UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DÉBORA DE JESUS LIMA MELO

O *"TORNAR-SE NEGRO(A)"*: construções identitárias de negros(as) no Maranhão

São Luís
2019

DÉBORA DE JESUS LIMA MELO

O "TORNAR-SE NEGRO(A)": construções identitárias de negros(as) no Maranhão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientador: Profº. Dr. Carlos Benedito Rodrigues da Silva.

São Luís

2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Melo, Débora de Jesus Lima.
O TORNAR-SE NEGRO(A): construções identitárias de negros(as) no Maranhão / Débora de Jesus Lima Melo. - 2019.
170 f.

Orientador(a): Carlos Benedito Rodrigues da Silva.
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Identidade Negra. 2. Maranhão. 3. Movimento Negro. I. Silva, Carlos Benedito Rodrigues da. II. Título.

DÉBORA DE JESUS LIMA MELO

O "TORNAR-SE NEGRO(A)": construções identitárias de negros(as) no Maranhão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Orientador: Profº. Dr. Carlos Benedito Rodrigues da Silva.

Aprovada em ___ /___ /___

BANCA EXAMINADORA

Carlos Benedito Rodrigues da Silva (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão (PPGCSoc)

Elizabeth Maria Beserra Coelho
Universidade Federal do Maranhão

Acildo Leite da Silva
Universidade Federal do Maranhão

João Batista de Jesus Felix
Universidade Federal do Tocantins

Tatiana Raquel Reis Silva
Universidade Estadual do Maranhão

Dedico esta tese a minha família (mãe, pai e irmão).

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado de uma trajetória de altos e baixos. O mais importante é que pude contar com pessoas que contribuíram de alguma forma para que ele se tornasse possível.

Inicialmente, agradeço a Deus, por ter me amparado nos momentos em que pensei em desistir.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos, concedida durante os três, dos quatro anos de curso de doutorado em Ciências Sociais.

Agradeço ao professor e orientador Carlos Benedito Rodrigues da Silva. Seu apoio e principalmente paciência foram importantes para que eu não desistisse. Obrigada pela compreensão nos dias difíceis.

Aos professores Alcido Leite da Silva e Elizabeth Maria Beserra Coelho (profª. Beta), pelas contribuições valiosas e olhares atentos ao meu trabalho no momento da qualificação.

Em especial, agradeço à professora Beta pelos conselhos, "puxões de orelha", apoio, as palavras de carinho nos vários momentos de desespero. Sua participação nesse trabalho foi essencial. Nem tenho palavras para agradecer todas as contribuições, desde as disciplinas ministradas durante o doutorado até o momento em que pensei em desistir.

Agradeço a professora Marivânia, querida e eterna orientadora, com quem eu iniciei os passos da pesquisa científica, sem dúvidas todo esse caminho trilhado foi graças ao que aprendi com ela durante e depois a graduação em Ciências Sociais, na UEMA.

Agradeço aos professores e professoras do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Maranhão, por todas as contribuições, discussões e problematizações que me ajudaram a construir o objeto de estudo.

Agradeço aos meus colegas de turma de doutorado, Jorge, Caio, Elisene, Daisy, Késsia, por terem compartilhado comigo “a dor e a delícia” de produzir uma tese. À Daisy, em especial, pela grande amizade.

Agradeço as minhas amigas queridas da UEMA, Keyne, Nila, Nayara, Danielle, Virjane, as “melhores” que eu poderia ter.

A amiga Ádila Kariny, pela amizade, carinho e amor, durante anos. E a minha comadre Sâmara Mubárack, pelo amor compartilhado.

Aos meus colegas de trabalho do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão/ IFMA, Campus Bacabal, pelo incentivo e tolerância quando precisei me ausentar das atividades docentes.

A Ana Nery e Lorena, “Loris”, pela amizade compartilhada durante anos.

A Liliam Freitas, amiga querida, longe fisicamente, mas presente na amizade e nas memórias dos anos de graduação, por ter compartilhado comigo as experiências de pesquisa sobre o tema das relações raciais.

A Roger Benites, por ter aberto as portas do seu apartamento para mim, nas diversas vezes em que me vi no desespero de não ter um “pouco de paz” para escrever. Por ouvir minhas lamúrias diárias e principalmente por incentivar e me fazer acreditar no “tudo vai dar certo”.

Aos negros e negras que se dispuseram a contribuir com esta pesquisa, permitindo que eu tivesse acesso às suas histórias de vida, suas visões sobre o mundo e sobre si mesmos. Sou muito grata.

“A vida não é a que a gente viveu, e sim a que a gente “recorda”, e como recorda para contá-la” (Gabriel Garcia Márquez, 2003, p. 05).

