perceber como a memória da escravidão era fundamental para a construção de identidades entre os descendentes de escravos do mundo rural. A monografia do fim do curso de História foi fruto disso e a presente dissertação é, na verdade, uma ampliação dessa abordagem na tentativa de entender a questão da identidade racial negra no Brasil.

Na primeira parte do trabalho eu utilizei fontes orais de quatro conjuntos documentais, tentando sempre articular as relações existentes entre a memória, a ancestralidade e a identidade. O terceiro capítulo dessa parte é uma análise da entrevista que realizei para o acervo Memória do Cativo, a qual é, na verdade, a “fonte geradora” de toda a reflexão. Já a segunda parte do trabalho é uma análise da questão da identidade tendo como principal objeto o Movimento Negro contemporâneo, abordando, sobretudo, algumas organizações negras surgidas no Rio de Janeiro dos anos 70 e o discurso de uma intelectualidade negra surgida dentro do Movimento.

Somente quando se conclui um trabalho é que temos a exata noção do tamanho das nossas limitações, sobretudo quando o tema é tão complexo como esse. Logo, não tenho nenhuma pretensão de ter dado conta dessa temática, por isso, encaro como uma modesta reflexão sobre o assunto, reflexão esta que não teria sido possível sem a ajuda e o incentivo de muitas pessoas.

Agradeço especialmente aos professores dos cursos da pós-graduação que foram fundamentais para o amadurecimento do tema, em especial às professoras Ana Maria Mauad e Mariza Soares.

À amiga Marises, guardiã do acervo do LABHOI, devo um especial agradecimento pelo incentivo, juntamente com o amigo Júlio Cláudio.

À Hebe Mattos devo não só a gratidão por ter me dado a oportunidade de aprender com ela desde o bacharelado, como também ao fato de não ter me deixado desistir nas muitas idas e vindas desse percurso, além de ter acreditado sempre no meu trabalho. Meu muito obrigado.

À minha irmã e amigos que agüentaram minha ansiedade, meu carinho.

1.1- MEMÓRIA , HISTÓRIA e IDENTIDADE

" (...) Chegava de noite no tempo de frio faziam fogo pra quentar ... Ficava tudo sentado assim em roda do fogo, ficava aquele mundo de ... netaiada preto, e então aqueles avô que veio da África, diz que, começavam a contar história da África. E contavam pros netinho que lá na África tinha um bicho que chamava elefante e que era do tamanho da casa que branco mora... Começavam a contar aquelas bobiciada da terra deles, pros ... pras netaiada, e os netinho acreditava. ... Que os neto era meu pai, não é? Ele que escutava o que os avô contavam de lá. Diz que lá na terra que ele morava tinha um homem que tinha um oio só na testa. E lá quem tinha um oio era rei" ¹

A passagem acima descrita exemplifica o processo de transmissão, de geração a geração, de memórias presentes em relatos orais, os quais têm se constituído num importante instrumento disponível ao historiador na sua tentativa de recuperar e interpretar o passado.

A memória apresenta-se como uma fonte histórica peculiar, uma vez que em sua estreita relação com a história, tanto a memória coletiva quanto a individual se impregna de uma historicidade cuja dimensão é passível de se interpretada, sobretudo no diálogo entre passado e presente, que é extremamente significativo².

Essa procura de uma compreensão do passado, que se relaciona com o presente, tem conduzido a uma crescente revalorização das biografias e das vivências individuais para pensar questões históricas. Diante disso, as fontes orais abrem novas possibilidades de olhar o passado através da memória individual, enfatizando a representatividade de cada caso particular que ilumina seu contexto específico.

A volta à dimensão microscópica do indivíduo, como observa Giovanni Levi, "*busca uma investigação da extensão e da natureza da vontade livre dentro da estrutura geral da sociedade humana*"³. Ao reduzir-se a escala de observação, a intenção é de interpretar a pluralidade de representações sobre o funcionamento de alguns aspectos da sociedade⁴.

Assim, é tomando o particular como ponto de partida, que as narrativas orais, como elementos de micro análise social, nos permitem ampliar o campo de reflexão sobre processos sociais complexos, tais como a escravidão negra no Brasil.

O presente trabalho busca refletir algumas questões sobre a inserção social dos afro-brasileiros no pós-abolição, sobretudo no que diz respeito à formação (ou não) de uma identificação positiva de base étnica (ligada à África, enquanto referencial de origem) ou racial (enquanto

¹ BENEDITA ALVES LIMA, FFLCH/USP, p.05, 1987.

² THOMSON, Alistair, FRISCH, Michael e HAMILTON, Paula. "Debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais" In: AMADO, Janaina e FERREUL &, Marieta de Moraes. (Coordenadoras) *Usos & abusos da História oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 1996, p.77

³ LEVI, Giovanni. "Sobre a micro-história" em BURKE, P.(Org). *A Escrita da história: novas perspectivas*,. SP, UNESP, 1992, pp. 135-136.

⁴ Idem, pp. 137-152.

descendentes de africanos escravizados no Brasil). Busca, principalmente, entender qual o papel das memórias, sejam elas familiares ou coletivas, em conjunção com as vivências individuais nesse processo.

O estudo da escravidão africana em terras brasileiras já mobilizou o trabalho de inúmeros historiados que dedicaram os mais diversos enfoques e utilizaram uma expressiva diversidade de fontes para o entendimento da sociedade escravista brasileira. O tráfico negreiro, as relações senhor-escravo, a resistência à escravidão são alguns entre os muitos temas abordados pela historiografia. Mas se o tempo da escravidão foi muito bem e abundantemente trabalhado nos estudos acadêmicos, o período do pós-abolição mereceu um número muito menor de abordagens. Podemos dizer que só no últimos tempos o problema das relações raciais no pós-abolição se tornou um tema amplamente debatido e estudado pelas ciências sociais.

Até meados da década de 1970 o pós-abolição foi estudado como continuidade do período escravista e as relações raciais após o 13 de Maio eram lidas como herança da escravidão, mesmo havendo diferenças entre as interpretações. Entre essas interpretações podemos destacar a do sociólogo Gilberto Freire, cujos trabalhos vão ser marcados pela visão do escravismo paternalista e que teve como contribuição a percepção da importância da escravidão nas relações sociais do país e a tomada de consciência da mestiçagem.

Em sua obra *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freire viu a herança africana como fator de originalidade e não como empecilho ao desenvolvimento da nação brasileira, divergindo de estudiosos como Nina Rodrigues, que viam a comunidade afro-descendente miscigenada como racialmente inferior e por isso incapaz de colaborar para o desenvolvimento do Brasil.⁵

Para muitos estudiosos, no entanto, *Casa Grande e Senzala* teria sido a obra fundadora do mito da democracia racial, uma vez que teria lançado as bases para uma visão mestiça e harmônica da convivência racial no Brasil. Essa mudança de perspectiva na abordagem vai se dar nos anos 60, caracterizada pelos estudos saídos das universidades brasileiras, principalmente da Universidade de São Paulo, e centrados no enfoque sociológico das relações sociais e na natureza capitalista da economia escravista. São desse momento os trabalhos de Florestan Fernandes e Roger Bastide sobre as relações sociais entre negros e brancos e a integração dos negros na sociedade de classes. Esses estudiosos vão mostrar que o racismo existia na sociedade brasileira e que o negro ocupava uma situação sócio-econômica inferior no Brasil. Suas análises partiam do entendimento de que a população afro-brasileira teria saído da escravidão despreparada para uma sociedade de classes capitalista e por isso teria ficado marginalizada.⁶

A tese da herança deformadora da escravidão vai decorrer de uma percepção do sistema escravista como extremamente violento, onde inexistiam relações familiares, espaços de convivência e de negociação entre senhores e escravos, sendo estes últimos reduzidos à condição de meras mercadorias.

A sociedade escravista brasileira passa a ser vista como um mundo governado pelos interesses senhoriais, no qual a exploração e dominação dos escravos tinham a violência como marca

⁵ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1935.

⁶Ver FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática, 1978. BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo, Difel/Edusp, 1974.

principal. Dessa forma, os trabalhos produzidos nos anos 60 e 70, ao estabelecerem um enfoque antagônico ao caráter paternal e benevolente da escravidão no Brasil, vão privilegiar a ótica senhorial em detrimento da visão dos escravos.

Ao fim dos anos de 1970 e início dos anos 80, novos estudos historiográficos vão lançar um novo olhar sobre o papel do escravo na sociedade escravista, vendo-o como agente ativo e não mais como submisso. A história da escravidão no Brasil não podia mais prescindir da experiência escrava. As relações entre senhores e escravos assumiam assim um novo status nos estudos sobre a escravidão e as relações raciais no Brasil. Como sujeitos históricos, tudo o que diz respeito às práticas cotidianas dos escravos, sejam suas estratégias de resistência, as redes de solidariedades, seus costumes, enfim, seu modo de agir e pensar no mundo escravista são colocados em foco. O que era considerado concessão nos estudos anteriores, pautados pela ótica senhorial, passa a ser encarado como conquistas negociadas entre o senhor e o escravo⁷.

As visões dos escravos sobre escravidão e liberdade, as lutas escravas em torno da alforria, a existência da família escrava, a abordagem sobre a dinâmica dos quilombos na sociedade escravista vão ser elementos que enriqueceram as interpretações das relações raciais no Brasil do pós-abolição. Da necessidade de problematizar as relações sociais no final do século XIX e início do XX, surge a necessidade de aprofundamento dos conhecimentos sobre a cultura africana e, conseqüentemente, sobre a cultura afro-brasileira⁸.

Em decorrência disso, enfoques que explorem a questão das categorias raciais fluidas no contexto brasileiro, a lógica do branqueamento social, o entendimento de como se processam a formação das identidades individuais e coletivas a partir da presença da memória do cativo e do movimento de mobilização racial a partir dos anos 70, tornam-se importantes; sobretudo diante de um cenário de fragmentação da identidade racial negra.

Num contexto de abertura política e de retorno à democracia, os anos 70 e 80 vêem o surgimento dos movimentos sociais por parte de vários segmentos da sociedade brasileira, em especial os de reafirmação étnica, através dos quais diferentes povos, como os índios e negros, passaram a lutar por seus espaços políticos na sociedade.

Diante dessa conjuntura, os estudos sobre as relações raciais na sociedade brasileira tornaram as fontes de memória - entrevistas de histórias de vida, autobiografias - objetos de estudo privilegiados para a abordagem do período pós-emancipação no Brasil.

Nos depoimentos de descendentes de escravos, busca-se através da memória familiar e das histórias de vida uma incursão em suas raízes históricas, em sua percepção do tempo do cativo, em sua ancestralidade e identidade, em suas representações sociais e sua etnicidade.

⁷ Ver entre outros, LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988. REIS, João José (Org). *Escravidão e Invenção da Liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988. SILVA, Eduardo; REIS, João José (Org). *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989. MACHADO, Maria Helena. *O Plano e o Pânico*. São Paulo, Edusp, 1994.

⁸ SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: Lembranças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. Nova Fronteira, 1999. GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996. CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995. CHALHOUN, Sidney. *Visões da Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

Os relatos orais sobre o passado englobam fragmentos das histórias de vida e nos mostram como o modo de entender o passado é construído, processado e integrado à vida das pessoas. Essa reconstrução do passado, seja a nível individual ou coletivo, está impregnada de identificação.

A memória, por mais particular que seja, está sempre inserida num contexto familiar e/ou de um grupo social e é um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros. Como colocou Pollak, “através do trabalho de construção de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros”.⁹

Partindo-se desse pressuposto, cabe então propor como questão como se processam o sentimento de coletividade e pertencimento a um grupo e como se constroem os mecanismos de identificação¹⁰. Segundo R. C. de Oliveira, o entendimento dos mecanismos de identificação é “fundamental porque eles refletem a identidade em processo. Como é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas. A investigação desse processo nos levará a diferentes formas de identificação, empiricamente dadas, de modo a permitir o conhecimento da emergência da identidade étnica”¹¹

Observar como se desenvolve este processo de identificação entre a população afro-descendente é uma tarefa que envolve tanto o entendimento da memória individual como da memória do grupo. Em vista disso, a análise deste trabalho partiu da observação dessa memória individual, através de depoimentos orais de descendentes de escravos originários do mundo rural, enquanto a memória de grupo foi enfocada sobretudo através do Movimento Negro organizado contemporâneo, análise que será feita na segunda parte do trabalho.

Para o entendimento de como se processou a análise dos depoimentos orais, torna-se necessário o esclarecimento dos conjuntos documentais orais utilizados na primeira parte do trabalho. Primeiramente, é preciso reiterar que o interesse nessa temática nasceu da minha experiência como bolsista de iniciação científica e, posteriormente, bolsista de aperfeiçoamento no projeto *Memória do Cativo e Identidade Étnica: o arquivo oral como fonte para a história*, coordenado pela professora Hebe Maria Mattos, no qual eu atuei durante o ano de 1995 a 1998.

Meu trabalho específico foi de organização, fichamento e análise do acervo oral Memória do Cativo no LABHOI/UFF, no qual entrevistas com descendentes de escravos foram produzidas nos projetos individuais de Robson L. Machado Martins, em uma comunidade rural de descendentes de escravos em Alegre/ES; e por Ana Maria Lugão Rios no Vale do Paraíba Fluminense e regiões de Minas Gerais, também em comunidades negras do mundo rural.

Além do trabalho com essas entrevistas, foram analisados por mim outros dois conjuntos documentais: as entrevistas do projeto *Memória da escravidão em famílias negras de São Paulo*, arquivadas no FFLCH-USP; e os depoimentos coletados por Agostinho Mario Dalla Vecchia no Rio Grande do Sul, a partir dos quais foi produzida uma dissertação de mestrado que foi editada juntamente com as transcrições desses depoimentos.

A análise das entrevistas desses quatro acervos orais partiu testemunhos têm a característica comum de registrar a fala de pessoas que se auto-identificam como descendentes de escravos, cujo

⁹ POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*. RJ, vol. 2, n.3, 1989, p.13.

¹⁰ BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne (org). *Teorias da Etnicidade*. SP:UNESP, s/d.

¹¹ OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, etnia e estrutura social*. Livraria Pioneira Editora, S.P., 1976, p.5.

passado cativo foi transmitido através de gerações, constituindo-se numa memória familiar que celebra fatos mercantes, como a Lei do Ventre Livre e a abolição da escravidão. São pessoas que nasceram e cresceram no mundo rural, onde a experiência histórica da escravidão ainda é muito marcante na memória camponesa negra.

As primeiras entrevistas analisadas foram realizadas por Ana Maria Lugão Rios em comunidades de descendentes de escravos na região do Vale do Paraíba Fluminense e localidades próximas a Juiz de Fora - Minas Gerais. Ana Maria utilizou um roteiro que procurou enfatizar primordialmente os dados genealógicos, que ocupam a maior parte das entrevistas. Entretanto, dados como mobilidade, migração e condições de vida e trabalho no campo também são explorados nos depoimentos, assim como informações biográficas sobre os entrevistados e seus parentes.

No relatório final apresentado ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos em 1995, Ana Maria deixa bem claro que sua intenção principal foi a de buscar as regularidades nas experiências das famílias camponesas negras, no tocante à estabilidade na terra e ao tipo de contrato de ocupação e de produção que vivenciaram¹².

Entretanto, se nessas entrevistas é possível observar um discurso caracterizado por uma identidade social camponesa bem marcada, o mesmo não podemos dizer de uma identidade racial ou étnica. Em algumas poucas entrevistas os dados ligados à origem aparecem de forma bastante efetiva, com uma memória do cativo rica em detalhes, construída como referência de ancestralidade e vínculo identitário na leitura de vida dessas pessoas.

Na grande maioria dos casos, os dados ou aparecem em rápidas menções ao parentesco escravo, sobre os quais se silenciam ao longo da entrevista, ou simplesmente não há menção ao cativo ou a qualquer outra informação que sinalize para origem escrava.

A presença de uma efetiva memória do cativo, vai depender da condução do entrevistador e da disposição de lembrar de cada depoente. No caso específico dessas entrevistas, a verdade é que a pesquisadora não teve a intenção de buscar um registro substancial da memória do cativo, apesar de ter como objeto de estudo o campesinato negro.

Já nas entrevistas realizadas por Robson Machado Martins, na região de Alegre/ES, os dados sobre origem escrava são marcantes em todas as entrevistas, sendo utilizado um roteiro de tipo livre, em que o entrevistador produziu entrevistas que partiram fundamentalmente da memória do cativo dos depoentes, com uma ênfase na narrativa sobre a violência da escravidão e nas questões raciais. Ele aborda também questões como condições de vida, trabalho e a propriedade da terra. Porém, em grande parte dos depoimentos não se concretiza uma trajetória de vida pessoal ou familiar dos entrevistados, havendo apenas fragmentos de histórias de vida, o que, em parte, prejudica a percepção da dimensão do indivíduo.

Contudo, são os dados sobre a memória do cativo que merecem ser destacados nesses relatos, sobretudo alguns nos quais encontramos o que Robson M. Martins chama de “memória do feitiço”, que diz respeito às histórias sobre os feitiços e magias praticados pelos pretos africanos, os

¹² RIOS, Ana Maria Lugão. *Negros e camponeses no Sudeste (1890-1959)** Paper apresentado como relatório final do projeto *Memória do Cativo e Identidade Étnica (1888-1940)*, ao Centro de Estudos Afro-Asiático, 1995, p. 3 (Mimeo)

“pretos sabidos”, que através de rezas e feitiçarias se vingavam dos seus senhores pelos sofrimentos vivenciados no cativeiro¹³.

Esses relatos, na verdade, são mais comuns do que se imagina, sendo encontrados em várias entrevistas analisadas por mim, inclusive na que realizei e que vou detalhar mais tarde.

Certamente, há nesses testemunhos uma marca de origem bem definida, que tem a ver com a objetividade do pesquisador que desde o início coloca como questão principal o vínculo com o cativeiro, explorando a partir daí questões como preconceito racial e registro das práticas culturais africanas, como a dança do caxambú.

Quanto ao projeto Memória da Escravidão em Famílias Negras de São Paulo, coordenado por Maria de Lourdes Janoti e Sueli Robles R. de Queiróz, a produção de entrevistas foi executada por um grupo de historiadores, que buscaram em cidades interioranas do Estado de São Paulo, e na própria Capital, coletar depoimentos de gerações sucessivas de uma mesma família.

A menção aos antepassados escravos e às histórias do cativeiro vão aparecer registradas na maioria dos testemunhos, ficando esquecidas em alguns deles, nos quais a vida de sofrimento é enfatizada. Questões como racismo e impressões sobre a situação do negro no Brasil também são exploradas, geralmente, na parte final de cada entrevista, quando os entrevistadores tocam na questão do Centenário da Abolição e pedem aos depoentes para se pronunciarem sobre as mudanças que a abolição provocou.

A questão do racismo também é explorada nos relatos de forma recorrente. Curiosamente, os testemunhos a respeito aparecem quase sempre sem registro de experiências de preconceito racial vivenciadas pelos entrevistados. A negativa sempre acompanhada do constrangimento de ambos os lados, mostrando claramente que é um assunto difícil de ser tratado. Em alguns casos, entretanto, o relato das humilhações sofridas numa situação de preconceito racial explícito vem sempre acompanhado de revolta ou do reconhecimento que o racismo também existe do lado dos negros.

Roteiros definidos e bem conduzidos são fundamentais na produção de uma boa entrevista, assim como a excessiva objetividade pode gerar alguns prejuízos aos testemunhos. Este foi o caso das entrevistas realizadas por Agostinho Mario Dalla Vechia, no Rio Grande do Sul, que obedecem a uma outra lógica de produção de fontes orais, uma vez que o entrevistador é guiado pela objetividade de destacar o caráter violento da escravidão.

Assim, centrando suas perguntas na vivência dos pais e avós dos entrevistados no tempo da escravidão, Dalla Vechia utiliza-se de um arsenal de perguntas sobre o cativeiro, exigindo um nível de detalhes dos entrevistados, que torna difícil não criticar seus depoimentos. Indagações do tipo: “Os escravos comiam de talheres?”, “Os escravos usavam roupas íntimas”, “Os escravos estudavam?” fazem parte do seu rol de perguntas que, além de terem respostas óbvias, têm o claro objetivo de enfatizar a violência do cativeiro, sem levar em consideração a história pessoal dos entrevistados.

O sentido genérico das perguntas de Dalla Vechia, como ressalta a professora Hebe Mattos, produz entrevistas onde também se *“reproduzem um determinado sentido genérico da*

¹³ MARTINS, Robson Machado. *A Memória do Feitiço*. Trabalho apresentado ao Curso de Economia, Trabalho e Etnicidade no Atlântico Sul: Brasil e África Central no período-auge do tráfico de escravos, 1791 - 1850. Mestrado-UNICAMP, 1995.

escravidão”¹⁴ No entanto, mesmo que em rápidas passagens, podemos retirar dados significativos de alguns testemunhos, sobretudo no que diz respeito à construção de uma representação genérica compartilhada sobre os significados da escravidão.

O problema crucial das entrevistas de Dalla Vechia está no fato de que aquele que narra é muito pouco valorizado, especialmente a sua trajetória de vida. A dimensão do passado é excessivamente explorada e, o que é pior, quase nunca se constrói na narrativa um vínculo do passado com o presente. Não há um diálogo entre a vivência do narrador com a dos antepassados, com isso a história de vida destes torna-se obscura e com ela as possibilidades de se problematizar a construção de suas identidades social, étnica ou racial.

Outra questão a ser observada nos depoimentos produzidos por Dalla Vechia diz respeito a uma influência clara de imagens das telenovelas nos relatos de algumas pessoas. O nível de detalhe exigido pelo pesquisador faz com que alguns entrevistados utilizem imagens reproduzidas pelas novelas para compor as suas lembranças, o que torna difícil dizer o que é memória efetiva e o que não é.¹⁵

Essa questão vem preocupando boa parte dos historiadores orais, que discutem os efeitos que a tecnologia de massa tem produzido sobre o processo de rememoração, cuja modificação tende a alterar as lembranças tanto no sentido temporal como no espacial¹⁶.

A análise de muitos desses testemunhos foi crucial para a produção de um depoimento por mim coletado, que a princípio visava apenas corresponder às exigências do curso instrumental de História Oral, no qual estava inscrita no 2º Semestre de 1995, curso este ministrado pela professora Hebe Mattos.

Buscando conjugar a produção da entrevista com a temática da pesquisa, saí à procura de um descendente de escravo cujo testemunho pudesse ser integrado ao projeto Memória do Cativo e que fosse, de preferência, da região de Cantagalo, no interior do Estado do Rio de Janeiro, minha terra natal, onde o passado escravista deixou fortes raízes.

Pois foi num antigo distrito de Cantagalo, a cidade de Macuco, que encontrei o Sr. Joaquim Elias, conhecido como Sr. Julião¹⁷. A entrevista que deveria ser apenas um exercício de aprendizado, acabou por se tornar o objeto de análise principal deste trabalho, norteador das minhas reflexões a respeito de como e quando se afirmam historicamente as identidades étnica (ligada aos dados de origem) e racial para os descendentes dos últimos escravos brasileiros.

Sem dúvida, os relatos orais são uma rica fonte de conhecimento para embasar a abordagem histórica da inserção social dos afro-brasileiros no pós-abolição, sobretudo através da memória do cativo presente nestes testemunhos. Foi com essa idéia que o roteiro da entrevista foi elaborado, buscando registrar a trajetória de vida do depoente e de seus antepassados, bem como enfatizar a memória do cativo e construir uma genealogia familiar. Esse último intuito, no entanto, não foi

¹⁴ MATTOS, Hebe Maria. História e Identidade no Brasil rural pós-emancipação: algumas considerações sobre as possibilidades de exploração dos acervos orais. Paper apresentado como relatório final do projeto *Memória do Cativo e Identidade Étnica (1888-1940)*, ao Centro de Estudos Afro-Asiático, 1995, p.04.(Mimeo)

¹⁵ THOMPSON, Alistair; FRISCH, Michael e HAMILTON, Paula. Op.cit. , p.90.

¹⁶ THOMPSON, Paul. *A voz do passado.- história oral*. RJ, Paz e Terra, 1992, p.44

¹⁷A entrevista teve a participação da colega de curso, Jaqueline Ribeiro Cabral, apesar do contato inicial com o entrevistado, a elaboração do roteiro e a condução da entrevista terem sido feitos por mim.

atingido, pois o entrevistado, não mostrou interesse em nos fornecer a genealogia familiar, destacando apenas as histórias dos antepassados no tempo da escravidão.

A narrativa do Sr. Julião é muito rica, pelo fato de que ele aborda diversos elementos das representações genéricas sobre os significados da escravidão e, mais que isso, elabora uma leitura de sua vida vinculada à experiência histórica do cativo, vivenciada pelos antepassados, que é extremamente significativa, como indício para percepção de como e quando se constrói a identidade social compartilhada enquanto explicitada em termos raciais (experiência da discriminação) ou a identidade étnica (valorização cultural da origem africana) desses descendentes de escravos.

Este e os outros depoimentos examinados aparecem de forma heterogênea, o que não poderia deixar de ser, uma vez que reproduzem experiências individuais, tanto de quem narra quanto de quem o produz. Entretanto, os testemunhos contêm falas de pessoas que têm algo em comum na sua história de vida: o fato de carregarem nas veias o “sangue escravo”, cuja significação constitui-se em indicativo de suas identidades. Pessoas simples um dia se dispuseram a contar a desconhecidos suas lembranças sobre sua vida sofrida, suas perdas e conquistas, se lembraram dos antepassados vindos da África e do sofrimento em terras brasileiras. Muitas vezes silenciaram.

Na memória, “fica o que significa”, como lembrou Ecléa Bosi¹⁸. O que ficou de significante na memória desses descendentes de escravos? Que múltiplos significados se conjugam para revelar a identidade social das representações genéricas compartilhadas por essas pessoas? A busca das respostas é o que motiva este trabalho.

¹⁸ BOSI, Ecléa, *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p.66.

1.2- HISTÓRIA FAMILIAR E MEMÓRIA

Paul Thompson definiu a história oral como “*uma história construída em torno de pessoas*”¹⁹, pessoas que relatam suas vidas e projetam seus conhecimentos, suas leituras do passado e do presente. Porém, por mais que as falas dos descendentes de escravos analisados neste trabalho contenham a singularidade de cada narrador, o fato é que elas partilham representações de grupo, cujo registro se deu através das histórias que seus antepassados contaram sobre a experiência histórica da escravidão que vivenciaram.

O legado desse passado escravo, além de estar presente na cor da pele, inscreve-se também no lugar ocupado por eles na sociedade. Suas famílias sobreviveram explorando pequenas roças de subsistência, com o trabalho familiar em terra alheia ou devoluta. São pessoas que experimentaram uma vida de sacrifícios e sofrimentos, marcada pela pobreza, pela falta de oportunidade, pela discriminação. Suas lamúrias pela falta de estudo são compreensíveis quando observamos que a maior parte delas engrossa a lista de analfabetos e semi-analfabetos do país. Os raros sucessos pessoais de alguns deles não escondem a difícil vida da maioria, originária do mundo rural, onde o passado escravista ainda está vivo nas histórias dos pretos velhos, mantendo viva a memória do cativo, cujos elementos são utilizados como referencial de identidade.

As imagens do cativo, mesmo não tendo sido vividas realmente pelos depoentes, traçam os significados do cativo de forma idealizada, conjugando elementos que retratam a condição escrava, como a violência e despersonalização do cativo. Dessa forma, o aspecto da violência vai aparecer como tônica preponderante, sobretudo na menção aos maus tratos, ao trabalho excessivo e às condições de vida dos escravos.

“O que eles contavam a respeito dos escravos?

O negro não tinha liberdade. Chegava de manhã eles comiam as mandiocas deles lá, comiam aqueles pirão, aquelas contidas deles iam ... Pra trabaíá, nos cafezal. Chegava meio dia eles vinha se embora. Aí eles comiam e iam trabaíá até de noite. Chegava de noite fazia aquela comida deles e se deitavam tudo na senzala. Deitavam todo mundo na senzala. Até o outro dia de manhã. O negro não podia conversá, não podia gritá, não podia responde pros feitores. O negro tinha que trabaíá de sol a sol, sem conversá e discuti com ninguém. Senão eles iam pro tronco (...)”²⁰

Outra imagem recorrente é a do escravo como coisa que assume um caráter de animalidade:

“_Não consideravam o escravo como gente? Não como gente não, então aquela gente, elas contavo, escravo pr'eles era como animal. Agarravo um pedaço de porrete aí e largavo por a cabeça, e o sangue saí correndo e sai ali quebrado o morto, pra eles era a mesma coisa”.²¹

¹⁹ THOMPSON, Paul. Op. Cit., p.44

²⁰ JOAQUIM SIMÕES, depoimento. In: VECCHIA, Agostinho Mario Dalla. Op. Cit., p.285, volume II.

²¹ ADAIR GONÇALVES BARBOSA, depoimento. In: VECCHIA, Agostinho Mario Dalla, Op. cit., p.4, vol.I

O escravo tratado como animal, comprado e avaliado pelos dentes, pela “*canela fina*”, que caracterizava não só o escravo trabalhador mas também o escravo procriador, são elementos definidores da condição cativa dos antepassados dessas pessoas. Mais do que meras imagens, estes elementos caracterizam um tempo do cativo em oposição a um tempo de liberdade.

O negro “*não podia conversa*”, “*não podia gritar*”. O negro “*não tinha liberdade*”, “*tinha que trabalhar de sol a sol*”. O que não era permitido no tempo da escravidão serve como parâmetro para avaliar o tempo da liberdade, sobretudo para marcar as continuidades. Os tempos dialogam:

“_O escravo trabalhava quantas horas por dia? Eu acho, não tenho certeza, mas eu acho que o escravo não tinha hora prá trabalhá porque nem eu, quando me criei, não tinha hora prá trabalhá, saía sol e entrava sol, eu estava sempre trabalhando”.²²

Os fragmentos das entrevistas acima descritas foram coletados por Dalla Vechia, no Rio Grande do Sul, o qual, como já foi mencionado, baseou-se num roteiro cuja ênfase é extremamente detalhista, exigindo o máximo de lembranças dos entrevistados.

Mesmo não sabendo certas respostas, algumas perguntas são respondidas pela lógica comparativa dos tempos: se eu que nasci livre, trabalhei de sol a sol, o mesmo certamente acontecia com os meus antepassados.

O sentido genérico das entrevistas não valoriza a vivência de quem narra, o que é problemático, uma vez que é o diálogo da vivência do narrador com os antepassados que nos conduz à forma de como se dá a construção das identidades entre a comunidade afro-descendente brasileira. Entretanto, os depoimentos coletados por Dalla Vechia nos mostram que por mais que a intenção do entrevistador fosse realçar o caráter da violência do cativo e negar a possibilidade de relações familiares entre os escravos, o que se apreende dos depoimentos é que a existência de uma memória da violência e as comparações feitas pelos depoentes de suas vivências com a de seus antepassados, mostram que a memória do cativo foi gerada e propagada pelo convívio familiar. A família, portanto, seja a unidade familiar da população afro-brasileira atual ou a família escrava, foi/é o espaço primordial para a preservação da experiência histórica da escravidão.

Dessa forma, a memória gerada no seio da família torna-se fundamental no processo de construção de uma certa etnicidade, na medida que é transmitida pela tradição oral, de geração a geração, perpetuando manifestações próprias da cultura africana que permanecem vivas entre a comunidade afro-descendente.

Nesse sentido, é inevitável fazer um paralelo com os estudos recentes sobre a escravidão, sobretudo no que tange às pesquisas que destacam o papel ativo do escravo como sujeito histórico, pois mostram o entendimento da base social para a formação de identidades, forjam um sentido étnico, ou simplesmente racial, da população afro-descendente no Brasil contemporâneo, passam por um entendimento de como se engendraram os laços parentesco, família e solidariedade no cativo.

Os estudos sobre família escrava parecem ocupar um papel de destaque quando tratamos da questão de identidades, já que é no convívio familiar que é possível observar como se forja a auto-identificação étnica nos relatos orais de descendentes de escravos brasileiros.

²² Idem.

Nos depoimentos desses descendentes, oriundos do mundo rural, a presença dos elementos relacionados às representações sociais sobre a escravidão, a valorização do africanismo, o racismo e as práticas culturais, giram em torno da formação familiar, da história familiar. Assim, quando nas entrevistas encontramos nas vozes de mulheres e homens essa relação passado e presente, o “diálogo dos tempos”, estamos trabalhando com elementos do tempo do cativo e do tempo da liberdade.

Como ressaltou Ecléa Bosi, "todas as histórias contadas pelo narrador inscrevem-se dentro da sua história, a de seu nascimento, vida e morte. E a morte sela suas histórias com o selo do perdurável. As histórias dos lábios que já não podem recontá-las tomam-se exemplares. E, como reza a fábula, se não estão ainda mortos, é porque vivem ainda hoje" ²³

As histórias dos pais, avós e bisavós significam mais do que simples memórias, são um referencial de identidade para a vivência atual. Isto fica claro ao analisarmos as narrativas dos descendentes de escravos, sobretudo quando observamos as diferenças entre os discursos femininos e masculinos. Às mulheres cabe o papel de guardiãs da memória familiar. São delas as lembranças do típico cotidiano da família, como os relatos sobre os namoros, festas, casamentos, compadrio e também partem delas os depoimentos mais dramáticos, como as épocas de miséria, de trabalho duro na lavoura, das injustiças. Parece ser também um traço característico das lembranças femininas, a valorização da figura do pai como o grande provedor, o protetor da família.

Já nos depoimentos masculinos, ocupa lugar de destaque a memória das histórias dos antepassados africanos, “gente de raça”, exaltados como heróis que enfrentavam o jugo do cativo com suas rezas e feitiços.

“(…) Eles passavam e ninguém via eles ...

eles ficavam o dia inteiro à toa e o fazendeiro não via não via eles não. A dor passava pra patroa, pros filhos da patroa. podia pegar nele mas quem sofria a dor era ela ... a filha do fazendeiro, sofria a dor eles mesmos não sofriam nada. Mas é magia negra mesmo, magia negra da África ...isso não tinha aqui não, porque quem trouxe foi eles de lá da... eles eram pura africano...”²⁴

A presença da chamada “memória do feitiço” em vários desses relatos não é outra coisa senão uma forma de resistência. As feitiçarias e rezas poderosas, capazes de transferir a dor de um escravo açoitado para o senhor, são inteligíveis se olharmos estes relatos por seu lado simbólico, representando a sabedoria dos pretos velhos e marcando uma valorização da africanidade²⁵.

O interessante desses testemunhos que relatam a memória do feitiço é que eles aparecem espontaneamente, em geral, depois das pessoas mencionarem os castigos do cativo, constituindo uma forma simbólica de dizer que nem sempre os senhores ficavam impunes.

As imagens da violência do cativo são muito comuns nos testemunhos, sobretudo nos de São Paulo e do Rio Grande do Sul, nos quais o contato constante com o mundo dos brancos, vai marcar uma oposição que vai definir algumas relações vivenciadas no pós-abolição.

Neste sentido, é representativo o caso de Maria Francisca Bueno, neta de escravos, nascida em 1891, em Itapevi /SP. A entrevistada foi criada desde muito pequena pela ex-sinhá de sua avó e

²³ BOSI, Ecléa. Op. Cit, p.89.

²⁴ JOAQUIM ELIAS, depoimento, LABHOI/ICHF/UFF, fita lado A, 1995.

²⁵ MARTINS, Robson Machado. Op. Cit.

de sua mãe, a qual não a poupou das mesmas judiações. O sofrimento que a entrevistada vivenciou na casa onde foi criada lhe dá a sensação de ter vivido o mesmo que os antepassados escravos:

"Tenho sentimento. Então a senhora acha que a minha vida foi dura? A mesma coisa que a escravidão eu passei. Não fui escrava, nem minha mãe não foi, mas passei a mesma coisa que a escravidão"²⁶

Dona Maria Francisca revela uma grande mágoa sem, no entanto, se colocar como vítima. Isto, aliás, é um fato importante de ser lembrado, já que constitui uma característica da quase totalidade dos depoimentos analisados por mim. A maior parte dos entrevistados não utilizou o discurso da vitimização para definir suas vivências. Por mais que as imagens de violência sejam enfatizadas, juntamente com o relato da vida de sacrifícios e sofrimentos, boa parte destes descendentes de escravos não se coloca como vítima. Há sim um discurso de resistência digna frente às adversidades e, às vezes, de revolta explícita com as injustiças.

Nesse aspecto, a memória familiar ocupa novamente um papel de destaque, uma vez que é através das histórias familiares que se dá a recusa à vitimização. As histórias familiares são encaradas como histórias de sucesso se comparadas com o tempo do cativo. A existência da família para essas pessoas ainda é uma trincheira de resistência frente às adversidades de uma sociedade em que as diferenças sociais e raciais ainda são marcantes.

Como colocou o historiador R. Slenes, se no tempo do cativo "a família já minava constantemente a hegemonia dos senhores, criando condições de subversão e rebelião", no tempo da liberdade ela ainda continua tendo um papel crucial no processo de inserção social dos afro-brasileiros na sociedade contemporânea, porque é a partir da memória do cativo, gerada no seio familiar, que questões como discriminação e racismo vão marcar a percepção de seu lugar social na sociedade brasileira²⁷.

Da mesma forma que D. Maria Francisca Bueno, D. Osvaldina Siqueira da Silva trabalhou muitos anos como empregada em casa de família e sofreu inúmeras humilhações. Filha de escravo, nascida em 1928, no 5º Distrito de Pelotas/RS, a entrevistada tem um discurso de revolta, pautado por constantes alusões ao tempo do cativo, vivenciado por seu pai:

*"Ah, ele contava que trabalhava e apanhava muito. Claro, era só o que sabiam dá prá gente. Eu me criei debaixo de laço. Agora, eles escravos como é que tu acha que eles poderiam tá? Embaixo de laço também."*²⁸

Novamente a recorrência à comparação das vivências aparece como elo do tempo do cativo, estabelecendo-se, assim, um diálogo com o tempo da liberdade que nos permite perceber elementos de continuidade marcados pelos depoentes. Um desses elementos, como já vimos, diz respeito à dura vida de trabalho, que é uma experiência comum das diferentes gerações. Outro elemento é a questão da pobreza, vista como uma forma de escravidão no tempo da liberdade:

²⁶ MARIA FRANCISCA BUENO, depoimento, FFLC/USP, 1987, p.44.

²⁷ SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor: Lembranças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. Nova Fronteira, 1999, p.48

²⁸ OSVALDINA SIQUEIRA DA SILVA, depoimento. In: VECCHIA, Agostinho Mario Dalla. Op. cit., p.485, vol. II.

“(…) Os pretos têm muito mais liberdade (depois da libertação), têm tudo, pode seguir uma carreira né? Não sei, porque falta muitas condições pra gente assim, que é mais simples, continua sendo escravizado pela ... pelas dificuldades da vida.”²⁹

A falta de oportunidade dos negros no pós-abolição é quase sempre relacionada à falta de estudo. Segundo as queixas de boa parte dos entrevistados, escola era privilégio de branco. Para os pretos restava apenas o trabalho e a discriminação:

“Negro hoje em dia, prá vencê ele tem que tê fibra mesmo. Porque quando eu me lembro que a gente dizia que ia estudá, que gostaria de ir pro colégio aprendê, que a gente via os outros e tinha vontade, né? Então eles diziam : é, pode sê. Não te enxerga, nego? Colégio é pros branco, não é pros preto, lugar de macaco é no mato. A gente ficava com aquela coisa, né? Eu não me importo porque sou negra mesmo. Eu reconheço que sou negra. Só ficava meio chateada porque eu gostava de aprendê a lê. Eu vim aprendê a lê por mim.”³⁰

A percepção das questões raciais aparece quase sempre associada à situação de pobreza, exploração e marginalidade, o que sinaliza para um dado fundamental na formação da identidade dos entrevistados: por mais que a identidade social seja palpável, a identidade racial está sempre em diálogo com esta. Mesmo entre os depoentes que não têm uma efetiva memória do cativo e vivem nas cidades, a percepção da situação sócio-econômica desfavorável vem quase sempre associada ou a um discurso de revolta da desigualdade racial, geralmente motivados por situações vivenciadas de preconceito, ou de associações comparativas com representações do cativo.

Contudo, se a questão do preconceito racial é um dado marcante para os entrevistados oriundos do campo, mas que vivem nas cidades, o mesmo não está presente em depoimentos dos afro-descendentes do meio rural, sobretudo quando não há memória do cativo. No conjunto de entrevistas realizadas pela historiadora Ana Maria Lugão Rios, algumas entrevistas incomodam pelo silêncio com relação à percepção de uma identidade racial, os depoentes mostram apenas sua identidade camponesa, mesmo tendo a entrevistadora como norma estabelecer o vínculo com a escravidão logo no início das entrevistas. Os que não possuíam memória dos antepassados escravos, silenciavam sobre os aspectos raciais durante toda a entrevista, em alguns casos, nem mesmo as situações conflituosas de trabalho no campo estabeleciam um elo com o fato de ser negro.

O silêncio perturbador dessas entrevistas sinaliza para o fato do quanto é importante a presença da memória do cativo ou mesmo o contato com práticas culturais africanas entre a população afro-brasileira residente no campo. Quando essa memória não existe, a identidade racial se dilui, dando maior espaço à identidade social. Mesmo quando o assunto racismo é tocado abertamente pelos entrevistadores, as negativas se multiplicam e a lógica assimilacionista da identidade nacional brasileira de ‘somos um só povo’ se coloca.

Existem vozes, no entanto, que se levantam para falar de racismo. Estes relatos são mais comuns nas entrevistas do Rio Grande do Sul, onde, historicamente, a experiência da escravidão foi muito diferente da ocorrida no sudeste do país, que nem por isso deixou de ter seus porta-vozes, sobretudo os depoentes das cidades interioranas de São Paulo. Já os entrevistados por Dalla

²⁹ ISAURA ROSA DE MORAES FERNANDES, depoimento, FFLCH/USP, 1987, p. 7.

³⁰ OSVALDINA SIQUEIRA DA SILVA, op. cit, p.479, vol. II.