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender o processo de construção e afirmação da identidade de negros(a) do Maranhão. Procurei relacionar a construção da identidade com os contextos de socializações primária e secundária e, também, com o contexto mais amplo de dinâmicas e disputas em torno de um modo de ser e definir o mundo social, mobilizando como marcos teóricos a perspectiva sociológica relacional e os estudos pós-coloniais. Através de um estudo de trajetória, enquanto recurso metodológico, apresento vivências, experiências e práticas de cinco negros(a) que atuam ou atuaram nos movimentos negros a partir da década de 1970 no Maranhão. A análise das trajetórias evidencia as percepções sobre o *ser negro(a), os* conhecimentos interpretativos a respeito da própria história, a rede de relações nas configurações sociais, o lugar social que ocupam e como se reportam aos discursos legitimadores de uma diferença étnico-racial transformada em desigualdade.

Palavras-chave: Identidade negra, Movimento Negro, Maranhão

ABSTRACT

The objective of this work is to understand the process of construction and affirmation of the identity of blacks (a) of Maranhão. I sought to relate the construction of identity with the contexts of primary and secondary socializations, and also with the broader context of dynamics and disputes over a way of being and defining the social world, mobilizing as theoretical frameworks the relational sociological perspective and postcolonial studies. Through a trajectory study, as a methodological resource, I present the experiences, experiences and practices of five black people who work or worked in black movements from the 1970s in Maranhão. The analysis of the trajectories highlights the perceptions about being black, the interpretative knowledge about their own history, the social place they occupy and how they relate to the legitimizing discourses of an ethnic-racial difference transformed into inequality.

Keyword: Black Identity, Black Movement, Maranhão.

LISTA DE SIGLAS

CCN – Centro De Cultura Negra

CPDOC – Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil

EMATER – Empresa De Assistência Técnica E Extensão Rural

FAFI – Faculdade de Filosofia

FNB – Frene Negra Brasileira

INCRA – Instituto Nacional De Colonização E Reforma Agraria

JEC – Juventude Escolar Católica

JEM'S – Jogos Escolares Maranhenses

JUC – Juventude Universitária Católica

MEB – Movimento De Educação De Base

NEAB – Núcleo De Estudos Afro-Brasileiro

ONU – Organização das Nações Unidas

PUC – Pontifícia Universidade Católica

SAM – Serviço De Assistência A Menores

SEDUC – Secretaria de Educação

SEMED – Secretaria Municipal de Educação

SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

TEN – Teatro Experimental do Negro

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFC – Universidade Federal do Ceara

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UNESCO – Organização Das Nações Unidas Para A Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: Dos meus percursos identitários ao objeto de estudo 14

1. INTRODUÇÃO 18
1.1 Trajetória metodológica 21
1.2 Notas sobre o campo 24
1.3 Do corpo do texto 30
2. A CONSTRUÇÃO DO NEGRO(A) NO BRASIL: identidade e representação 31
2.1 Pensando sobre Identidade 31
2.2 A identidade do "outro": representações sobre o(a) negro(a) no Brasil 43
2.3 Identidades nas margens: o que é "ser negro(a)?" 53
3. O "TORNAR-SE NEGRO(A)": o processo de construção identitária 65
3.1 Encontro com as trajetórias individuais: lugares de origem, experiências formadoras e deslocamentos 66
3.1.1 "Tudo o que sou vem daquele lugar" 66
3.1.2 "A maneira de ser criado na comunidade, você assume a identidade" 73
3.1.3 "Então a gente nasceu com isso" 78
3.1.4 "Aqui o quilombo é outro" 87
3.1.5 "A gente vivia uma ilusão" 92
3.2 Encontro com as histórias coletivas: refletindo sobre a identidade negra 96
4. NEGROS(AS) EM "MOVIMENTOS" 103
4.1 Movimentos Negros: definições e breve história 104
4.2 Entrando na militância 111
4.3 Memórias militantes nos Movimentos Negros 118
4.4 "A militância começa e não acaba" 126
CONSIDERAÇÕES FINAIS 129
REFERÊNCIAS 131
ANEXOS 136
APÊNDICES 169

APRESENTAÇÃO: *Dos meus percursos identitários ao objeto de estudo*

Como forma de iniciar o diálogo, apresento o porquê do meu interesse pelo tema, partindo do princípio que se trata de uma escolha, a qual não acontece de maneira desinteressada e nem indica apenas uma preocupação com a produção do conhecimento. Existem razões pelas quais percorremos um caminho e não a outro e, como salienta Bourdieu (2002), é na trajetória pessoal que encontramos as razões desses passos. De acordo com este teórico, faz parte do trabalho artesanal de construção do conhecimento sociológico refletir sobre as experiências vividas e as convicções políticas do pesquisador. Propus-me a realizar essa reflexão e ela me levou a rememorar os cenários e os percursos que me impulsionaram a chegar à pós-graduação, para destacar o lugar de onde parto, o meu lugar de fala, e também o lugar de onde escuto.