Vechia, no Rio Grande do Sul, especialmente na cidade de Pelotas, revelam a segregação nos bailes, escolas e praças da cidade no seu tempo de juventude e buscaram enfatizar que as coisas melhoraram de uns tempos para cá, mas que ainda existem barreiras para sair da submissão que ainda perdura:

"(...) E toda vez que eu pudé eu vou falar que nós não tamo libertos por completo, inda falta muita "cosa ainda' (...) senão voltemos a ser um... à época antiga. Não! Temos que continuar nesses que agora atualmente subiram e que são médicos, doutor, professores (...). É, nego só pra cozinha não! Não é bem assim." ³¹

Nesse, como em outros discursos, o acesso ao estudo é encarado como via para pôr fim à opressão, como traço significativo para fazer frente ao preconceito, assim como a impossibilidade de instruir-se condena ao destino da exclusão e da injustiça social. Isso revela, sobretudo no meio urbano, como a questão da discriminação é uma marca importante para a afirmação da identidade racial.

Em boa parte dos depoimentos, no entanto, há menção da mistura de cores como traço extremamente positivo para amenizar o preconceito, o que faz com que o tempo recente apareça como o bem mais “justo” se comparado ao tempo do cativo. Esse é um dado que certamente sinaliza para o papel imperativo ocupado pela identidade nacional brasileira na formação da identidade racial afro-brasileira.

São muitos os elementos a serem levados em consideração quando se trata de identidade racial no Brasil³². A identidade nacional forjada a partir dos anos 1930 tem como marca o caráter homogeneizador das três “raças” que compoariam o povo brasileiro. A mistura de raças é percebida como positiva na nossa formação cultural, tendo como efeito na constituição da identidade racial entre a população afro-descendente um caráter diluidor na auto-identificação positiva baseada na origem africana e escrava. Em vista disso, a percepção das desigualdades sócio-econômicas será maior que a percepção da desigualdades raciais.

Contudo, a característica mais marcante dos discursos em que a memória familiar da experiência do cativo está presente, reside e na construção temporal feita pelos entrevistados, que se divide em um “tempo do cativo”, expressão esta utilizada pelos próprios entrevistados na quase totalidade dos depoimentos, e um “tempo de liberdade”, inaugurado pela princesa Isabel com a abolição.

A figura histórica da princesa Isabel aparece de forma recorrente na maioria das entrevistas, porém, nem sempre como redentora da escravidão, havendo variações nos discursos, como bem ressaltou Maria de Lurdes Janotti, na análise de entrevistas de três gerações de famílias negras de São Paulo. Segundo essa autora, a figura da princesa Isabel, nos relatos das últimas gerações, perdeu todo seu traço mítico e passou a ser relativizada, tendo em vista o argumento de que a abolição em nada mudou a condição marginal e de exploração em que viviam os afro-brasileiros. ³³

³¹ JOSÉ FACUNDO MIRA, depoimento. In: VECCHIA, Agostinho Mario Dalla, Op.Cit., pp. 322 - 323, vol. II.

³² Antes de tudo é preciso dizer que as menções ao termo ‘raça’ nesse trabalho não têm um significado biológico, mas sim sócio cultural e é utilizado sob o ponto de vista de uma categoria organizadora de representações e práticas sociais, noção esta que será detalhada mais detidamente mais adiante.(Cap.2.1)

³³JANOTTI, Maria de Lurdes, ROSA, Zita, “ Memory of Slavery in Black Families of São Paulo, Brazil” In: BERTAUX/THOMPSON (Org). In: *Between Generations. Family models, myths, and memories.* OXFORD

Esta interpretação dos fatos certamente tem relação, sobretudo entre as gerações mais jovens, com a atuação política do movimento negro organizado, assunto que abordaremos mais adiante.

O "tempo de liberdade" é encarado em suas primeiras décadas como ainda de extrema opressão, até que uma mudança substancial ocorre, tanto na questão do preconceito racial quanto na questão social. É neste momento que a menção a Getúlio Vargas aparece nas narrativas de forma bastante variada, ora como "*pai dos pobres*", ora como "*o que liberta realmente da escravidão*", já que "*deu as leis trabalhistas*".

“(...) Getúlio foi tudo pra nosso povo, foi muito bom pro pessoal da lavoura(...). Antes de Getúlio não tinha lei. Nós éramos bicho. A Princesa Isabel só assinou, Getúlio é que libertou a gente do jugo da escravatura”.³⁴

Esta percepção obviamente se liga à valorização do trabalhador negro, à postura de combate aos preconceitos e à instituição dos direitos trabalhistas que o Estado Novo implementa e difunde³⁵. Entretanto, a figura de Getúlio Vargas nem sempre aparece de forma tão marcante nas entrevistas, a maior parte delas nem mesmo atribui a mudança à política social, porém na questão da obtenção dos direitos trabalhistas e a percepção do preconceito racial ter sido amenizado é encarado como traço positivo do tempo recente.

“(...) as vez eu digo assim, eu não conto o que eu passei na minha vida porque há gente que não acredita que gente passasse isso, nesses, noutro tempo (...)
Agora a gente tem voz livre, mas de primeiro...”³⁶

Na verdade, Getúlio Vargas e a Princesa Isabel funcionam como personagens que simbolizam mudanças fundamentais na história de vida desses descendentes de escravos e seus antepassados. A percepção dessas duas figuras como símbolos de mudança é definitivamente mais generalizada nos testemunhos do que a imagem de “doadores” de um novo tempo. Somente em alguns dos testemunhos encontrei essa definição personalizada e mítica da figura de Getúlio Vargas, entre elas na narrativa do meu entrevistado, como veremos no capítulo posterior .

De qualquer forma, a periodização dos tempos é um fator importante na construção da identidade dessas pessoas. Assim, a elaboração dos tempos aparece como característica marcante dos testemunhos em que a memória do cativo está presente, pois na construção da narrativa a diferenciação dos tempos serve para marcar as mudanças e continuidades que caracterizam a história de vida dessas pessoas.

Pobreza, exploração e discriminação serão então elementos que se vinculam a um tempo antigo, vivenciado pelos antepassados. As histórias destes não aparecem como meras referências de ancestralidade, são mais do que isso: são elementos de diálogo extremamente importantes na auto-identificação racial e social dessas pessoas. As narrativas, por mais particulares que sejam, são

UNIVERSITY PRESS, 1993, p. 163, vol. II.

³⁴ GREICE MARGARIDA LIMA RODRIGUES, depoimento. In: VECCHIA, Agostinho Mario Dalla, op. cit. p. 197, vol. I.

³⁵ GOMES, Angela de Castro. *A invenção do trabalhismo*. RJ. Relume Dumará, 1994, pp198 a 204.

³⁶ CONELIO CANCINO, depoimento. LABHOI/ ICHF-UFF, fita lado B, 1995.

estruturadas de forma que dois tempos dialoguem naturalmente, tendo a memória como veículo nessa conversa entre passado e presente.

1.3- O SR. JULIÃO E O DIÁLOGO DOS TEMPOS

A produção de uma entrevista é sempre uma incógnita no seu resultado, tendo em vista que por mais que o entrevistador seja hábil na condução, é o narrador que vai determinar o sucesso ou insucesso.

A entrevista que pretendo analisar neste contexto pode ser considerada um sucesso, sobretudo porque foi a minha primeira experiência como entrevistadora, abordando uma temática nem sempre fácil de ser conduzida.

Contudo, a verdade é que o depoente favoreceu o resultado positivo, mostrando uma disposição para lembrar que transformou sua narrativa numa fonte rica a ser interpretada.

Joaquim Elias, o Sr. Julião, como era chamado, nasceu em 1911, numa das fazendas do Município de Cantagalo - região centro-norte fluminense. Filho e neto de escravos, o Sr. Julião vive na pequena cidade de Macuco, onde é conhecido pelas histórias que conta do tempo do cativo, vivenciado pelos seus pais e avós.

Com seus 83 anos de idade, ainda era muito ativo, apesar de ter trabalhado muitos anos como colono e domador de boi bravo nas fazendas dos arredores de Macuco/RJ. Casado, pai de seis filhos, vivia de sua aposentadoria com a esposa numa pequena casa que ele próprio construiu, no centro da cidade.

Logo no primeiro contato com o Sr. Julião ficou claro para mim que ele era uma pessoa especial. O orgulho da descendência escrava estava latente nas suas primeiras palavras e na disposição em dar a entrevista. Isto, por si só, já indicava que o assunto era relevante para o entrevistado, havendo uma disposição para lembrar que, como ressalta Paul Thompson, é essencial no processo de memória³⁷.

Seus avós paternos eram africanos traficados e vendidos para uma das fazendas do Conde de Nova Friburgo, no Município de Cantagalo. Tiveram quatro filhos no cativo, um deles o Sr. Julião Elias, pai do entrevistado.

Segundo o Sr. Julião, a descendência escrava vem do lado paterno apenas, pois a mãe e os tios nasceram livres:

- “ __ Não chegou a ser escravo não, foi escravo não.
- __ Por que eles conseguiram se libertar?
- __ Eles nasceram aqui, houve ventre livre.
- __ Ah... eles nasceram depois da Lei do ventre livre?

³⁷ THOMPSON, Paul. Op. Cit., p. 135.

__ Lei ventre livre, quem nasceu aqui não foi escravo não, só quem veio de lá”³⁸.

Nesse trecho da entrevista fica explícita uma idéia, muito comum em diversos relatos, que é a de achar que só quem veio da África é que foi escravo, os nascidos aqui eram livres. “Ventre livre” aparece como sinônimo de liberdade e revela o tremendo impacto simbólico que essa lei representou na experiência histórica do cativo, vivenciada pelos seus antepassados e transmitida pela tradição oral.

Através das histórias contadas pelo pai do depoente, conservou-se a memória do cativo, na qual a figura do avô Elias Muchambis, “africano legítimo”, aparece em destaque:

“Meu avô já morreu há muitos anos ... meu avô veio da África ... ele e mais outro, um companheiro dele que chamava “Camisa preta”, eles eram africanos legítimos!”³⁹

É inegável, ao longo da entrevista, a existência de um sentimento de africanismo que se evidencia na exaltação aos “africanos legítimos”, detentores de poder da magia negra, do candomblé, que lhes dão o poder de burlar as normas do tempo do cativo, fosse enganando que trabalhavam ou mesmo provocando dor aos que lhe faziam sentir dor. É a chamada “memória do feitiço”, que funciona como elemento de resistência à violência da escravidão :

“(...) Eles passavam e ninguém via eles ... eles ficavam o dia inteiro à toa e o fazendeiro não via isso aí... não via eles não. A dor passava pra patroa, pros filhos da patroa... podia pegar nele mas quem sofria a dor era ela ... a filha do fazendeiro, sofria a dor ... eles mesmos não sofriam nada. Mas é magia negra mesmo, magia negra da África ... isso não tinha aqui não, porque quem trouxe foi eles de lá da ... eles eram puro africano...”⁴⁰

Da mesma forma, também encontramos uma idealização e valorização desses “africanos legítimos”, que se opõem aos negros nascidos no Brasil, tidos como “mansos”

“__ Seu pai contava se os escravos se rebelavam muito, se eles brigavam, matavam?

__ Matou... matou mesmo. Lá pro lado de Santa de Rita mataram ... mataram com enxada. Esse pessoal africano era muito bravo ... mais bravo que tem é negro africano, nós não, esses preto aí são mansos, mais educado, mas os que vêm de lá é ruim, é igual cachorro danado, podia morrer, mas matava também. Tinha muita raça, o sangue de lá.”⁴¹

O fato de o entrevistado destacar essas histórias de forma marcante na sua narrativa, delinea claramente a postura de um negro que recusa a submissão, colocando-se como porta-voz de um passado de sofrimento e deixando transparecer um certo tom de revolta, sobretudo pela violência e pelo tratamento do escravo como coisa no cativo :

“__ Quando chegava no Rio era trocado igual boi, aí era vendido pra cá pra essas fazendas (...)”

³⁸ JOAQUIM ELIAS, depoimento, LABHOI/ICHF/UFF, fita lado A, 1995.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

“__ (...) o tempo da escravidão foi pesado, havia coro, havia escrava, essas meninas que às vezes o patrão gostava dela ... as Sinhá ... as donas mandava matar e enterrar. Tinha muita coisa feita aí ... eles mataram muito ...”⁴²

“Eles” são os fazendeiros da região de Cantagalo, a qual integra o mundo rural do Sudeste, onde a escravidão se manteve até os últimos momentos, devido a necessidade de braços nas lavouras do Norte-fluminense, que se constituíam na nova fronteira do café.⁴³

O fato de o trabalho escravo ser essencial nessa região fez com que a resistência dos senhores à libertação dos escravos fosse intensa, o que demonstrou Hebe Maria Mattos de Castro na análise do jornal interiorano Correio de Cantagalo, que se constitui no baluarte de resistência escravista da região.⁴⁴

É nesse contexto que os antepassados do Sr. Julião vivenciaram o cativo e o seu fim. O seu testemunho nos revela um quadro claro sobre a difícil relação entre libertos e ex-senhores no pós-abolição:

“__ Sr. Julião, os pais do Senhor, depois que terminou a escravidão, ficaram na mesma fazenda?
__ Não, foi mudando, foi saindo (...) os fazendeiros foram abandonando, os camarada foram largando os fazendeiro, não ficava mais ... e os fazendeiros queriam pagar eles pra ficar, mas eles não ficavam (...)”⁴⁵

Segundo Hebe Mattos, se imediatamente após o fim da escravidão a tendência foi de permanência dos libertos nas fazendas dessa região, com o passar do tempo, a tendência foi de deslocamento de grande parte deles, com opção pelo trabalho temporário.⁴⁶

Nesse sentido, a trajetória do Sr. Julião se encaixa perfeitamente no quadro exposto :

“__ Mas quando terminou a escravidão, ele trabalhava aonde?”
__ Ele trabalhava assim ... de volante ... saía de uma fazenda, trabalhava na outra, né ... não era colono, trabalhava os dias que precisava trabalhar ... não era da ativa não”.⁴⁷

O pai do Sr. Julião só largou a vida de deslocamentos quando se casou com D. Darcília, mãe do entrevistado, com quem constituiu sua quarta família. Segundo o Sr. Julião, seu pai teve ao todo vinte e um filhos, dos quais a maior parte ele não conheceu. Depois de casado com sua mãe, seu pai passou a trabalhar como colono em fazendas de café da região, no sistema de parceria.

A adoção da parceria nessa região foi uma solução encontrada para fixar o trabalho liberto nas fazendas, o que demonstra que as negociações entre ex-senhores e libertos davam certa desvantagem aos fazendeiros.⁴⁸

Essa situação no pós-abolição, como ressalta Eric Foner, ocorreu na maior parte das sociedades da América, as quais eram caracterizadas pela grande lavoura e dependentes do trabalho

⁴² Ibidem.

⁴³ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. Das cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil século XIX, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995, pp. 18-19.

⁴⁴ Idem, p. 243.

⁴⁵ JOAQUIM ELIAS, depoimento. Op. Cit.

⁴⁶ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. Op. Cit, p. 291

⁴⁷ JOAQUIM ELIAS, depoimento. Op. Cit.

⁴⁸ Idem, p. 335.

escravo. Segundo ele, na maioria dos casos houve tentativa de forçar ex-escravos a trabalhar nas fazendas, tendo em vista a escassez de mão-de-obra.⁴⁹

O fim da escravidão certamente desencadeou inúmeros problemas, tanto a nível econômico como social, sobretudo no que diz respeito às definições do papel dos libertos na sociedade. As categorias e identidades sócio-culturais que estruturavam a ordem no mundo rural do Sudeste se desmantelaram com a abolição, tornando necessária a construção de novas identidades sociais⁵⁰.

Examinando essa questão no mundo rural do Sudeste, mais especificamente no Norte-fluminense, Hebe Mattos mostra que até 1850 a identidade social dos homens livres era marcada fundamentalmente pela mobilidade e aquisição da propriedade, que os diferenciavam dos escravos. A partir de 1850, no entanto, com o advento da Lei de Terras, a identidade desses homens livres vai se construir através da mobilidade e da autonomia do trabalho familiar, opondo-se à situação escrava⁵¹.

Imediatamente após a escravidão, como salienta a citada autora, um liberto, na representação dos senhores, continuou a ser um ex-escravo, enquanto que para os negros livres o que importava era perder o estigma do cativo, deixando de ser reconhecidos como libertos, “pretos”, categorias que eram sinônimo de ex-escravo. Rejeitar o estigma do cativo era também rejeitar o caráter de não-cidadãos que lhes atribuíam⁵².

Nesse sentido, fica evidenciado que a construção da identidade social no pós-abolição tem nas designações ditas raciais fator crucial. O silêncio da cor que, segundo Hebe Castro, antecedia ao fim da escravidão, foi encontrado por ela em inúmeros registros históricos do pós-abolição, que dizem respeito também a uma “ideologia de branqueamento”, presente no sistema de relações raciais altamente estratificado, que marca o processo histórico brasileiro⁵³.

No depoimento do Sr. Julião, a passagem do fim do cativo para a liberdade é marcada pelo signo da continuidade nas relações de trabalho e mesmo nas qualificações da cor preta associada à escravidão:

“__ (...) O preto não tinha ... o preto era o mais sacrificado do mundo, a cor preta era escravejada, ninguém gostava ... tinha racismo, o preto não tinha valor pra nada.

__ Seu pai falava alguma coisa do racismo?

__ Ih!... falava muito ... a coisa era triste lá uns tempos atrás. Depois que acabou o cativo ficou uns 40, 50 anos ... naquela escravidão ainda que nem onça ... lá não havia mais coro ... mas às vezes batia em algum, até matava mesmo...”⁵⁴

A narrativa do Sr. Julião é sugestiva porque à medida que ela se desenvolve delineia-se claramente dois tempos distintos: o tempo de cativo, onde ele busca as origens no passado, e o tempo da liberdade em que, num primeiro momento, ele relata a vivência do pai nos anos que sucedem o Treze de Maio e, mais tarde, relatando sua própria vivência.

⁴⁹ FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. RJ/Brasília, Paz e Terra/CNPq, 1988, p.28.

⁵⁰ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. Op. cit, p. 309.

⁵¹ Idem, pp.110-111.

⁵² Ibidem, pp. 309 e 403.

⁵³ Ibidem, p.19.

⁵⁴ JOAQUIM ELIAS, depoimento. Op. Cit.

Em certo momento do testemunho do Sr. Julião, a experiência de vida do seu pai se conjugou com a sua própria, produzindo uma leitura reflexiva de sua história:

“(...) eu fui muito sacrificado na minha vida de criança... eu tinha um sacrifício na vida danado. Eu com idade de quatorze anos tava capinando ... trabalhando pros outros, passando mal, dormindo mal dormido, comendo mal comido ... eu fui escravo do mundo.

__ É?

__ Eu fui escravo do mundo.

__ Escravo do mundo?

__ Escravo do mundo... meu pai foi escravo de fazendeiro, eu fui escravo do mundo. Sofri muito “⁵⁵

Duas vivências se conjugam, dois tempos dialogam. Quantas lembranças não devem ter sido repassadas inúmeras vezes para que essa pessoa sintetizasse toda uma vida numa frase?

Ecléa Bosi, em seu apaixonante trabalho, escreveu que “*não há evocação sem uma inteligência do presente, um homem não sabe o que ele é se não for capaz de sair das determinações atuais*” ⁵⁶. Pois, através de um trabalho de localização e reflexão, o Sr. Julião Elias, do alto dos seus 83 anos, com a sabedoria que só os velhos têm, resumiu a sua história e de inúmeros descendentes de escravos brasileiros.

Já num tempo de liberdade, muitas gerações que carregaram o “sangue escravo” tiveram (e têm) uma vida de sacrifícios muito parecida com a de seus pais e avós. A percepção das diferenças sócio-econômicas vai marcar a vivência de muitos dos descendentes de escravos brasileiros e muitas vezes irá sinalizar para as diferenças raciais, sobretudo quando existe a memória do tempo do cativo passado pelos antepassados.

A forma como a escravidão foi extinta no Brasil e em outras partes da América, nas quais não houve uma proposta de orientação para que o negro livre se integrasse à sociedade de classes; estando excluído, sem cidadania e com o estigma do cativo, que lhe atribuía traços negativos como vadio e indolente, vai marcar fortemente a identidade da população afro-descendente. Mesmo que de formas variadas, dependendo de sua vivência e espacialidade, a identidade racial vai estar presente na leitura de vida dessas pessoas e no lugar que ocupam na sociedade.

Em vista disso, não é difícil entender porque o Sr. Julião se considera um “escravo do mundo”. Assim como seu pai, ele sofreu no mundo rural, onde para os negros libertos só restou a exploração, os constantes deslocamentos de uma fazenda à outra, o trabalho de “sol a sol”.

“__ Sr. Julião, como era a coisa na infância do Senhor? Era duro o trabalho?

__ Toda vida o trabalho pro pobre foi ruim. A gente não tinha horário pra trabalhar ... pegava de madrugada ... pegava às cinco da manhã e até às sete da noite.

__ Direto?

__ Direto trabalhando, só parava pra almoçar e tomar café.

__ E a vida era difícil, Seu Julião?

__ Toda vida pra pobre foi difícil, mas naquele tempo era pior. No tempo que existiam essas fazendas ... hoje tá difícil também, mas naquele tempo era pior. Era muito ruim ... pobre nunca teve facilidade na vida”.

⁵⁷

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ BOSI, Ecléa. Op. Cit., p.81.

⁵⁷ JOAQUIM ELIAS, depoimento, Op. Cit.

“Pobre”, nesse testemunho como em tantos outros, é sinônimo de explorado, marca claramente uma identidade social que se constrói, no caso do entrevistado, em estreita ligação com o passado cativo. Ser “escravo do mundo” é ser pobre, explorado, marginalizado e negro numa época já sem escravidão, mas marcada por práticas que remetem ao tempo do cativo vivido por seus antepassados.

Definitivamente, a identidade social é o elemento mais forte na auto-identificação da população brasileira, mesmo porque a identidade nacional fortalece esse sentimento de “povo brasileiro”, diluindo fronteiras étnicas e fortalecendo a identificação de classe em detrimento de uma identificação étnica⁵⁸

Isto certamente é mais problemático quando se trata da população afro-descendente, tendo em vista que as categorias raciais no Brasil são fluidas e o pólo branco exerce mais sedução que o pólo negro.

Historicamente, houve uma tendência por parte dos afro-descendentes de afastamento do estigma do cativo, certamente uma estratégia de sobrevivência dos ex-escravos no pós-abolição, reforçada por políticas do Estado pós-30 de imprimir uma lógica harmônica na percepção da cultura nacional, com intuito de diluir a percepção das diferenças raciais e amenizar os conflitos sociais, criando a falsa noção de democracia racial.

Já que a identidade social torna-se mais acentuada, o discurso dos descendentes de escravos tende a enfatizar a condição de pobreza e apontar os motivos da marginalização social.

“ __ O Senhor estudou, Sr. Julião?

__ Fiz umas letrinhazinhas ... estudei pouco. Pobre não podia estudar muito(...)

__ E o Senhor gostava de estudar quando estudava, Sr. Julião?

__ Eu gostava... eu gostava ... Meu pai me tirou cedo pra trabalhar pro fazendeir ... eu gostava de estudar. Se eu tivesse estudado... eu era outra coisa ... eu fui à exame final”⁵⁹

A questão da falta de estudo é um fato marcante nesse discurso e em muitos outros, a memória escolar é muito pequena, pois a permanência na escola foi quase sempre interrompida pelo início do trabalho, fazendo com que apareça freqüentemente nos relatos a afirmação de que não houve infância, já que esta foi passada no duro trabalho da lavoura.

Desde muito cedo, o Sr. Julião teve uma vida de sacrifícios. Aos quatorze anos saiu do núcleo familiar e perambulou de uma fazenda à outra em busca de trabalho temporário. Assim como seu pai, só fixou moradia quando se casou, vindo a trabalhar em sistema de parceria nas fazendas dos arredores de Cantagalo, onde cultivava lavoura de subsistência com a ajuda dos filhos, os quais não completaram os estudos, motivo de tristeza do pai.

Nenhum deles permaneceu no interior, migraram para os grandes centros à procura de melhores condições de vida, caminho natural trilhado pelas novas gerações.

A semelhança da vivência do pai e do filho é enorme, o que torna compreensível a relação estabelecida pelo depoente entre sua história de vida e a de seu pai, além de um claro diálogo entre os tempos vividos.

⁵⁸ Cf. ORTIZ, R. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. SP: Brasiliense, 1996, introdução, cap. 1 e 11.

⁵⁹ Idem.

Neste sentido, o recurso dialógico produz uma comparação dos tempos e das vivências que conduzem a uma melhor percepção da identidade do narrador e de suas representações, ao mesmo tempo em que, ao se opor ao outro, a individualidade do biografado se define mais claramente.

A questão da percepção do tempo histórico é outro elemento bastante interessante desse testemunho. Ao longo da narrativa do Sr. Julião é claramente perceptível a construção pelo entrevistado de uma periodização do tempo histórico muito peculiar, a qual se liga a fatos e figuras marcantes de nossa história :

“(...) a Princesa Isabel acabou com o cativo, mas... mas depois continuou o aperto ainda. Quem derrubou um bocado esse aperto foi Getúlio Vargas, em 1930, foi derrubando, derrubando, derrubando e acabou com o cativo (...) Mas o pessoal continuou a sofrer. Em 30 que houve a libertação, que antes disso, de 30, os fazendeiros ainda prendiam os camaradas à força. Botava na frente, levava a cavalo ... não tinha lei. Depois que o Getúlio acabou com esse negócio ... botou lei, lei, lei, lei até que mataram ele depois.”⁶⁰

Através desse fragmento da narrativa podemos perceber que há por parte do depoente uma percepção da liberdade e do tempo do pós-abolição como um misto de ruptura e continuidade. Ruptura no sentido de libertação do jugo do cativo e continuidade no que diz respeito ao desmando dos fazendeiros, que caracterizava a conturbada relação entre libertos e ex-senhores após o Treze de Maio.

Contudo, são os papéis das figuras históricas que merecem destaque, uma vez que a Princesa Isabel e Getúlio Vargas aparecem como marcos que finalizam dois tempos.

A princesa Isabel seria a personagem que acaba como o cativo, no sentido de prisão, de posse de escravos por senhores brancos, mas essa liberdade de movimento e escolhas não acaba com a “escravidão”, vista como submissão, exploração e sofrimento. Quem acaba com essa “escravidão” é Getúlio Vargas, em 1930, pois antes dele “*não tinha lei*”.

A releitura que o Sr. Julião faz dessas figuras históricas demonstra o quanto a memória individual se ancora na História e produz uma percepção social dos fatos cujo significado, como ressalta P. Thompson, é o que deve ser avaliado⁶¹.

Diante disso, torna-se crucial a seguinte pergunta: qual a importância desses personagens históricos na leitura de vida dessa pessoa? Certamente, a resposta a essa pergunta tem a ver com uma versão da história do Brasil que foi propagada e trabalhada nas representações sociais da cultura popular brasileira contemporânea.

Todo discurso contém informações que entrelaçam símbolos e mitos. No entanto, sabemos que mitos não surgem do nada, muito pelo contrário, eles são construídos historicamente.

Nesse testemunho, como em tantos outros, a figura de Getúlio Vargas aparece destacada. É um marco não só nessa história particular como também na história do país. É o grande líder nacional que inaugura um novo tempo para todos os brasileiros, independente de raça ou condição social.

Angela de Castro Gomes demonstrou que a imagem de Getúlio Vargas, como grande líder nacional, mentor da legislação trabalhista e protetor dos pobres, foi construída através de veículos

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ THOMPSON, Paul. Op. cit, p.145.

de comunicação de massa, nos quais a figura do grande estadista e a difusão da imagem do governo Vargas, como marco que divide a história trabalhista do Brasil, foram eficientemente ressaltados⁶².

A política trabalhista do governo Vargas usou ainda como recurso, a valorização da “raça brasileira”, atribuindo um papel de destaque ao trabalhador negro⁶³.

Em outro trabalho, a mesma autora analisou como a política cultural do Estado Novo procurou fomentar uma “cultura histórica”, visando a construção de uma identidade nacional, através da recuperação do passado histórico brasileiro. Para tanto, buscou-se uma interpretação da história do Brasil que, logicamente, depreciava muitos aspectos da Primeira República em oposição à “nova ordem” implantada, ao mesmo tempo que também criticava certos aspectos da experiência política imperial, relativizando sobretudo a glorificação de figuras como a princesa Isabel⁶⁴.

Segundo Angela de Castro Gomes, o projeto político-cultural estado-novista procurou evidenciar o valor do “povo brasileiro”, destacando o seu caráter mestiço como traço positivo⁶⁵. Em vista disso, não é difícil entender porque na construção do discurso do Sr. Julião, Getúlio Vargas aparece como o libertador da “escravidão”, o herói que acaba com o desmando, criando leis que passam a reger os rumos do país, marcando não só a valorização do trabalhador mas, sobretudo, a raça negra integrada positivamente ao ecletismo étnico do povo brasileiro.

Le Goff salienta que “a periodização é o principal instrumento de inteligibilidade das mudanças significativas”⁶⁶. Certamente, isso foi o que ocorreu na narrativa do entrevistado, na qual essas figuras históricas encerram dois tempos, cujas mudanças foram extremamente marcantes na sua história de vida.

A princesa Isabel encerra o tempo do cativo e inaugura o tempo de liberdade, que é permeado por uma “escravidão” que assume a conotação de pobreza/exploração e ausência de direitos.

Getúlio Vargas, finalmente, em 1930, vem acabar com o tempo “sem lei”, dando direitos aos “escravos do mundo”, como o Sr. Julião.

Trata-se, sem dúvida, de uma memória individual que compõe representações partilhadas por toda uma cultura, cuja matriz de significados constitui-se em uma memória coletiva.

A história de vida do Sr. Julião é um caso representativo entre as inúmeras entrevistas que analisei, na medida em que sintetiza questões que se apresentam dispersas em outros testemunhos. Mais do que isso, nessa narrativa o passado é elaborado qualitativamente, conjugando duas vivências que dialogam em dois tempos, marcando uma identidade social que se constrói em estreita ligação com a memória do cativo.

Assim, a experiência histórica da escravidão, constitui em elemento fundamental para o entendimento da construção de identidades (racial e social) dos descendentes de escravos brasileiros, uma vez que funciona como referencial de ancestralidade dessa e de muitas outras histórias.

⁶² GOMES, Angela de Castro. *A invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994, pp. 202-210.

⁶³ Idem, pp. 206-207.

⁶⁴ GOMES, Angela de Castro. *História e Historiadores*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996, pp. 186-195.

⁶⁵ Idem, pp. 191-196.

⁶⁶ LE GOFF, Jaques. *História e Memória*. Campinas, UNICAMP, 1992, p.47.

2.4- IDENTIDADE E MOBILIZAÇÃO RACIAL

A mobilização de um grupo social nasce geralmente da busca de melhores condições sócio-econômicas pelos segmentos sociais desprivilegiados e da eliminação dos mecanismos que perpetuam sua condição de subordinação na sociedade. Os movimentos sociais dos anos 60 vão estar ligados a uma “política de identidade”, isto quer dizer que o referencial desses movimentos passará pelo entendimento de suas posturas políticas e pela construção de identidades específicas por parte de cada grupo social. Dessa forma, novas identidades sociais surgiram e outras foram reelaboradas. Questões relacionadas às identidades culturais e às culturas nacionais vão suscitar um novo status para o papel das identidades e a classe passa a não ser a única categoria mobilizadora através da qual todas as identidades possam ser representadas⁶⁷.

É nesse contexto que a mobilização racial no Brasil dos anos setenta vai se inserir, juntamente com uma conjuntura nacional de contestação do autoritarismo e de abertura política vivenciada pela sociedade civil. Os anos 70 vão marcar o momento em que vários segmentos minoritários da sociedade vão iniciar sua luta pelo reconhecimento das desigualdades sócio-econômicas e culturais, sobretudo no que diz respeito às populações afro-descendente e indígena. Nesse momento a questão racial vai passar a ser um elemento importante nos discursos dos movimentos sociais, e o conceito de raça terá um viés não mais biológico e sim sócio-cultural.

A utilização do conceito de raça é ainda corriqueiramente mal visto, sobretudo porque ele conduz à lembrança de uma ideologia de superioridade racial muito difundida na Europa de fins do século XIX, baseada em teorias evolucionistas e deterministas, hoje reconhecidamente equivocadas, mas que foram importadas por alguns intelectuais brasileiros, sobretudo no pós-abolição, e serviram, naquele contexto, para enfraquecer a idéia de igualdade e fortalecer os rótulos depreciativos de negros e mestiços, atribuindo-lhes os “males da nação”⁶⁸.

Porém, raça é um categoria cuja noção biológica já foi substituída nos últimos tempos por definições culturais, mais de acordo com os movimentos sociais da segunda metade do século XX e a valorização da questão das identidades. Por referir-se às características culturais (costumes, tradições, origem etc.), o termo etnia vai ser então mais largamente utilizado, sobretudo com a constatação das nações modernas serem híbridos culturais e a cultura ser o campo político primordial, onde vão se processar a formação das novas identidades dos grupos sociais. Assim, raça vai passar a ser “(...) *uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, freqüentemente pouco específico, de*

⁶⁷ Cf. HALL, S. *A identidade cultural na pós – modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998, pp. 20 e 45.

⁶⁸ Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

*diferenças em termos de características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro*⁶⁹

Assim, quando se fala em raça ou taxinomia racial devemos ter em mente que se tratam de construções sociais, que devem ser entendidas dentro de contextos históricos específicos. Particularmente, no que diz respeito à América Latina e ao Caribe as categorias sócio-raciais são fluidas e variadas, não podendo se reduzir a uma análise dicotômica (branco-negro)⁷⁰.

O mesmo pode-se dizer com relação ao racismo, que deve ser analisado tendo em vista os significados políticos que o tempo imprime em sua configuração. *“O racismo não é uma simples herança da escravidão e do colonialismo, uma série de atitudes inerentes à cultura dominante, inclui práticas que são produzidas, discutidas e valorizadas de múltiplas formas e têm múltiplos efeitos. O racismo, portanto, caminha ao largo do tempo, modificado por interesses, estratégias e por interações entre indivíduos e grupos”*.⁷¹

Dessa forma, é a partir do entendimento de como se constroem historicamente as categorias raciais e o significados que assumem o racismo no Brasil que poderemos entender o processo de formação de identidades entre a população afro-descendente.

A formação de identidades entre a população afro-brasileira terá início justamente na luta contra o racismo. Nasce como um ideal democrático, em que a questão das desigualdades raciais estará atrelada às desigualdades sócio-econômicas nos discursos das diversas organizações negras surgidas a partir dos anos 20 e, principalmente, nas últimas décadas do século XX, nas grandes cidades brasileiras. Como não poderia deixar de ser, nasce diante de enormes desafios e talvez o maior deles venha do fato de que ao se falar em identidade racial no Brasil é impossível fugir da discussão da fragmentação do processo de formação de identidades da população afro-descendente, uma vez que vivemos num país de "muitas cores" e de categorias fluidas quando se trata de identificação racial.

Se os processos históricos de construção de identidades são sempre em alguma medida processos políticos, a fluidez e ambigüidades das categorias raciais no Brasil, certamente cultivadas no bojo de uma ideologia do branqueamento, tornavam a identificação racial especialmente dispersa e fragmentada entre a população brasileira de afro-descendentes. Dessa forma, uma análise sobre a questão da construção de identidades entre a população afro-brasileira está ligada a uma série de elementos que se relacionam com a própria natureza fragmentária da identidade racial no Brasil e com a construção da identidade nacional brasileira.

As dificuldades quanto à identificação racial no Brasil residem na seguinte pergunta: o que é ser negro no Brasil? A heterogeneidade da população brasileira torna difícil ter um único critério racial como elemento primordial de identidade e as inúmeras categorias raciais utilizadas no Brasil são um reflexo de um processo histórico de depreciação do negro na sociedade escravista brasileira, de uma estratégia de distanciamento dos ex-escravos do estigma da escravidão no pós-abolição e de um planejamento político de celebração positiva da mestiçagem na formação da identidade nacional a partir de 1930.

⁶⁹HALL, S. *A identidade cultural na pós – modernidade*. Op. Cit., p. 63.

⁷⁰ Cf. SCOTT, Rebeca J. “La raza y el racismo en una perspectiva histórica”(Introdução). In: *História Social*. Nº 22, 1995, pp. 56-59.

⁷¹ Idem, p. 57.

Dentre os trabalhos que se dedicaram à questão da formação de identidades entre a população afro-brasileira no pós-abolição, utilizando fontes cartorárias e jornais da região Sudeste brasileira, destaca-se o de Hebe Mattos, que aborda a questão do desaparecimento da cor nos registros de óbito e batismo nos últimos anos da escravidão até os anos 40 do século XX, e nos dá uma pista de como é complexa a questão da formação de identidade racial entre a população afro-descendente, sobretudo no que diz respeito às categorias raciais. Segundo a autora, o desaparecimento da cor nos registros mencionados está ligado à busca do afastamento do estigma da escravidão que marcava os ex-escravos, e que indicava sobretudo origem e classe social. “Negro”, neste contexto, era muito mais que a cor da pele, era sinônimo de escravo⁷². É, portanto, uma estratégia de afastamento do preconceito que, entre seus inúmeros desdobramentos, ocasionará um distanciamento de boa parte da população afro – brasileira do passado escravista e, portanto, das origens, como foi possível identificar nos relatos orais de descendentes de escravos no meio rural⁷³.

A fragilidade da forma como se vê a questão da raça no Brasil exige uma discussão em que se conjugam elementos de cunho político-social, econômico e ideológico. Como coloca Jacques d’Adesky, *“na realidade, o modo de racialização brasileiro traduz-se por uma instabilidade das categorias intermediárias (mulato, moreno, jambo, sarará etc.) e por uma maior fixidez das categorias branco e negro, devido à polarização hierárquica que representam. É justamente essa maior fixidez dos pólos que faz com que os negros, diminuídos pela dupla denegação a que são submetidos, tendam a se identificar através de novas categorias (mulato, moreno, jambo etc.), consideradas mais positivas e, portanto, mais atraentes. É por isso também que o peso negativo sustentado pela categoria negro fragiliza, entre os negros, a assunção de uma identidade coletiva, de um nós, isto é, a formação de uma auto-representação étnica diferenciada e positiva. Dessa forma, apresenta-se como instrumento de nivelamento e de uniformização pela mestiçagem inter-racial, rejeitando na negatividade do pólo negro (...)”*⁷⁴.

Uma amostra da indeterminação das categorias raciais no Brasil está na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD)⁷⁵, realizada pelo IBGE, em 1976. Quando indagados sobre a sua auto-atribuição quanto à cor, os brasileiros deram nada menos que 136 definições diferentes, em que as diversas atribuições se colocavam entre os pólos negro e branco.

Analisando os dados do PNAD, Schwarcz observou que raça no Brasil é percebida de diferentes formas, de acordo com as diferentes categorias raciais. Segundo ela, alguns termos podem descrever a cor (meio-branca, morena-acastanhada), o que indica uma marca e não origem; outras atribuições indicam qualificação (branquinha, escurinha); algumas refletem um conceito circunstancial (queimada de praia). A autora constata ainda que apesar das definições serem variadas, *“o que há*

⁷² Cf. MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio. os significados da liberdade no sudeste escravista- Brasil século XIX.* RJ : Arquivo Nacional, 1995.

⁷³ Ver Capítulos 1.2 e 1.3.

⁷⁴ d’ ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil.* Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 150.

⁷⁵ Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Questão racial no Brasil”. In: *Negras Imagens*. São Paulo, EDUSP, 1996.

em comum é uma certa constância na referência detalhada à cor em si e não à origem”⁷⁶.

O fato das auto-atribuições se relacionarem raramente com as origens nos leva a questão do quanto é difícil a utilização dos conceitos de grupo étnico e identidade étnica quando tratamos da comunidade afro-brasileira.

As definições de grupo étnico utilizadas pelos estudos antropológicos geralmente entendem ser um grupo étnico aquele cuja população tem como características a auto-perpetuação biológica e o compartilhamento de valores culturais que proporcionam a formação de um campo de comunicação e interação entre pessoas, permitindo o aparecimento de categorias atributivas e identificadoras entre seus membros⁷⁷. Estas definições fornecem uma série de dificuldades quando colocadas para sociedades poliétnicas, formadas num contexto colonial e cujas distinções étnicas não são muito visíveis como é o caso da sociedade brasileira.

Segundo F. Barth, “*essas definições impedem a compreensão dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e cultura humanas*” uma vez que elas pressupõem que esses grupos desenvolvam formas culturais em isolamento relativo e têm como ponto central de análise as formas culturais desses grupos em detrimento da organização étnica⁷⁸.

Barth propõe o entendimento de grupo étnico como uma forma de organização social, cujo ponto principal de análise deve residir nas categorias de atribuição e auto-atribuição. “*Nesse sentido organizacional, quando os atores tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos*”⁷⁹. Para o autor, os grupos étnicos são definidos a partir do estabelecimento de fronteiras étnicas e são essas fronteiras que mantêm as identidades desses grupos quando seus membros interagem com outros grupos, sendo, portanto, fronteiras sociais.

Num primeiro momento essa definição parece mais adequada para o entendimento da formação de identidades entre a população afro-descendente brasileira, mas a questão se complica quando visualizamos o papel imperativo que a identidade nacional ocupa no cenário brasileiro. A identidade nacional ainda é no Brasil a referência primordial de identidade, porém ela tenta a diluir as fronteiras étnicas, tornando-as imprecisas.

Ao analisar a cultura nacional e a formação da identidade nacional brasileira, Renato Ortiz mostrou como a política cultural do Estado pós-64 vai ressaltar o caráter mestiço da formação cultural brasileira, reiterando uma política cultural do governo Vargas, nos anos 30, em que a mistura de raças é vista como elemento positivo da formação nacional, argumento esse que viu nascer na obra de Gilberto Freire, *Casa Grande e Senzala*, o que Ortiz chama de “ideologia do sincretismo”, a qual vai forjar o mito da democracia racial na sociedade brasileira⁸⁰.

A questão das mistura de raças na construção de nossa identidade nacional parece ser uma constatação que não engendra grandes dificuldades de ser certificada na realidade nacional, já que aparece em livros didáticos, na literatura, na música, na mídia, enfim faz parte da nossa “comunidade

⁷⁶ Idem, p. 173.

⁷⁷ Cf. BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: *O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas*. Contra Capa, s/data.

⁷⁸ Idem, pp. 28 e 29.

⁷⁹ Ibidem, p.32.

⁸⁰ ORTIZ, R. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. SP: Brasiliense, 1 996, introdução, cap. 1 e 11.

imaginada"⁸¹. O problema reside no fato de que esse discurso sobre a heterogeneidade da formação nacional forjou o mito da democracia racial, o qual é o grande desafio não só dos movimentos de mobilização racial, mas também de toda sociedade, uma vez que esconde as desigualdades raciais sob o signo da hipocrisia.

Trabalhando com a idéia B. Anderson de “comunidade imaginada”, S. Hall coloca que “*As culturas nacionais, ao produzirem sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades.*”⁸² Assim a idéia de nação como identidade cultural unificada é um mito, uma vez que as nações são compostas por um hibridismo cultural, com culturas nacionais atravessadas por diferenças internas.

No caso brasileiro, como ressalta Ortiz, a política cultural do Estado pós-64 vai preservar o retrato harmônico da pluralidade cultural brasileira, forjando uma ideologia da mestiçagem que pretende dar um caráter de unidade à identidade nacional, assumindo o papel de “*guardião da memória nacional*” e da “*identidade que se encontra definida pela História*”⁸³.

O entendimento do efeito da ideologia da mestiçagem é de extrema importância, pois seus traços são facilmente identificáveis no senso comum do brasileiro. A percepção da comunidade nacional como uma “mistura” de três raças torna as fronteiras étnicas menos palpáveis - mesmo que continuem existindo - e vai gerar as dificuldades de auto-identificação étnica/racial entre a comunidade afro-brasileira, cuja compreensão passa pelo entendimento das identidades individuais e de memória. As histórias de vida, a localização espacial da população, o contato com a herança cultural africana e com a memória do cativo serão elementos que definirão a existência ou não de identidade racial entre os afro-descendentes.

Diante disso, quando tentamos analisar a questão da identidade entre a população afro-brasileira que vive nos meios urbanos e que, portanto, vivencia mais o lado político da mobilização racial, quando não participa como militante, uma série de outras questões se coloca nessa discussão, entre elas o fato da discriminação racial ser mais latente no meio urbano, o fato da população ter um nível de instrução superior ao da população das áreas rurais, das práticas culturais afro-brasileiras serem centralizadas em instituições culturais, onde circulam idéias entre os frequentadores, e a conscientização política é mais frequente, etc.

Por tudo isso, existe a necessidade de uma abordagem que procure entender o Movimento Negro Brasileiro Contemporâneo, privilegiando aspectos que são fundamentais, como a formação das instituições afro-brasileiras ao longo do século XX - em especial a partir da década de 70 - assim como a questão da releitura da História do Brasil pelos intelectuais engajados no movimento e como isso se relaciona com a questão da cultura brasileira e da identidade nacional.

O entendimento de como se constrói o Movimento Negro Brasileiro passa também por suas estratégias de enfrentamento de seu maior dilema, que é engajar a maior parte da população afro-brasileira na luta política, num cenário problemático de categorias raciais diluídas por uma ideologia do branqueamento historicamente construída e de uma identidade nacional que encontra sua essência numa cultura sincrética e plural, que muitas vezes mascara os conflitos e a desigualdade social e racial na sociedade brasileira.

⁸¹ Expressão usada por ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London: Verso, 1998.

⁸² Hall, S. Op. Cit., p.51.

⁸³ Ortiz, R. Op. Cit. p. 100.

Quando no fim da década de 70 e início dos anos 80 surgem organizações político/culturais entre a população afro-descendente, começa a se esboçar um novo quadro no plano da cultura nacional, em que teremos um grupo que tenta se diferenciar, enfatizando o caráter étnico e iniciando uma luta para estabelecer um lugar para a população afro-brasileira na memória nacional, não mais sob o signo do sincretismo, mas como elemento fundamental e específico na formação da cultura brasileira.

A valorização da cultura negra, as estratégias que fizeram de Zumbi dos Palmares um herói digno de figurar entre os mais ilustres personagens da nação, a valorização do africanismo e do quilombismo, a denúncia e luta contra o racismo e a posição social desprivilegiada da maioria dos afro-descendentes, vão se constituir em estratégias de luta para uma releitura da história/memória nacional.

Se entre os descendentes de escravos brasileiros das áreas rurais a identidade racial e social têm na memória do cativo o elemento fundamental de construção dessas identidades a partir do diálogo dos tempos, entre os militantes do Movimento Negro Brasileiro o diálogo vai se dar com a História do Brasil e da escravidão no Brasil em particular, com a memória nacional e com a realidade de luta no cenário político-cultural nacional.

De qualquer forma, tanto os descendentes dos últimos escravos brasileiros residentes no campo quanto a população afro-descendente do meio urbano, vão forjar uma identidade racial positiva sempre que lidarem com o passado escravo.

2.2- MOVIMENTO NEGRO BRASILEIRO: HISTÓRIA E DILEMAS

Sobre a questão da formação de identidades entre a população afro-descendente é importante tentar aprofundar a análise do Movimento Negro Brasileiro Contemporâneo a partir do (re)surgimento deste no Rio de Janeiro da década de 1970 e abordando, sobretudo, algumas instituições negras surgidas num período em que a História do Brasil é marcada por reivindicações de diversos setores da população brasileira⁸⁴, engendrando-se estratégias políticas, fato que também se verifica no movimento de mobilização racial que tem origem nos grandes centros urbanos brasileiros.

O Movimento Negro Brasileiro Contemporâneo teve origem em São Paulo, em 1927, com a fundação do Centro Cívico Palmares. Assim chamado em homenagem ao Quilombo de Palmares, o centro originalmente destinava-se a proporcionar uma biblioteca cooperativa para a comunidade negra. A organização logo progrediu e iniciou uma atuação política que teve curta duração devido a desentendimentos internos⁸⁵.

Em 1931, ocorreu uma série de encontros públicos da comunidade afro-brasileira para discutir a criação de uma nova organização negra, explicitamente política, para completar o trabalho do Centro Cívico Palmares. Assim surge a Frente Negra Brasileira, com o apoio de vários jornais que se apresentavam como porta-vozes de "negros" e que defendiam a organização política das populações "negras", num recorte inicialmente de cunho apenas racial⁸⁶.

A FNB inicialmente concentrou esforços em uma variedade de programas destinados a melhorar a situação da população negra de São Paulo. Esses programas e a mensagem geral da Frente de ascensão moral e progresso material da raça negra atraíram uma quantidade substancial de membros e em 1936, se registrou como partido político.

O historiador norte-americano George Reid Andrews observou em análises de jornais dirigidos à população afro-brasileira paulistana que a organização logo se voltou para uma política antiimigrantes e de certa forma deixou de priorizar os programas destinados à comunidade negra, gerando com isso divergências entre militantes e lideranças quanto à condução do movimento⁸⁷. Começa então a constituir-se um campo político⁸⁸ específico do movimento negro, de disputas internas a respeito da natureza do movimento e de seus reais objetivos.

⁸⁴ Entre outros, ver CHAUI, M. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular Brasil*. S.P: Ed. Brasiliense, s/data ; BARCELOS, L. C. *Mobilização Racial no Brasil: uma revisão crítica*. Afro-Ásia, Salvador, n. 17, pp. 187-210, 1996.

⁸⁵ ANDREWS, G.R. *Negros e Brancos em São Paulo (1888- 1988)*. Bauru, São Paulo, EDUSC, 1988, p. 274.

⁸⁶ LUCRÉCIO, Francisco. "Memória Histórica: A Frente Negra Brasileira". In: *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis, n.º 83, maio/junho, 1989, pp. 332 a 342.

⁸⁷ ANDREWS, G.R. .op. Cit., pp. 285-286.

⁸⁸ Utilizo o termo no sentido presente in: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*._São Paulo, Perspectiva, 1992.

Nos anos 30, o movimento ainda não terá lideranças intelectuais dispostas a pensar a questão do movimento e o contexto das relações raciais no Brasil de uma perspectiva própria. A preocupação nessa época é ainda de integração do negro, de melhoria das condições de vida através da escolarização e de luta contra a segregação e discriminação racial presentes no cotidiano das grandes cidades. Essa primeira fase do movimento é entendida como "integracionista.", na medida que prioriza apenas as questões das relações raciais, prendendo-se demasiadamente à crença de que o preconceito racial seria vencido quando o negro se livrasse de seu "complexo de inferioridade", integrando-se à sociedade⁸⁹.

Na interpretação de Florestan Fernandes, a Frente Negra canalizou as suas ações no sentido de denunciar a discriminação sofrida pelos negros no trabalho, na educação, nos espaços de lazer, etc., buscando uma melhoria sócio-econômica que conduzisse a comunidade negra a uma integração completa ao cenário brasileiro. Suas estratégias não viam na diferenciação étnica/racial um elemento a ser considerado como via de conscientização para a integração do negro à sociedade brasileira.⁹⁰

O período entre 1945-70 foi de refluxo do movimento, com o fechamento da FNB pelo Estado Novo, apesar de não deixar de existir entidades atuantes, como o Teatro Negro Experimental (1944), cujas ações ainda se guiavam pela estratégia "integracionista".

A década de setenta vai marcar o grande impulso do movimento no Brasil, havendo uma grande discussão em torno da denúncia das desigualdades raciais na sociedade brasileira, discussão essa que terá extrema influência do movimento negro norte-americano e de problemáticas como a questão da identidade, então muito debatida nos movimentos étnicos. Além disso, havia a influência da campanha antiapartheid, que despertava forte interesse, sobretudo num crescente número de afro-brasileiros com nível universitário, fato marcante deste período.

Como coloca o historiador Joel Rufino,

“O movimento negro atual é, pois, da maneira como entendem suas lideranças e intelectuais, filho do ‘milagre brasileiro’, por via das frustrações sociais-raciais (e não sócio-raciais) apontadas e outras. Dele, e de fatores conjunturais de peso menor: o avanço geral dos movimentos democráticos na fase de “abertura” do regime militar; a experiência didática (quanto à questão racial) dos exilados de esquerda; a série crescente de discriminações e conflitos veiculada pela imprensa etc.”⁹¹

Os anos setenta têm assim um papel crucial na história do movimento, não só por ser o momento em que a luta contra o racismo e a marginalização do negro se efetiva numa crítica radical às relações raciais no Brasil, estabelecidas pelo mito da democracia racial, mas também porque o fim da crença neste mito vai exigir a (re)construção de uma identidade que coloca no centro de discussão a questão da negritude, situando-a na esfera do poder, da cultura nacional e numa nova maneira de pensar a História.

O movimento negro brasileiro contemporâneo é algo ainda em construção. Constitui-se num movimento de mobilização racial que tem como desafios tanto a construção de sua unidade interna, como o fortalecimento de sua atuação no campo político nacional. O Movimento Negro, na

⁸⁹ Ver BARCELOS, L. C. Op. Cit.

⁹⁰ Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática, , vol.2,1978, pp. 31 a 49.

⁸ Joel Rufino dos Santos, Op. Cit. p.290.

verdade, é o conjunto de organizações político-culturais, cujo objetivo é a conscientização política da população afro-descendente, o que inevitavelmente passa pela preservação dos valores culturais como forma de consolidação da identidade.

Alguns intelectuais do movimento procuram estabelecer uma diferenciação entre instituições políticas e culturais, mas a questão é que muitos dos espaços culturais da comunidade afro-brasileira têm uma clara atuação política. Como em História toda cultura é política, é extremamente complicado fazer esta diferenciação, mas parece que essa discussão se configura num elemento central para o entendimento do que seja o movimento negro contemporâneo.

Vários estudos têm mostrado que algumas organizações culturais procuram realizar um trabalho direcionado para a conscientização política, como analisou Joel Rufino comparando o IPCN ao bloco carnavalesco Cacique de Ramos⁹². Helene Monteiro, num estudo sobre o ressurgimento do movimento negro no Rio de Janeiro da década de 70, observou que as lideranças intelectuais do movimento carioca utilizaram principalmente as manifestações culturais como via para denúncia do preconceito e das condições sócio-econômicas desiguais dos negros na sociedade brasileira.⁹³

A valorização da cultura afro-brasileira e a aproximação com a herança cultural africana engendra duas estratégias: busca a afirmação de uma identidade étnica entre a população afro-descendente e visa destacar e diferenciar a cultura negra no cenário de uma identidade cultural brasileira que enfatiza o entrelaçamento das culturas indígena, negra e européia, sendo que, na prática, cabe o papel hegemônico a esta última.

Em sociedades pluri-étnicas, a cultura hegemônica *“tende a folclorizar as heranças culturais dos grupos étnicos dominados, enfraquecendo seu sentimento de identidade e seu poder de contestação”*⁹⁴ A cultura hegemônica terá ainda a primazia de “escrever” a História oficial nos seus moldes.

O retrato idealizado de um panorama histórico-cultural de entrelaçamento das três culturas vai se constituir em mais uma barreira para a afirmação de uma identidade étnica entre a população afro-brasileira. Primeiro porque as práticas culturais negras estão extremamente difundidas entre a população brasileira, o que favorece ainda mais a percepção da lógica assimilacionista da identidade nacional; segundo porque existe uma imagem depreciativa das características fenotípicas negras. Daí a importância das instituições culturais do movimento negro como os blocos afros, nos quais ocorrerá a valorização de uma estética negra através das vestimentas, música, dança etc., construindo uma auto-estima que fortalece a identidade individual e se associa à identidade do grupo étnico.

Na verdade, a valorização da cultura africana através das manifestações culturais parece ser uma estratégia que suscita uma série de discordâncias dentro do movimento⁹⁵. Ao mesmo tempo em que alguns as consideram como núcleos fundamentais para a conscientização e captação de membros para o movimento, há vozes que consideram as manifestações culturais pouco eficientes para a conscientização política. Como coloca Helene Monteiro, o componente cultural foi

⁹ Joel Rufino “cacique de ramos”

¹⁰ Helene Monteiro, Op. Cit. p.115.

⁹⁴ Jacques d’Adesky. Op. Cit. p.190.

⁹⁵ Cf. Jacques d’Adesky. Op. Cit., pp. 157-162.

importante para a denúncia do preconceito, mas este não deu visibilidade à questão sócio-econômica desprivilegiada em que vive a maioria da população afro-descendente.⁹⁶

O fato das manifestações culturais não mostrarem grande eficácia na conscientização política das diferenças econômico-sociais é só um dado que nos faz voltar à discussão de como são grandes as dificuldades de formação de um sentimento étnico ligado às origens africanas no contexto brasileiro e a necessidade de considerar com extremo cuidado a utilização do termo etnia para designação de formação de identidades no seio do movimento negro organizado. Por ser o conceito de grupo étnico de difícil apreensão no Brasil, visto que as fronteiras étnicas são fluidas, essa questão parece ter grande importância no entendimento da mobilização racial brasileira contemporânea. O problema reside em saber até que ponto a participação da população afro-brasileira nessas instituições culturais produzem uma efetiva formação de identidade étnica.

Para o estabelecimento de um grupo étnico é preciso existir um sentimento de comunhão étnica, que é forjado não só por diferenças culturais, mas por distinções econômicas e políticas. Quanto mais forte o sentimento de comunhão étnica mais as fronteiras do grupo são fortalecidas, sobretudo através da ação política⁹⁷.

Pensar a questão dos grupos étnicos tendo como objeto as comunidades indígenas brasileiras parece ser mais palpável porque há a questão da disputa do espaço territorial que é latente. O mundo indígena sempre foi algo mais diferenciado no entrelaçamento das culturas que formariam o contexto nacional brasileiro. É mais fácil um brasileiro definir o que é ser um índio do que o que é ser um negro. A fronteira étnica entre a sociedade nacional e o mundo indígena parece ser - pelo menos no senso comum - mais visível que a fronteira do mundo dos negros ou dos brancos no Brasil.

Maria Regina C. de Almeida, analisando a questão da identidade étnica entre os índios aldeados no mundo colonial, observa que “*A documentação sobre os conflitos evidencia as causas comuns que levavam os índios à mobilização em busca do que consideravam justo e expressa ações políticas coletivas estabelecidas, em geral, por disputas de território, por recusa à escravização e a trabalhos considerados abusivos, indesejados ou mal pagos, por rejeição a autoridades impostas pelos colonizadores e não reconhecidas por eles, etc. Esta ação política e coletiva dava-lhes o sentido de união em torno de um objetivo comum, contribuindo, de forma essencial, para desenvolver neles o sentimento de identificação de grupo e de pertencimento a uma aldeia e ao próprio Império português.*”⁹⁸

A percepção mais concreta do grupo étnico indígena tem relação com a própria visão da categoria índio pela cultura brasileira. Como coloca Durhan, “*construída pelo civilizado, a categoria índio é incorporada pelos grupos tribais como instrumento do processo de definição de sua posição face a sociedade nacional e o Estado*”⁹⁹

Fortalecidos historicamente como minoria étnica, as populações indígenas no Brasil se

⁹⁶ Helene Monteiro, Op. Cit. p.115.

⁹⁷ Cf. BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In : *O Guru , o Iniciador e outras variações antropológicas*. Contra Capa, s/data.

⁹⁸ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção.” In: Tempo. Rio de Janeiro, UFF/Departamento de História, Sete Letras, 2001., vol.6, nº 12, p. 60.

⁹⁹ DURHAN, Eunice. R. “O lugar do índio”. In : *O índio e a cidadania*. Comissão Pró-Índio, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 15.

afirmam como grupo específico e como ator político coletivo, tendo como justificativa a ocupação primitiva do território. Dessa forma, a diferenciação e o conseqüente fortalecimento dos grupos étnicos indígenas distinguem-se da situação da população afro-descendente, até porque a questão territorial e do direito à diferença é encarada de forma singular no caso indígena. Como coloca Souza:

“A especificidade indígena não pode ser perdida de vista(...) Apenas índios- e isto os diferencia amplamente de outros grupos – têm como condição imprescindível para a sobrevivência a necessidade de território determinado. Para eles a terra não é uma mercadoria, mas um espaço prenhe de significado”¹⁰⁰

Contrariamente às sociedades indígenas, a população afro-descendente mereceu da ideologia dominante a crença da inserção no mundo das relações capitalistas e uma não diferenciação com relação aos trabalhadores não qualificados em geral. Por mais que os estudos sobre a integração do negro na sociedade de classes tenham surgido a partir da década de 60, sobretudo a partir do clássico estudo de Florestan Fernandes¹⁰¹, e tenha se intensificado a partir da década de 70 com os trabalhos sobre relações raciais na sociedade brasileira, o fato da população afro-descendente ser parte do “povo” brasileiro, manteve a fronteira étnica do segmento negro fluida e forjou diversas identidades, de acordo com a vivência, memória e espacialidade da população.

No caso específico das comunidades afro-brasileiras residentes no mundo rural, o pós-abolição vai dar aos ex-escravos a condição de camponeses, sobretudo nos espaços rurais onde a mobilidade foi intensa, não havendo fixação de moradia. Nesses casos, haverá entre o segmento negro a formação de uma identidade social camponesa bem marcada¹⁰². As desigualdades sócio-econômicas vão ser percebidas e interpretadas como diferenças de classe – binômio rico/pobre - e a identidade racial, quando existente, vai depender de elementos ligados à memória do cativo ou à preservação dos valores culturais africanos.

Por todo o Brasil rural, com diferentes nomes, podem ser encontrados grupos coletivos de camponeses negros, nas chamadas “terras de preto” ou áreas remanescentes de quilombos, como foram chamadas após seu reconhecimento pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição de 1988. Segundo Gusmão, “*é uma terra particularizada por fornecer ao grupo que dela usufrui, mecanismos próprios de identificação. É também espaço de atuação individual, familiar e coletivo. Supõe uma tradição histórica e cultural partilhada por grupos de descendência comum, centrada no parentesco*”¹⁰³.

Apesar de não haver consenso sobre a identificação correta de certas áreas como realmente remanescentes de quilombos pelo fato de nem todas comunidades constituírem-se comunidades de

¹⁰⁰ SOUZA, Maria Tereza S. R. “Os índios e os “custos da cidadania”. In: *O índio e a cidadania*. Op. Cit., p. 41.

¹⁰¹ Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática, , vol. 1 e 2, 1978.

¹⁰² Sobre o tema ver GUSMÃO, Neuza M. M. de. “ Negro e camponês – política e identidade no meio rural brasileiro.” In: *São Paulo em Perspectiva*, SEADE, Vol. 6, nº 3, 1982.

¹⁰³ GUSMÃO, Neuza M. M. de. “Caminhos transversos: território e cidadania negra”. In: *Terra de Quilombos*. Publicação da Associação Brasileira de Antropologia, Decania CFCH/UF RJ, julho/ 1995. P. 66.

ex-escravos fugitivos¹⁰⁴, a existência do dispositivo constitucional denota um ganho político expressivo do movimento negro organizado na Constituição de 1988 e uma importante arma no processo de afirmação étnica da comunidade afro-brasileira, sobretudo com base na mobilização das comunidades negras rurais que passaram a usar essa autodenominação como estratégia de luta para a garantia de seus direitos sobre as áreas rurais em que vivem¹⁰⁵.

O reconhecimento constitucional das comunidades rurais negras, sendo ou não remanescentes de quilombos, e a utilização dessa autodenominação como estratégia política para a legalização dessas áreas é um fato que dá maior visibilidade à questão do acesso à terra pela população afro-descendente. Isto porque a ocupação do território pelos ex – escravos no pós-abolição foi marcado pela invisibilidade. Como coloca Guzmão, “*a ausência de registros históricos, sociais, políticos dos territórios negros, não possibilita falar de tais territórios. Não há dados estatísticos ou censitários quanto ao que representam e onde se localizam. O desconhecimento dessa realidade negra que detém a posse e uso de uma terra é desmensurado. As pré – noções e a invisibilidade da questão rural que envolve tais grupos, é em si, uma invisibilidade expropriadora de duplo de duplo sentido: na realidade concreta e no imaginário social*”¹⁰⁶

Com as áreas remanescentes de quilombos, essa invisibilidade começa a dar lugar a uma política de afirmação do grupo étnico, tendo como pilares a memória do cativo e as práticas culturais presentes no interior desses grupos rurais. Talvez seja a manifestação de afirmação étnica mais concreta no conjunto da população afro-brasileira, já que os espaços e as representações que os grupos fazem de si mesmos, se constituem num fator de identificação e conduzem à valorização do passado histórico e de uma história comum dos membros do grupo, fortalecendo a comunhão étnica através da ação política.

Se no espaço rural essa territorialidade começa a ser visível, no universo urbano os espaços são mais simbólicos do que propriamente concretos e se circunscrevem aos núcleos religiosos, culturais e organizações políticas. Existem também as ocupações territoriais temporárias, os desfiles de escolas de samba no Rio de Janeiro e dos blocos afro na Bahia¹⁰⁷. Os espaços urbanos estão, no entanto, menos demarcados e o deslocamento de pessoas é maior, logo, as fronteiras são extremamente fluidas e a identificação e afirmação étnica se processam de formas diferentes.

O fato de algumas instituições político-culturais do movimento negro serem eficazes em melhorar a auto-estima e produzir uma visão positiva do “ser negro”, mas não conseguirem transformar isso em ação política, em aumento do número de membros militantes é algo que sinaliza para uma dificuldade na afirmação da fronteira étnica do segmento afro-descendente nessa amálgama pluricultural do Brasil. Como observa Joel Rufino dos Santos, “*não é fácil localizar este núcleo pesado da cultura popular brasileira, a cultura negro – brasileira; não o era mesmo no passado, em que a população negra permanecia relativamente segregada e constituía a quase*

¹⁰⁴ Cf. Richard Price, “Reinventando a História dos Quilombos. Rasuras e Confabulações”. In: *Afro – Ásia*, n°23, 1999, pp. 239-265.

¹⁰⁵ Cf. Hebe M. Mattos, “Terras de Quilombo? Citoyemmeté, mémoire de la captivité et idéologie raciale au Brésil contemporain”. Paper apresentado à Conferência L’heritage de l’esclavage et de l’emancipation en Europe et en Amerique Saint – Claude, Guadalupe , 9-11 Mars 2001. (mimeo)

¹⁰⁶ GUSMÃO, Neuza M. M. de. Op. Cit. , p. 65.

¹⁰⁷ Cf. Jacques d’Adesky. Op. Cit. pp.128 a 131.

*totalidade da população. Sintomaticamente, um bom número das entidades do movimento negro se dedica à pesquisa ‘das culturas negras’, mas o objeto – fluido e em permanente interação com outras; submetido, ademais, a incessante disputa de hegemonias – parece escapar.’*¹⁰⁸

Os dilemas com que se depara o movimento negro organizado e suas estratégias políticas estão invariavelmente ligados à questão da identidade, seja ela coletiva ou a do próprio movimento. São muitos os elementos para se entender esta questão, isto porque é um movimento que surge em meio a um grupo social que constrói sua identidade no bojo do próprio movimento, pois tem como pilar de identificação inicial entre os membros do grupo o contato com manifestações da cultura africana e/ou as experiências de discriminação vivenciadas e/ou a percepção das difíceis condições sócio-econômicas em que vive no Brasil a maioria da população afro-descendente.

Na verdade, parece haver uma simultaneidade de formação de identidades. Existe a afirmação da identidade racial através do fortalecimento da auto-estima negra, a formação de uma identidade política do grupo e, ao mesmo tempo, ambas se interpenetram para dar sustentação a um sentimento de comunhão étnica, com a conseqüente tentativa de afirmação do grupo étnico. Esse dilema interno do movimento é muito bem explicado por Joel Rufino dos Santos:

“São muitos, explicavelmente, os dilemas em que se debate, na atualidade, o movimento negro brasileiro. (dilema entendido, aqui, como dúvida teoricamente insolúvel sobre caminho a seguir; a qual só se decide pela aplicação da vontade política hegemônica, em circunstâncias gerais favoráveis). Para começar, este: o movimento negro é racial, ou étnico, ou social, ou político, ou a combinação de todas ou algumas dessas naturezas? Pode haver contudo uma questão prévia: o que é ser negro no Brasil?”¹⁰⁹

Já que a percepção das desigualdades sócio-econômicas está diretamente ligada a situações vivenciadas de discriminação racial, sobretudo no espaço urbano¹¹⁰, e levando-se em conta que a maior parte dos integrantes do movimento negro tem um perfil urbano, de classe média e politizado e sabendo-se que quanto mais se sobe na pirâmide social, mais o racismo é evidente, torna-se mais palpável a formação de uma identidade racial e não de uma identidade étnica entre essa parcela da população afro-brasileira, porque a afirmação das fronteiras étnicas do grupo é um processo ainda em andamento.

Mesmo sendo a categoria etnia mais utilizada do que a categoria raça nos discursos de grande parte das lideranças do movimento, certamente um reflexo do papel central ocupado pela cultura afro-brasileira na formação da identidade e da importância das instituições culturais nesse processo, o fato é que os elementos envolvidos na auto-identificação vão sempre articular raça e classe. A identidade social vai sempre ter um papel crucial, seja para alienar ou para politizar.

Edward Telles observou que a segregação racial no Brasil é menor nas áreas de baixa renda e menos industrializadas¹¹¹. Isto explica ter a mobilização racial brasileira uma face urbana, como

¹⁰⁸ Joel Rufino dos Santos. Op. Cit., p. 305.

¹⁰⁹ Idem, p. 291.

¹¹⁰ Foi possível verificar o fato nas entrevistas dos descendentes de escravos que se deslocaram do campo para a cidade e não possuíam uma efetiva memória do cativo, mas tinham discursos contra a discriminação racial, sobretudo nas gerações mais jovens de entrevistados.

¹¹¹ Cf. TELLES, Edward. “Cor da pele e segregação residencial no Brasil”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 24, 1993.

também mostra que a questão da mobilidade social dos afro-brasileiros é um elemento crucial na tomada de consciência política.

A questão racial está ligada à estrutura desigual de oportunidades na sociedade para os afro-descendentes. Tanto a ascensão social quanto a manutenção desse status é dificultada para negros e mulatos, fazendo com que a maioria da população afro-brasileira se concentre em setores menos qualificados de mão-de-obra. As desigualdades sócio-econômicas não vão se ligar apenas a baixa qualificação dos afro-descendentes, mas principalmente aos critérios raciais que privilegiam a elite dominante.¹¹² Isto faz com que a percepção dessas disparidades sócio – econômicas entre negros e brancos conduza à percepção do mito da democracia racial, residindo na tomada de consciência dessa situação desigual a chave para a formação da identidade racial e, posteriormente, a conscientização política e histórico-cultural que formará os quadros de militantes do movimento negro.

Mesmo que a auto-identificação da população afro-brasileira tenha uma série de complicadores, já que, como vimos, se baseia em categorias raciais fluidas e ocasiona o problema da identidade étnica de formação historicamente imprecisa, dispersa e fragmentária; a identidade nacional brasileira, por mais que fortaleça a percepção das desigualdades sócio-econômicas em detrimento da percepção das desigualdades raciais, não consegue eliminar o passado escravista, a herança cultural africana, enfim, a memória. E é esta memória, muitas vezes adormecida, que aflora quando confrontada com situações de discriminação e racismo. A identidade racial entre a população afro-brasileira não se forma do nada, ela tem raízes que vão se fortalecer de acordo com as circunstâncias.

Segundo E. P. Thompson, “*a classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si e contra os outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus*”¹¹³. De forma paralela a esta concepção de Thompson, podemos dizer que no processo de construção de identidades no seio do Movimento Negro brasileiro contemporâneo ocorrem duas operações simultâneas: a percepção de pertencimento a um grupo racial, fruto de experiências e interesses partilhados por pessoas afetadas por uma situação de opressão racial e a conseqüente tentativa de construção de uma identidade étnica a partir da afirmação de um grupo étnico com fronteiras sociais definidas e diferenciadas, o que só pode ser feito através da valorização do passado africano e do conseqüente entendimento do papel da memória da escravidão nesse processo.

¹¹² Carlos Hasenbalg, et alii, *Estrutura social, mobilidade e raça*. Rio de Janeiro, IUPERJ/Vértice, 1988.

¹¹³ THOMPSON. E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p.10.

2.3- OS ANOS 70 E A FORMAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES POLÍTICO-CULTURAIS

O entendimento de como se processa a formação de identidades no seio do movimento negro organizado passa inevitavelmente pela análise das chamadas organizações político-culturais negras. A maioria dessas instituições nasceu a partir da segunda metade da década de 70 do século XX, tendo surgido no Rio de Janeiro os primeiros grupos de discussão a respeito da situação do negro no Brasil, que se reuniam inicialmente no Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Nas reuniões no CEEA participavam universitários, profissionais liberais, alguns pesquisadores e militantes dispostos a discutir a questão da negritude no cenário nacional, suas alternativas e impasses. Estas reuniões se constituíam, na verdade, num espaço de socialização, onde pessoas oriundas de uma incipiente classe média negra procuravam dar conta de um problema objetivo em suas vidas: o combate ao racismo na sociedade brasileira e suas conseqüências práticas nas condições de vida dos afro-brasileiros. Os encontros foram formando uma rede de sociabilidade¹¹⁴, as quais mais que unir pessoas darão origem a várias organizações negras no Rio de Janeiro, como nos diz Sebastião Soares, um dos participantes dessas reuniões:

“O Afro-Asiático na década de 70 teve o papel de abrir as portas e de facilitar o espaço reconhecido pela sociedade (...) Então abriu a biblioteca, que o Afro- Asiático tem , desde essa época, uma excelente biblioteca; ele abriu fontes de leitura e espaço para que nós pudéssemos discutir e organizar alguns encontros, algumas reuniões que foram importantes como embrião para que essa entidades pudessem caminhar. Porque o Afro-Asiático, não agora, mas o Afro- Asiático da década de 70, teve um papel em abrigar pessoas, não eram ainda entidades, abrigar pessoas, homens, mulheres e jovens que estavam pensando em formar organizações, as mais diferenciadas, como surgiram, e tendo um ponto em comum, que era o que: o combate ao racismo e discriminação racial. Esse era o ponto comum. Agora ...cada um saiu para fazer esse combate de uma forma diferenciada, porque eu acho que isso aí é normal numa luta tão árdua como a nossa, tão difusa e tão diversificada.”¹¹⁵

O surgimento dessas organizações no Rio de Janeiro vão exemplificar uma tendência do movimento negro organizado por todo o Brasil que é o surgimento de uma intelectualidade nesses grupos que se formavam. Esta intelectualidade é um objeto de estudo importante, uma vez que a partir do entendimento de seu pensamento e do papel desempenhado por seus membros como atores políticos, os rumos e estratégias do movimento negro contemporâneo tornam-se mais claros.

Das acepções do que seja um intelectual, duas são mais utilizadas: “*uma ampla e sócio-cultural, englobando os criadores e os ‘mediadores’ culturais, a outra mais estreita, baseada*

¹¹⁴ Cf. terminologia usada por SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais” In: RÉMOND, René (org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/ FGV, 1996, pp. 248 a 250.

¹¹⁵ Entrevista Sebastião Soares, Fita lado A, Rio de Janeiro, 1998.

na nação de engajamento”¹¹⁶ Esta última acepção é a que utilizaremos quando nos referirmos à intelectualidade surgida das organizações afro-brasileiras; intelectuais que fazem parte de um grupo que compartilha de uma mesma ideologia ou cultura, enfim, de uma mesma visão de mundo; portavozes de um grupo no cenário político.

As reuniões no CEEA geraram logo divisões de idéias entre os participantes e acabaram por definir as principais diferenças das organizações dessa época. Os grupos que defendiam a idéia de formar entidades que fossem voltadas para a questão política e outros que achavam que a estratégia deveria se voltar para a pesquisa, com uma maior aproximação com o mundo acadêmico. Dentre as entidades que surgiram na década de 70, podemos destacar, entre outras, a criação da Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SIMBA-1974), o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN-1975) e o Grupo de Trabalho André Rebouças (GTAR- 1975).

O SINBA foi a primeira entidade criada no Rio de Janeiro dos anos 70 e seus objetivos expressavam as tendências do movimento naquela época, como o estabelecimento de um vínculo de solidariedade com os povos africanos e a tentativa de mobilização político-ideológica da maioria da população afro - descendente. Um dos objetivos, no entanto, chama a atenção:

“Combate às tendências elitistas do Movimento Negro no Brasil que ainda não compreendeu que o problema do negro no Brasil é o problema da maioria dos negros brasileiros”¹¹⁷

Essa é uma das questões que vai agitar internamente o movimento negro, pois está ligada tanto às limitações de expansão da mobilização entre a população afro-brasileira, quanto às diferenças de atuação dos grupos que compõe o movimento. Naquele momento de abertura política e mobilização, essa intelectualidade negra vivia a euforia e ainda não conseguia vislumbrar os desafios e dilemas que enfrentariam e que mais tarde algumas das lideranças mais críticas, como Joel Rufino dos Santos, perceberiam. Segundo Helene Monteiro, “(...) a sua estratégia de luta representava implicava numa aproximação direta com as classes populares. Entretanto, sua retórica não conseguiu mobilizar grandes parcelas de militantes negros; as suas tentativas de militância junto às massas não foram muito bem sucedidas e nunca conseguiram obter o apoio desejado”¹¹⁸

O pensamento do SINBA pode ser visto através da publicação de duas edições¹¹⁹ do jornal do grupo (1977 e 1979), cujas temáticas são de cunho informativo e didático. O destaque fica por conta dos temas relacionados à cultura e a luta pela descolonização, mas a abordagem de assuntos como “Movimento Negro e Consciência” e “Militância e Intelectualismo”, indicam que temáticas importantes internas do Movimento começavam a ser debatidas.

Já o IPCN, cujos membros terão intensa troca e colaboração com os membros do SINBA, terá uma atuação mais voltada para “implementar e desenvolver a pesquisa histórica das culturas negras, no Brasil e na África, que pudesse servir de instrumento à luta de libertação”¹²⁰. Através de

¹¹⁶ SIRINELLI, Jean-François. “Os intelectuais”, Op. Cit. , p. 242.

¹¹⁷ Cf. MONTEIRO, Helene. *O Ressurgimento do Movimento Negro no Rio de Janeiro na década de 70*. Rio de Janeiro, IFCS/ UFRJ, 1991, P. 91. (Mestrado em Sociologia- mimeo)

¹¹⁸ Idem, p. 92.

¹¹⁹ Fonte reproduzida na tese de Helene Monteiro, Op. Cit. , pp. 93-94.

¹²⁰ Cf. MONTEIRO, Helene. Op. Cit. , p. 101.

um Boletim de notícias e da organização de conferências e promoção de diversos eventos ligados à cultura negra.

O editorial do primeiro Boletim Informativo, de junho de 1975, anuncia os objetivos da instituição centrados na constituição de um acervo da cultura negra no quadro geral da cultura brasileira. Das primeiras organizações afro-brasileiras que surgiram na década de 70, o IPCN foi a única que se manteve ativa nos dias atuais e é uma instituição bastante atuante, com sede própria, e referência nacional, sobretudo na organização de eventos e pelo seu acervo documental da produção das diversas organizações negras espalhadas pelo Brasil.

O grupo André Rebouças merece destaque por se tratar de um grupo de universitários negros, surgido dentro da Universidade Federal Fluminense, disposto a levar adiante seu projeto de estudo das relações raciais no Brasil, fato pioneiro no Brasil.

Esses alunos, oriundos de diversos cursos da universidade e apoiados por alguns professores da casa, organizaram encontros anuais com o sugestivo nome de “Semanas de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira”. Embora as Semanas fossem organizadas desde 1975, somente em 1978 adota o nome de Grupo de Trabalho André Rebouças e é aprovado pelo Ministério da Educação e Cultura¹²¹.

Sebastião Soares, um dos participantes do Grupo André Rebouças e então presidente do IPCN, me concedeu uma entrevista em 1998, na qual narrou suas lembranças do começo da militância no GTAR, sua atuação no IPCN e sua visão do movimento negro organizado da década de 70 aos dias atuais.

“- Minha militância organizada começou no Grupo de Trabalho André Rebouças, em Niterói. Eu fui aluno da UFF e comecei a fazer militância em 1975, no GTAR.

Eu recebi informações que esse grupo surgiu de algumas reuniões que estavam acontecendo no Afro-asiático, não é? - O GTAR é fruto de alguns grupos de movimento negro da década de 70 e de algumas reuniões que ocorriam ora no Centro de Estudos Afro-Asiático que era na Praça XV e algumas reuniões eram no CAA de Ipanema e também em algumas rodas de conversa na Adegá Pérola. Era uma efervescência..., que é 70, dessa discussão da questão do racismo no Brasil, mas eu não considero que eu ali estivesse fazendo militância. Eu considero que ali era uma efervescência de jovens para discutir os rumos até da própria vida, no que diz respeito ao que era você ser negro no Brasil. Eu digo que ali foi o primeiro momento em que nós começamos a pensar em se organizar. Mas a militância organizada e entidade foi no GTAR, que era uma organização de militância do movimento negro.”¹²²

A intenção do grupo é claramente a de fazer uma ponte com o campo acadêmico que tratava das relações raciais. Contrariamente à mobilização dos anos 20-30, o movimento dos anos 70 vai dialogar com a produção intelectual que se ocupava desta temática, fazendo mesmo uma revisão crítica das obras e dos autores.

"A opção do grupo foi de mergulhar em termos de estudos, em tudo que foi escrito sobre o negro desde sua chegada até a década de 70. Rediscutir, repensar, rescrever os textos, as formulações teóricas, filosóficas criticamente e, quem sabe, rescrever essa história sobre todas as formas"¹²³.

¹²¹ Idem, pp. 95 a 100.

¹²² Entrevista Sebastião Soares, Op. Cit. Lado A.

¹²³ Idem, p. 97.

As palestras da "*Semanas de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*" foram editadas em cadernos e as temáticas abordadas mostram as preocupações e objetivos que motivaram esse grupo.

Uma das principais incentivadoras do grupo dentro da UFF era professora do ICHF, Maria Maia Berriel, que numa das palestras fez uma revisão bibliográfica das principais obras publicadas sobre o negro no Brasil¹²⁴. Havia, portanto, um interesse de conhecimento daquilo que a academia já havia produzido e o que teria de ser modificado.

O interessante no Grupo André Rebouças é que ele nos mostra como haverá um contato maior entre cientistas sociais e ativistas negros do espaço universitário, os quais na década de 80 vão constituir uma intelectualidade ligada ao movimento e vista internamente como uma intelectualidade orgânica¹²⁵, representante desse grupo racial.

Opondo-se terminantemente a obras que não iam de encontro à visão positiva do papel do negro na construção da sociedade brasileira. Esta intelectualidade vai prestigiar os trabalhos e autores que tratavam da questão da resistência negra na sociedade escravista, da situação do negro em meio às desigualdades sociais e da natureza do próprio movimento negro organizado¹²⁶. Isso fica bem claro quando se observa o que dizem os palestrantes das "*Semanas de Estudos*".

"- Sobre a atuação dessas instituições na década de 70...no caso do GTAR, eu vi as publicações e todas as pessoas que foram naquelas semanas de estudos que vocês organizavam tinham relação com essa questão de "ser negro". Por exemplo, a presença do Décio Freitas... que estava levantando a questão de Palmares...

- o GTAR tem algumas coisas em que foi pioneiro. Por exemplo, o GTAR foi o primeiro grupo de jovens, homens e mulheres negras a discutir na universidade a questão: "o que é ser negro no Brasil?". Nós fomos os pioneiros em questionar a própria universidade que não falava nisso, então a partir do GTAR muita gente começou a fazer disso forma de se organizar, a partir dessa pergunta. O IPCN foi mais na área cultural, nós tínhamos aqui o Clube Renascença, tinham as escolas de samba, tinham as outras agremiações carnavalescas que não deixam de ser organizações negras. Mas o primeiro, pelo menos no Estado do Rio de Janeiro, a centrar fogo na questão de que tem racismo no Brasil e o que é ser negro no Brasil, como nós podemos discutir isso e encaminhar, foi o GTAR, depois vem o IPCN em julho."¹²⁷

Pela narrativa do entrevistado é visível como começa a se forjar nesses grupos a questão da importância do reconhecimento da identidade racial e o estabelecimento dos rumos do movimento organizado, sobretudo no que diz respeito à constituição de uma identidade política. A formação dessa identidade política estará ligada às demandas que, naquele momento, acirravam as discussões

¹²⁴ BERRIEL, M. M. de Oliveira. "Uma bibliografia sobre o negro" In: *II Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*. UFF/ ICHF, 1977, pp. 45 a 59.

¹²⁵ Utilizo o termo no sentido proposto por GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e Organização da Cultura*. RJ, Civilização Brasileira, 1979.

¹²⁶ Entre outros autores podemos destacar FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro, Graal, 1992; HASENBALG, C. *Discriminação e desigualdades sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979; MOURA, Clóvis. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo, Global, 1983.

¹²⁷ Entrevista Sebastião Soares, Op. Cit., Lado A.

nas diversas organizações negras que surgiam pelo país e ao papel que a intelectualidade negra desempenhará nesse processo.

A presença do historiador Décio Freitas e do sociólogo Carlos Hasenbalg nas “Semanas de Estudo” exprimem bem como vão tomando forma os elementos do movimento racial contemporâneo, pois além da intenção de reescrever a história dos negros no Brasil a partir de uma ótica positiva da cultura afro-brasileira e de mapear toda a produção intelectual sobre o negro no Brasil, havia também a necessidade de estabelecer um vínculo com intelectuais que acrescentassem elementos para a releitura dessa história.

Décio Freitas apresentou uma palestra intitulada “*O sistema escravista brasileiro como origem da situação do negro atual no Brasil*”¹²⁸. Além da leitura do passado escravista brasileiro como cruel, violento e injusto com a população afro-descendente, Décio Freitas tinha uma grande contribuição a dar ao movimento: o trabalho sobre o Quilombo dos Palmares. Os estudos sobre o quilombismo eram de essencial importância para destacar a face heróica dos escravos e a mensagem positiva ideal de que a resistência à opressão racial tinha existido no Brasil escravista e seu grande símbolo teria sido o Quilombo dos Palmares e seu líder, Zumbi.

Já Carlos Hasenbalg apresentou um trabalho intitulado “*Alguns aspectos das relações raciais no Brasil*”¹²⁹ que tinha como grande contribuição a abordagem do racismo como elemento diferenciador da população no panorama sócio-econômico brasileiro. Era importante diagnosticar através de dados estatísticos as desigualdades sócio-econômicas entre brancos e negros, sobretudo enfatizando o preconceito racial como mal maior e principal prova de que a democracia racial brasileira era um mito.

No entanto, o trabalho mais emblemático apresentado nas palestras é intitulado “*Etnia e Compromisso Cultural*”¹³⁰, no qual o professor Eduardo Oliveira e Oliveira toca em questões que dizem respeito à essência do que é ser negro e militante e define o perfil do intelectual negro. O artigo coloca as questões principais que envolvem e desafiam a formação de um grupo racial na esfera política naquele momento: a fragilidade da afirmação de uma identidade negra num contexto de homogeneidade cultural e a construção de uma auto-estima negra para a formação de uma intelectualidade porta-voz desse grupo racial.

“As situações de classe influirão numa consciência de classe quando esta não estiver adstrita a uma dupla identidade- raça/classe, tão inerente ao negro que a priori o desconfigura de outras atribuições? Se é assim, como se equaciona negro e intelectual – se é que se equacionam? É o negro, e particularmente o negro brasileiro identificável com tal categoria, ou tem que reivindicar uma tal atribuição?”¹³¹

¹²⁸ FREITAS, Décio. “O sistema escravista brasileiro como origem da situação do negro atual no Brasil”. In: *II Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*. UFF/ ICHF, 1977, pp. 39-44.

¹²⁹ HASENBALG, C. . “*Alguns aspectos das relações raciais no Brasil*”. In: *II Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*. UFF/ ICHF, 1977, pp. 2- 16.

¹³⁰ OLIVEIRA, Eduardo Oliveira e. “*Etnia e Compromisso Cultural*”. In: *II Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*. UFF/ ICHF, 1977, pp. 22- 28.

¹³¹ Idem , p. 22.

A formação da categoria intelectual entre a militância é, segundo o autor, também um desafio, uma vez que “intelectual” na sociedade brasileira é atributo de elite e a população afro-brasileira não é escolarizada e nem inteligente “por natureza” para a ideologia dominante.

“Estando “de fora “ por natureza, e natureza intrínseca do ser, como deve então proceder o negro , cujo *métier* é identificado com o de ”intelectual” segundo o cânones pré-estabelecidos na sociedade vigente, já que é a etnia que mais a identifica; sua aparência e não sua essência? (...) é preciso que ele tome conhecimento e consciência de seu grupo, sabendo que sua libertação social, cultural política e econômica não será possível sem uma teoria das condições dessa libertação, isto é sem uma ciência das formações sociais.”¹³²

No artigo fica bastante explícita a configuração do perfil do que deve ser um intelectual negro naquele momento de ressurgimento da mobilização racial e de sua importância para a afirmação das identidades (racial e política) do grupo. Há uma percepção da ideologia dominante como prejudicial e antagônica à luta da população afro-brasileira por melhores condições sócio-econômicas e por sua real contribuição à cultura brasileira, daí a necessidade de reelaborar o conhecimento e a história a partir de um posto de vista da comunidade afro-descendente.

“(…) o intelectual *lato-senso* , é um homem que contribui com idéias originais, novas descobertas e informações no conjunto já existente do conhecimento. Um “intelectual negro “é uma espécie à parte. Nos ombros dele recai uma outra tarefa, a de descolonizar sua mente de maneira que possa guiar outros intelectuais e estudantes à procura da liberdade. O branco não apenas distorceu e destruiu o desenvolvimento dos negros como também se deseducou a si mesmo. Cumpre instruí-lo. (...) É preciso que nos proponhamos a organizar um programa prático, orientado para as comunidades, nos colocando no campo para aplicar o pouco da ciência que aprendemos, procurando usar o conteúdo de nossa própria experiência em cada área de trabalho, já que as pesquisas raramente ajudam a resolver nossos problemas.”¹³³

Assim, na visão de Oliveira, o intelectual negro teria de ocupar uma postura antagônica no campo acadêmico daquela ocupada pelo intelectual tradicional. Caberia ao intelectual negro reler, reescrever e construir novas perspectivas a partir de uma ótica própria, que era exatamente o que as instituições que surgiam naquele momento se propunham.

A originalidade do GTAR residiu não só no fato de ter surgido dentro de uma universidade – o espaço da elite intelectual por excelência – mas também porque nele aparece explícita uma convicção do Movimento Negro organizado contemporâneo: de que uma identidade racial positiva nasceria de uma releitura da história do negro no Brasil a partir do grupo. A criação do que Oliveira chamou de uma “sociologia do negro” para a afirmação da identidade racial e do grupo no cenário político-cultural brasileiro. O GTAR é só um exemplo de como o viés cultural da mobilização racial dos anos 70 vai dialogar com a história do Brasil e a memória da escravidão para a afirmação de suas identidades.

¹³² Ibidem, p. 25.

¹³³ Ibidem, p. 26.

2.4- OS IMPASSES DA IDENTIDADE: CULTURA E POLÍTICA

A partir da observação das instituições afro-brasileiras é possível verificar que o elemento norteador de todo processo de construção de identidades reside na pergunta que os membros do GTAR se faziam na metade da década de 70: o que é ser negro no Brasil?

“_Você diria que essa atuação política do movimento negro passa também pelo reconhecimento da identidade racial?”

_ Exato, porque a identidade racial, quando você na verdade começa a forjar e aí você vai forjar uma outra identidade. Aí é que a Neuza Santos Souza fala e que nós acreditamos: você vai ser uma outra pessoa, ninguém nasce negro no Brasil, as pessoas nascem seres humanos, mas para você se tornar negro no Brasil é uma coisa... você forja uma identidade. Para o negro forjar uma identidade é um sofrimento, mas é preciso passar por esse sofrimento para você ter a sua auto-estima tranqüila, para você inclusive ter condições de forjar e formar sua auto-estima e partir de uma forma muito mais, vamos dizer assim, arrojada e mais segura para o confronto racial, que é todo dia, é todo dia. O confronto racial no Brasil é diário, alguns têm consciência, outros não têm.”¹³⁴

“Ser negro” é, então, ter auto-estima e consciência racial para lutar contra o racismo na sociedade brasileira. É um processo de afirmação da identidade racial e construção de uma identidade política. Vem daí as diferenças de perfil das instituições afro-brasileiras: as mais centradas nas atividades culturais buscariam trabalhar a auto-estima, componente essencial para a solidificação de uma identidade racial positiva; já as instituições mais explicitamente políticas, atuavam na luta contra o racismo e as desigualdades sócio-econômicas, trabalhando a identidade política do movimento.

Os elementos comuns partilhados por essas instituições, no entanto, e que dão certa unidade ao movimento parecem residir numa determinada concepção da cultura negra criada a partir dos anos 70 empreendida pelas chamadas lideranças negras, cujo papel é pensar as questões que desafiam o movimento para o estabelecimento de um grupo racial coeso, forjando assim um grupo étnico diferenciado e combativo no cenário político nacional.

Sobre essas lideranças do movimento, é esclarecedor um documento dos anos 80 existente na Biblioteca do Afro-Asiático, intitulado “*As Lideranças Negras do Rio de Janeiro e a Candidatura de Darcy Ribeiro. Documento de discussão interna*”. Em um dos trechos do documento, aparece a definição do que seriam as lideranças negras:

“Entendemos por lideranças institucionais aquelas que se exerceram através de entidades consagradas à luta contra o racismo; por lideranças comunitárias, as que atuaram na defesa e crescimento dos grupos

¹³⁴ Idem.

organizados de trabalho, de produção artística, de moradores e de lazer em geral; e, enfim, por lideranças intelectuais, as que, isolada ou organizadamente, se dedicaram a pensar a problemática negra, utilizando diversas metodologias e variadas formas de expressão”¹³⁵

As lideranças negras têm um papel unificador estratégico, isto porque cabe a elas a elaboração do chamado "discurso da negritude", o qual aparece de formas variadas, seja nos embates políticos, seja na presença constante de denúncias de racismo e discriminação, na mídia ou mesmo na elaboração de elementos culturais simbólicos unificadores do movimento.

Falar de unidade no movimento negro brasileiro não é fácil. São muitos os impasses no campo político interno do movimento, um exemplo disso é o Movimento Negro Unificado. Fundado em 1978, o MNU nasceu como entidade política por excelência, cuja ambição era articular as diversas organizações e grupos atuando naquele momento. Porém, ao integrar as variáveis raça e classe na prática política da organização vai dificultar a aglutinação dos diversos segmentos discriminados, o que não o impediu de se tornar a primeira organização negra de caráter nacional, nascida nos anos 70.¹³⁶

O fim dos anos 70 e início dos 80 vai marcar o momento em que o movimento de mobilização racial vai ampliar seu espaço no grande campo político nacional. Vendo no movimento negro uma fonte potencial de apoio político, quase todos os partidos de oposição vão desenvolver um interesse recém-descoberto pelo problema da discriminação racial no Brasil. Segundo Andrews, “todos eles inseriram pontos anti-racismo em suas plataformas, e vários criaram comissões especiais ou grupos de trabalho para examinar o estado das relações raciais no Brasil e formular respostas políticas adequadas”.¹³⁷

A questões político-partidárias no Movimento Negro brasileiro tem relação com um certo dilema, enfrentado pela maioria dos movimentos sociais, que é o de participar do jogo político sem perder o caráter específico da mobilização racial. A adesão a partidos políticos ou agências governamentais compromete a independência das posturas políticas do movimento, ao mesmo tempo em que expõem as diferenças ideológicas e as rivalidades no jogo de poder.

Outro aspecto diz respeito às dificuldades do movimento negro de obtenção de apoio político para seus candidatos nas eleições. Apesar da abertura de muitos partidos políticos à participação de candidatos negros, ainda é pequeno o sucesso eleitoral destes, isto porque a adesão ao voto étnico parece ser ainda muito pequena, o que certamente evidencia uma dificuldade da cultura política brasileira de acolher identidades particulares¹³⁸.

De qualquer forma, as questões político-partidárias e eleitorais são mais um desafio do movimento frente a sua incapacidade de crescer além de certos limites no plano político e isso se liga às questões de estruturação interna do Movimento e de indefinições quanto a formação de sua identidade política/racial. E aí voltamos novamente ao dilema primeiro: o que é ser negro no Brasil?

¹³⁵ “As lideranças Negras do Rio de Janeiro e a Candidatura de Darcy Ribeiro. Documento de discussão interna.” Biblioteca do Afro-Asiático, s/data, mimeo, p.1.

¹³⁶ Ver Helene Monteiro, *Op. Cit.*, pp. 111-112; Luiz Claudio Barcelos, *Op. Cit.*, pp.199-200.

¹³⁷ G. R. Andrews, *Op. Cit.*, p. 304.

¹³⁸ Cf. Carlos Haselbalg e Nelson do V. Silva. “Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 25, 1993; Jacques d’Adesky. *Op. Cit.* pp. 177-179.

“O impasse se coloca, sumariamente, assim: ser negro é pertencer a uma raça e a uma cultura negra, o específico aglutinador do movimento negro é a luta contra o racismo - em nome da raça negra - e a defesa da cultura negra; ocorre, no entanto, que o apelo da raça vai se enfraquecendo à medida exata em que desce a escala social, enquanto se acentuam, no mesmo passo, as diferenças de repertórios culturais por grupos- até nada mais sobrar daquele específico aglutinador”¹³⁹

Todo o impasse quanto à identidade do movimento parece girar em torno das muitas dimensões que a identidade racial entre a população afro-brasileira se fundamenta. O fato do caráter cultural ser o viés primordial de valorização da raça e essa cultura ser múltipla e dispersa, enfraquece a face política do movimento, desarticula a coesão do grupo e a luta contra as desigualdades raciais.

Segundo Barcelos, “(...) ao criar referenciais exclusivos, em um sentido inverso ao da sociedade brasileira, que associa signos étnicos à identidade nacional, seriam abertas vias para a mobilização de consenso. Acontece que, a curto prazo, o movimento negro tem pouco a oferecer, na medida em que não há barreiras formais a serem removidas, mas um longo processo de educação política. O apelo à identidade racial positiva fica, assim, restrito a esferas culturais e de lazer no mundo urbano, sendo mais eficaz nestas do que na esfera do político.”¹⁴⁰

Helene Monteiro vai mais longe e afirma que “a referência à cultura negra, por integrar um projeto de unidade nacional opera também no sentido de homogeneizar as diferenças sociais entre brancos e pretos. A ênfase nas diferenças culturais não incide no questionamento da inserção desigual dos negros na estrutura de classes nem na reformulação do quadro conceitual elaborado a partir da vigência da teoria da democracia racial”.¹⁴¹ Na verdade, o que H. Monteiro conclui é que as organizações negras surgidas no Rio de Janeiro na década de 70 vão forjar uma identidade cultural e não uma identidade sócio-racial que tenha poder de questionamento das desigualdades sociais e raciais no Brasil.

Esse ponto de vista me parece interessante porque ele conduz a uma indagação do papel que essa política cultural teve (e tem) na formação das identidades e nos rumos do movimento. Para tanto, é preciso entender os recursos simbólicos que vão ser acionados por essa política cultural e isso nos conduz a leitura da história do Brasil feita pelo Movimento.

A história tem um papel fundamental na construção das bases de solidariedade do grupo, pois é através do passado escravista em terras brasileiras que muitos dos mecanismos de identificação e solidariedade são acionados para o entendimento da marginalização da população afro-descendente, a luta contra o racismo e o preconceito, as rebeliões, os heróis presentes na representação social do passado cativo.¹⁴²

O sentimento da existência de uma história comum positiva é fundamental para sedimentar a identidade. O Movimento Negro contemporâneo vai perceber isso e vai utilizar elementos do passado escravista e das origens africanas para a valorização de seu passado histórico. “Enquanto, por exemplo, a Frente Negra dos anos 30 dava as costas à África, o Movimento Negro contemporâneo insiste na valorização e recuperação da história dos negros. Trata-se de

¹³⁹ Joel Rufino dos Santos, Op. Cit., p. 293.

¹⁴⁰ Luis Carlos Barcelos, Op. Cit., p.208.

¹⁴¹ Helene Monteiro, Op. Cit., p. 117.

¹⁴² Ver Joel Rufino dos Santos, *O saber negro*. Rio de Janeiro, CEAA, 1984.

despertar a consciência do grupo, valorizando a herança comum constituída por atos de bravura durante as rebeliões passadas e também pela grandeza dos antigos impérios africanos.”¹⁴³

Certamente a história dos quilombos vai ser percebida pelo Movimento Negro organizado como principal símbolo de rebeldia escrava no Brasil e os trabalhos acadêmicos dos anos 70¹⁴⁴ vão ter enorme influência sobre a intelectualidade negra que forjava os símbolos do movimento nessa época.

Segundo Flávio dos Santos Gomes,

“ O quilombo - significados construídos em torno dele e sua história - foi também a porta de entrada dos “negros” como sujeitos políticos de uma certa “história dos vencidos” nos anos 70 em diante. (...) Enfim, os quilombos foram pensados no Brasil também como matriz de determinados traços da identidade étnica. Na construção desses símbolos, eles foram vistos também como a-históricos, posto que estavam na “história” porque remetiam ao passado e fora dela por não estarem passíveis de transformação. Quanto maior e duradouros mais importantes. Estariam nos quilombos as raízes e/ou a origem dos traços étnicos negros essenciais já durante a escravidão. Em etnicidade (assim como em resistência) era os quilombos e o resto. Quanto mais resistente mais étnicos. Quanto mais quilombo, mais resistente. Etnicidade e resistência, *ambos negros, transformaram-se em sinônimos.*”¹⁴⁵

Dentre as lideranças do Movimento Negro brasileiro contemporâneo o primeiro a destacar o papel dos quilombos como símbolos de resistência contra o racismo foi Abdias do Nascimento.¹⁴⁶ Importante liderança intelectual e política do movimento, Abdias do Nascimento defende a preservação da cultura, tradições e religião de origem africana como base de sustentação para a formação de uma identidade diferenciada afro-brasileira. Para Jacques d’Adesky, o discurso de Abdias do Nascimento “*não se trata de um pluralismo que supõe um diferencialismo radical, implicando a incomunicabilidade ou certa impermeabilidade entre as culturas. Ao contrário, trata-se de um pluralismo que manifesta o desejo de preservação identitária das comunidades de origem africana e insiste (...) em que a cultura afro-brasileira pertence ao conjunto da sociedade*”¹⁴⁷.

No discurso de Abdias do Nascimento, na verdade, se entrelaçam os elementos de ligação que dão sustentação à identidade racial e cultural do Movimento. A valorização das origens da cultura africana estabelece um elo de ligação com a África, o continente negro, e, portanto, com a raça negra. Uma vez que o continente africano foi concebido no ideário pan-africanista em termos raciais, a África aparece como símbolo de origem e solidariedade racial dos negros¹⁴⁸. Para garantir

¹⁴³ Jacques d’Adesky. Op. Cit. p. 56.

¹⁴⁴ Sobretudo os trabalhos de GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio. Aspectos da rebeldia escrava no Brasil*. Rio de Janeiro, Conquista, 1972; FREITAS, Décio. Op. Cit.; e MOURA, Clóvis. *Rebeliões de Senzala. Quilombos, insurreições e guerrilhas*. Rio de Janeiro, Conquista, 1972.

¹⁴⁵ Flávio dos Santos Gomes, “Ainda sobre quilombos: repensando a construção dos símbolos de identidade étnica no Brasil”, in: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia T. de; FRY, Peter. *Política e Cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. Ed. Hucitec/ANPOCS, São Paulo, 1996, p. 219.

¹⁴⁶ Ver NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Petrópolis, Vozes, 1980.

¹⁴⁷ Jacques d’Adesky, Op. Cit. p. 215.

¹⁴⁸ Cf. APPIAH, Kwame Antony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. (Principalmente capítulo 1)

um lugar apropriado da raça negra na história brasileira era preciso dialogar com a memória oficial e estabelecer o elo da África com o Brasil, o que passa, obviamente, pela história da escravidão. Daí a necessidade de focar os quilombos como símbolo de resistência negra e eleger um símbolo maior - Zumbi dos Palmares - como herói desta resistência.

O surgimento das diversas organizações negras a partir dos anos 70 e seu enfoque na preservação dos costumes e valores culturais afro-brasileiros vai gerar uma (re)construção da memória do grupo. Sendo a memória um fenômeno construído, que se estrutura de acordo com o momento e tem estreita ligação com a constituição do sentimento de identidade da pessoa ou do grupo¹⁴⁹, o que vai ocorrer a partir da década de 70 é uma tentativa de mudança na visão negativa e muitas vezes preconceituosa do lugar do negro na memória nacional. Esse trabalho de releitura da história do negro no Brasil é um trabalho de organização da memória nacional na perspectiva do movimento e a elaboração de símbolos próprios e disputa de datas no calendário nacional faz parte desse processo.

Segundo Pollak, a memória e a identidade são sempre valores disputados por grupos sociais que se confrontam com o objetivo de terem eles a primazia de interpretar o passado¹⁵⁰. Dentre as disputas travadas pelo movimento negro vale destacar a negação do Treze de Maio como data comemorativa da libertação e a celebração do dia 20 de novembro, aniversário de morte do herói Zumbi, e hoje “Dia da Consciência Negra”, que é uma disputa que o movimento contabiliza como ganho político.

A bem da verdade, desde o início do século, as organizações negras de São Paulo veneravam várias figuras míticas como a Mãe Preta, a qual representava milhões de mulheres negras escravas que haviam amamentado os filhos das senhores na época da escravidão; e mesmo o Pai João, dois símbolos que representavam a resposta submissa do negro à escravidão¹⁵¹. Porém, sem dúvida nenhuma, Zumbi vai se constituir no mito/símbolo máximo, que se difundiu nacionalmente e que vai ter um papel importante para a unidade interna do movimento. “*Algo concreto em que sustentar*” para usar as palavras de um intelectual/militante:

“Todos os negros que se revoltaram contra a escravidão e, por isso, foram assassinados duas vezes (em vida, no campo de batalha, no pelourinho, degolados ou enforcados; e depois de mortos, quando acabaram esquecidos pelos intelectuais brancos que, independentemente de sua vontade ou até mesmo por conveniências suas e do regime, controlam o conhecimento do país) foram anistiados. O reconhecimento de Zumbi como herói nacional, no dia 20 de novembro passado, na Serra da Barriga, antiga capital do Quilombo dos Palmares, implica isso. Zumbi é herói nacional. Essa é sua vingança. (...) Zumbi, herói, é a recuperação de um símbolo a ser esmiuçado, trabalhado, detalhado. É algo concreto em que se sustentar. Daí pode nascer a ação política”¹⁵²

De certa forma, alçar Zumbi dos Palmares à categoria de herói nacional significa para muitos militantes do movimento construir a verdadeira história dos negros brasileiros de uma ótica própria e é também uma forma estratégica de tomada de consciência da posição da cultura negra no contexto

¹⁴⁹ Cf. POLLAK, Michael. “Memória e Identidade social” . In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 1992, n.10, pp.203 e 204.

¹⁵⁰ Idem, pp.204-206.

¹⁵¹ G. R. Andrews, Op. Cit., cap. 1.

¹⁵² CARDOSO, Amilton. “O resgate de Zumbi”. In: *Lua Nova*. São Paulo, jan/mar., 1986, v. II, n. 4, p. 63.

nacional, em que a cultura européia sempre foi dominante. Decorre disso o tom de crítica às supostas “distorções historiográficas” a que a história negra teria sido submetida pelos “intelectuais brancos”, o que pôde ser visto claramente nas comemorações do centenário da abolição, nas quais a postura de muitos integrantes do Movimento Negro brasileiro foi de crítica à própria data comemorativa, classificando-a de “mentira” e “farsa”.¹⁵³

Andrews observou que na cobertura dos principais jornais e revistas brasileiros, o centenário da abolição foi enfocado privilegiando tanto o ponto de vista do passado escravista sem uma vinculação com a realidade racial brasileira contemporânea, como também de forma bastante crítica quanto a questão do mito da democracia racial.¹⁵⁴

A celebração do centenário da abolição ocorreu num contexto de afirmação da democracia brasileira e de expansão e consolidação das organizações negras no cenário nacional. Foi nos anos 80 que o Movimento Negro contemporâneo conseguiu espaço na mídia e no cenário político, sendo também neste momento que surge o que a historiadora Mariza Soares chamou de “discurso da negritude”.¹⁵⁵

Analisando a construção do Monumento a Zumbi no governo de Leonel Brizola no Estado do Rio de Janeiro(1982-86), Mariza Soares analisa como “*o monumento não apenas toma forma material, mas passa a expressar as várias falas que se escondem por trás de um aparentemente consensual 'discurso da negritude'*”.¹⁵⁶ Segundo ela, este discurso é apropriado de formas diferentes pelos agentes sociais envolvidos- militância, imprensa e políticos-, tendo interpretações “*a partir de três vertentes principais: a primeira a vertente das origens, da busca das raízes, da raça, do passado africano e da escravidão; a segunda, a vertente da festa, expressa no samba e nas manifestações religiosas ditas afro-brasileiras; a terceira, a vertente da luta pelos direitos civis e sociais, marca o debate da liberdade, da igualdade e contra a discriminação*”.¹⁵⁷

A existência desse “discurso da negritude” e suas apropriações por parte da militância a partir da construção de um monumento tão caro em termos simbólicos ao Movimento nos revela mais uma vez os elementos principais com os quais se estrutura a afirmação identitária do grupo: herança africana, passado escravista e desigualdade racial. Estes três elementos associam-se à vivência individual ou de grupo na afirmação da identidade racial e na construção da identidade política do Movimento.

A tomada de conhecimento do passado histórico de uma forma crítica e libertadora é encarada pelos intelectuais do movimento como mais uma arma na luta pela conscientização da marginalização vivenciada pela maioria da população afro-brasileira. Entender a história do negro no Brasil torna-se crucial para uma leitura da realidade atual e a conseqüente percepção que a luta anti-racista passa pela ascensão econômica e acesso ao poder político por parte da população afro-descendente.

¹⁵³ Cf. G. R. Andrews, Op. Cit.,pp.342-343.

¹⁵⁴ Idem, pp. 340-359.

¹⁵⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. “Nos Atalhos da Memória – monumento a Zumbi”. In: KNAUSS, Paulo(coord.). *Cidade Vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1999, pp. 117-145.

¹⁵⁶ Idem, p.120.

¹⁵⁷ Ibidem.

Assim, seja através de elementos culturais ou posturas políticas, o fato é que na afirmação da identidade racial o diálogo com o passado escravista brasileiro é imprescindível. ‘O que é ser negro no Brasil?’ Para responder a pergunta do presente é preciso dialogar com o passado. Dialogar com a história.

CONCLUSÃO

“ESCRAVOS DO MUNDO” E “HERDEIROS DE ZUMBI”

“(…) meu pai foi escravo de fazendeiro, eu fui escravo do mundo”¹⁵⁸

“Em todos esses anos de militância, Zumbi nos unifica, ninguém duvida, nenhum militante. Nunca vi nenhum militante questionar... eu nunca vi nesses 30 anos de militância. E a outra é o quê? O Brasil é um país racista. Só essas duas coisas nos unificam. Então Zumbi pra nós é um símbolo de liberdade.(...) Zumbi hoje é herói nacional, reconhecido.”¹⁵⁹

Os fragmentos dos discursos acima exprimem a fala de dois brasileiros de gerações diferentes, com vivências completamente distintas, mas que têm em comum o fato de serem negros e terem orgulho de seus antepassados.

As memórias desses dois afro-brasileiros tornam-se relevantes quando nos fornecem elementos para o entendimento de como se processa a formação da identidade racial entre a população afro-descendente brasileira.

O senhor Joaquim Elias se denominou “escravo do mundo” para relatar sua vivência como camponês no interior do Estado do Rio de Janeiro, na mesma região onde seus pais e avós foram escravos. Na leitura de sua trajetória de vida, o passado e o presente dialogam e dão significado ao sentimento de identidade desse descendente de escravos, orgulhoso de sua ancestralidade e consciente que sua vivência presente tem muitos elementos indicativos do passado escravo dos seus antepassados.

O senhor Sebastião Soares tem sua trajetória individual marcada pela militância no Movimento Negro brasileiro contemporâneo por mais de 30 anos. Sua identidade racial foi forjada no seio de um grupo social que luta contra o racismo e por melhores condições de vida para a maioria da população afro-descendente brasileira.

É sabido que o sentimento de identidade está intrinsecamente ligado à organização das memórias e da leitura reflexiva do passado de indivíduos ou de grupos. Assim, o processo de construção de identidades tem um diálogo constante com os referenciais do passado para dar significado ao presente.

Pois o diálogo do passado com o presente é marcante nessas duas trajetórias de vida, as quais nos permitem interpretar como se processa a formação da identidade racial nos dois extremos da população afro-brasileira.

Na sociedade multirracial brasileira, com suas categorias raciais difusas, sua fluidez de fronteiras étnicas e sua “quase convicção” em se definir como mestiça, a auto-identificação da população afro-descendente está quase sempre ligada a inserção desses indivíduos na pirâmide social brasileira. Os indivíduos que ocupam a base da pirâmide social desfrutam de menor escolarização e vivência em espaços onde a politização é menor, por isso a percepção das desigualdades sócio-econômicas é maior que a percepção das desigualdades raciais e isso faz com que a identidade social seja bem mais marcada.

¹⁵⁸ Entrevista Joaquim Elias, Op. Cit.

¹⁵⁹ Entrevista Sebastião Soares, Op. Cit.

Muitas vezes, no entanto, essa identidade social é empecilho para a existência da identidade racial, sobretudo quando os indivíduos não são portadores da chamada memória do cativo, que são os relatos do passado escravo de seus ancestrais, transmitidos de geração a geração. Nesses casos, uma identidade positiva negra não aparece, tendo em vista que a ausência de elementos da experiência histórica da escravidão não vai forjar um sentimento de pertencimento a uma origem africana.

Nos relatos orais de descendentes de escravos oriundos do mundo rural o que foi possível constatar em muitas entrevistas foi uma identidade camponesa forte e vinculada ao passado escravo dos antepassados, quando ocorria a existência da memória do cativo. A percepção da pobreza, exploração e discriminação passa a ter como referência então os ancestrais escravos. O tempo do cativo aparece na leitura do tempo presente de uma forma dialógica, que dá significado à auto-identificação racial e social desses afro-descendentes.

Já nas camadas mais escolarizadas da população afro-brasileira, originária de uma classe média residente sobretudo no mundo urbano, os referenciais de passado que estruturam sua auto-identificação racial serão forjados geralmente em espaços de celebração da cultura africana ou mesmo em instituições políticas que lutam contra o racismo na sociedade brasileira. Foi neste espaço urbano que surgiu o Movimento Negro organizado, caracterizado por diversas instituições político-culturais que dão a face política do segmento social afro-brasileiro no cenário nacional.

Na tentativa de construção de um grupo étnico com fronteiras bem definidas e que permitam a mobilização da maioria da população afro-descendente a partir de uma identidade diferenciada negra, o Movimento Negro brasileiro vai articular elementos da cultura africana e do passado escravista para proceder a uma releitura da História do Brasil em que o papel do negro na formação da sociedade brasileira é visto de uma forma positiva.

No processo simultâneo de construção da identidade política do Movimento e afirmação da identidade racial, elementos culturais de origem africana, o referencial da história da escravidão no Brasil e a luta contra a discriminação e desigualdades raciais vão funcionar como fatores ordenadores dessas identidades.

Assim, por mais que as vivências sejam distintas e os referenciais singulares, tanto os “escravos do mundo” quanto os “herdeiros de Zumbi” vão construir uma identidade racial negra a partir da organização do passado para dar sentido ao presente. Quando o senhor Joaquim Elias celebra com orgulho a memória dos seus avós africanos e compara sua vida sofrida com a de seus pais nas lavouras de café do Brasil escravista, ele utiliza uma lógica semelhante à utilizada pelo senhor Sebastião Soares e os integrantes do Movimento Negro brasileiro na reorganização da memória do grupo quando celebram Zumbi dos Palmares, herói da resistência negra africana em terras brasileiras e símbolo de luta pela liberdade e contra a discriminação. O passado e o presente dialogam e forjam identidades. O diálogo dos tempos.

Bibliografia

Obras citadas e de referência:

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. "Geopolítica e mestiçagem". In: *Novos estudos Cebrap*. São Paulo, nº 11, 1985.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. "Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção." In: *Tempo*. Rio de Janeiro: UFF/Departamento de História, Sete Letras, 2001., vol.6, nº 12, pp.51-71.
- AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes. (Coordenadoras) *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 1996.
- ANDERSON, B. *Imagined Communities*. London: Verso, 1998.
- ANDREWS, G.R. *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru, SP: EDUSG, 1988.
- APPIAH, Kwame Antony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AZEVEDO, Célia M.M. de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites*. RJ, Paz e Terra, 1987.
- AZEVEDO, Thales de. *Democracia Racial: ideologia e realidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo, Difel/Edusp, 1974.
- BARCELOS, L. C. *Mobilização Racial no Brasil: uma revisão crítica*. Afro-Ásia, Salvador, n. 17, p. 187-210, 1996.
- BARTH, Fredrik. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. SP:UNESP,
-
- "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In: *O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas*. Contra Capa, s/data.
- BECKER, Howard S. "A história de vida e o mosaico científico". In: *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. SP, HUCITEC, 1993, pp.101/116.
- BERNID, Zilá. *A questão da Negritude*. SP: ED. Brasiliense, 1984.
- BERRIEL, M. M. de Oliveira. "Uma bibliografia sobre o negro" In: *II Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*. UFF/ ICHF, 1977, pp. 45 a 59.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992.

- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- BURKE, Peter. *A escrita da história*. São Paulo, UNESP, 1992.
- CARDOSO, Amilton. “O resgate de Zumbi”. In: *Lua Nova*. São Paulo, jan/mar., 1986, v. II, n. 4.
- CARDOSO, Ciro F. S. *A afro-América : a escravidão no novo mundo*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e abolição no Brasil Meridional: novas perspectivas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CHAUÍ, M. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, s/data.
- CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- COSTA, Emília Viotti da. “O mito da democracia racial no Brasil”. In: *Da Monarquia á República: momentos decisivos*. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- D'Adesky, Jacques. *Pluralismo étnico e Multiculturalismo: racismos e antiracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. “Classificação e valor na reflexão sobre identidade social”. In: *A aventura antropológica, teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro/São Paulo: ED. Paz e Terra, 1989.
- DURHAN, Eunice. R. “O lugar do índio”. In *O índio e a cidadania. Comissão Pró-Índio*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- EXALTAÇÃO, Edmeire Oliveira. *Movimento Negro: aspectos da trajetória sócio-política do militante*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UERJ, mimeo, 1992.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática, 1978.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. “História Oral: um inventário das diferenças”. In: FERREIRA (Org.) *Entre-vistas, abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV Fundação Getúlio Vargas.
- FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Brasília: CNPq, 1989.

- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo, Círculo do Livro S/A, 1989-1990 (c 1933).
- FREITAS, Décio. "O sistema escravista brasileiro como origem da situação do negro atual no Brasil". In: *II Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*. UFF/ ICHF, 1977, pp. 39-44.
- _____. *Palmares: guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- FRY, Peter. "O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a política racial no Brasil". In: *Revista USP*. São Paulo: n° 28, dez jan- fev. de 1995-1996.
- FUNES, Euripedes Antônio. "Pacoval. Memórias de um mocambo na Amazônia. História vivida e história contada". In: *Imaginário, revista do núcleo interdisciplinar do imaginário e memória*. NIME/USP, São Paulo, n° 2, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GOMES, Angela de Castro. *A invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- _____. *História e Historiadores*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo, Ática, 1990.
- GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio. Aspectos da rebeldia escrava no Brasil*. Rio de Janeiro, Conquista, 1972.
- GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- GUSMÃO, Neuza M. M. de. "Negro e camponês - política e identidade no meio rural brasileiro". In: *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo: SEADE, Vol. 6, n° 3, 1982.
- _____. "Caminhos transversos: território e cidadania negra". In: *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro, Publicação da Associação Brasileira de Antropologia, Decania ,CFCH/UFRJ, julho/ 1995.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós- modernidade*. Rio de Janeiro : DP&A Ed., 1998.
- HASENBALG, C. *Discriminação e desigualdades sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- _____. "Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil". In: *Estudos Afro- Asiáticos*. Rio de Janeiro: CEAA, n° 25, dezembro de 1993.

- _____. Et alli. *Estrutura social mobilidade e raça*. RJ:IUPERJ/Vértice, 1988.
- _____. Et alli. *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. RJ: Rio Fundo Editora, 1992.
- _____. e Nelson do V. Silva. "Notas sobre desigualdade racial e política no Brasil". In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 25, 1993.
- IANNI, Otávio. *Escravidão e racismo*. São Paulo, HUCITEC, 1978.
- JANOTTI, Maria de Lurdes e ROSA, Zita. "Memory of slavery in black families of São Paulo, Brazil" In: BERTAUX/THOMPSON (Org). *Between Generations: family, models myths, and memories*. Oxford, University Press, 1993, vol. II.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas, Editora UNICAMP, 1992.
- LUCRÉCIO Francis co. "Memória Histórica: A Frente Negra Brasileira". In: *Revista de Cultura Vozes*. Petrópolis, n.º 83, maio/junho, 1989, pp. 332 a 342.
- MACHADO, Maria Helena P. T. *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, EDUSP, 1994.
- MAGGIE, Ivonne. *A ilusão do conceito. Uma introdução á discussão sobre o sistema de classificação racial no Brasil*. Caxambu: ANPOCS, 1991.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.
- _____. História e identidades no Brasil rural pós-emanapção: algumas considerações sobre as possibilidades de exploração dos acervos orais. Paper apresentado como relatório final do projeto Memória do Cativo e identidade étnica (1888-1940), ao Centro de Estudos Afro Asiáticos, 1995. (mimeo)
- _____. "Os combates da memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros". In: *Tempo*. Vol. 3- n° 6, dezembro de 1998, pp. 119-137.
- _____. "Terras de Quilombo? Citoyemmeté, mémoire de la captivité et idéologie raciale au Brésil contemporain". Paper apresentado à Conferência L'heritage de l'esclavage et de l'emancipation en Europe et en Amerique Saint - Claude, Guadalupe , 9-11 Mars 2001. (mimeo)
- MARTINS, Robson Machado. *A memória do feitiço. Trabalho apresentado ao curso de economia, trabalho e etnicidade no Atlântico Sul: Brasil e África Central no período-auge do tráfico de escravos, 1791-1850*. Mestrado UNICAMP,1995.

- MONTEIRO, Helene. *O Ressurgimento do Movimento Negro no Rio de Janeiro na década de 70*. Rio de Janeiro, IFCS. UFRJ, 1991. (Mestrado em Sociologia mimeo)
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões de Senzala. Quilombos, insurreições e guerrilhas*. Rio de Janeiro, Conquista, 1972.
- _____. *Brasil: as raízes do Protesto Negro*. São Paulo, Global, 1983.
- _____. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: ED. Ática, 1988.
- MUNANGA, Kabengele. "Preconceito de cor diversas formas , um mesmo objetivo". In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 1978.
- _____. *Negritude- usos e sentidos*. São Paulo: ED. Ática, 1986.
- _____. et alli. *Estratégias e políticas de combate ao preconceito racial*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. *A luta afro-brasileira no Senado*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1991.
- OLIVEIRA, Eduardo Oliveira e. "Etnia e Compromisso Cultural". In: *II Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social*. Brasileira. UFFI ICHF, 1977, pp. 22- 28.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- ORTIZ, R. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. SP: Brasiliense, 1996.
- POLLACK, M. "Memória, esquecimento e silêncio" e "Memória e identidade social". In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, 1989, vol II, n°3, p.3-15 e 1992, vol. V, n°10, p.200-215, respectivamente.
- PRICE, Richard . "Reinventando a História dos Quilombos. Rasuras e Confabulações". In: *Afro - Ásia* , n°23, 1999, pp. 239-265.
- REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia T. de; FRY, Peter. *Política e Cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. Ed. Hucited/ANPOCS, São Paulo, 1996.
- REIS, João José (Org). *Escravidão e Invenção da Liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- RÉMOND, René (org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/ FGV, 1996.

RIOS, Ana Maria Lugão. Negros e camponeses no Sudeste. (1890-1950). Paper apresentado como relatório final do projeto *Memória do cativo e identidade étnica. (1888-1940)*, ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1995. (Mimeo)

_____. “Minha mãe era escrava. Eu não!”. a formação do campesinato negro no Sudeste do Brasil, c. 1870-c.1940. Tese doutoramento. Departamento de História da Universidade de Minnesota. (mimeo). RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1935.

SCOTT, Rebeca J. “La raza y el racismo en una perspectiva histórica” (introdução). In: *História Social*. N° 22, 1995, pp. 56-59.

SANTOS, Joel Rufino. “O movimento negro e a crise nacional”. In: *Revista Perspectiva*, São Paulo, maio junho 1988.

_____. “Uma resposta à cultura do racismo”. In: *Revista do Brasil*. Rio de Janeiro: FUNARJ, Ed, especial, 1986.

_____. *O saber negro*. Rio de Janeiro, CEAA, 1984.

_____. “Invisibilidade e racismo”. In: *Intercâmbio*. Rio de Janeiro: n° 1 , jan-abril de 1988.

_____. “IPCN e Cacique de Ramos: dois exemplos de movimento negro no Rio de Janeiro”. In: *Comunicações do ISER*, n. 28, 1988.

SANTOS, Paulo Roberto dos. *Instituições afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: CEAA, vol, 1 e 11, 1985.

SILVA, Eduardo; REIS, João José (Org). *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

SCHWARCZ, Lilia M.; REIS, Letícia V. de Souza.(org). *Negras imagens*. São Paulo: EDUSP/ Estação da Ciência, 1996.

_____. *O espetáculo das raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SLENES, R. W. *Na senzala uma flor: lembranças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. “Nos atalhos da memória-monumento a Zumbi”. In: KNAUSS, Paulo et alli. *Cidade Vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. RJ: Sette Letras, 1999, 117-135.

TELLES, Edward. “Cor da pele e segregação residencial no Brasil”. In: *Estudos Afro Asiáticos*, n° 24, 1993.

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, P. *A voz do passado: história oral*. RJ, Paz e Terra, 1992.

VECCHIA, Agostinho Mario Dalla. *Os filhos da escravidão. Memórias de descendentes de escravos na região meridional do Rio Grande do Sul*. Pelotas, Editora Universitária, UFPEL, 1993.

_____. *As vozes do silêncio*. Pelotas, Editora Universitária, UFPEL, 1993. (2 volumes)

VELHO, Gilberto. "Memória, Identidade e Projeto". In: *Revista TB*, Rio de Janeiro: 95:out-dez., 1998.