O primeiro cenário é o da graduação. Ingressei, primeiramente, no curso de Pedagogia e um ano depois no curso de Ciências Sociais, ambos na mesma universidade[1]. Em específico, no curso de Ciências Sociais me deparei com a possibilidade de dar os primeiros passos no que tange à iniciação científica, ao integrar um grupo de estudos[2] que estava em seu início, sob a coordenação da Professora Doutora e Antropóloga Marivânia Leonor Souza Furtado. Na época, o grupo possuía três integrantes, dentre os quais eu me incluía. Consistia, como o próprio nome sugere, em promover estudos, leituras e debates na própria casa da orientadora. A princípio eram leituras dentro do campo da teoria sociológica e, posteriormente, foram se delimitando aos temas identidade, raça, assuntos sobre os quais não tinha muito conhecimento, mas que, à primeira vista, me despertaram bastante interesse. Mas o foco nessas temáticas não foi aleatório. Ao ministrar um curso de formação de professores, sobre História e Cultura afrodescendentes, na região da Baixada maranhense, a professora Marivânia recebeu o convite de um morador e professor da comunidade Rio Grande, no município de Bequimão, para assessorar a referida comunidade em relação à solicitação do reconhecimento e certificação como remanescente de quilombo, junto à Fundação Cultural Palmares. Diante disso, iniciou-se a relação entre o nosso grupo de pesquisa e a comunidade do Rio Grande. Considero essa experiência como significativa para que eu mais tarde optasse

[1] Refiro-me à Universidade Estadual do Maranhão / UEMA.
[2] O grupo de pesquisa em questão intitula-se, hoje, LIDA (Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade), do curso de Ciências Sociais, na Universidade Estadual do Maranhão.

por estudar o contexto das relações raciais no Brasil[3]. No trabalho de conclusão do curso de Pedagogia, analisei a presença e ausência do debate racial na legislação educacional, em específico na história das Leis de Diretrizes Bases da educação nacional.

Durante o mestrado em ciências sociais[4], continuei no campo de estudo da relação entre educação e diferença racial, mas focando a construção da Lei 10.639, promulgada em 2003[5], destacando as razões e os (des)conhecimentos associados a sua existência. Analisei os documentos legais (manuais, diretrizes e plano de implementação) no intuito de conhecer a lei nos seus meandros burocráticos e o tipo de mediação que estava sendo construída com o público-alvo. Considerei que esses documentos não são dotados de neutralidade, mas são efeitos de uma posição governamental, de uma interpretação sobre certo tipo de problema e questões que se buscam explicar e remediar. Assim, realizei entrevistas com militantes do movimento negro, representantes da sociedade civil e gestores das Secretarias municipais e estaduais da Educação (SEMED e SEDUC), que participavam do Fórum Permanente de Educação e Diversidade Etnicorracial do Maranhão. Eram então responsáveis pelas discussões, estímulo e auxílio na promoção de políticas públicas de educação para diversidade Etnicorracial e para a implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais. Um dos pontos trabalhados era como a noção de identidade negra aparecia tanto nos documentos, quanto nos discursos dos informantes, como um mosaico de significações.

Anos depois[6] de ter concluído o mestrado, decidi ingressar no doutorado em ciências sociais. Quando da elaboração do projeto, busquei continuar o que havia pesquisado no mestrado. Assim, partindo do material reunido à época da pesquisa pensei em voltar o olhar para as percepções dos professores acerca da política de educação para as relações étnico-raciais, uma vez que eles haviam ficado de fora das minhas análises na dissertação. Mas, abandonei essa ideia para tentar ampliar uma discussão que havia iniciado outrora, durante o trabalho de conclusão da graduação em ciências sociais: as representações sobre o ser negro no pensamento social brasileiro. Neste trabalho monográfico, procurei entender como o negro foi produzido nos discursos dos teóricos que marcaram a construção discursiva da nação brasileira, em termos modernos, no sentido de identificar como a imagem do ser

[3] Por relações raciais, refiro-me ao conjunto de práticas que configuram negros e brancos em relação uns aos outros, permeadas por tensões, conflitos determinados pelas condições históricas, sociais, culturais, econômicas.
[4] Agora no âmbito da Universidade Federal do Maranhão / UFMA.
[5] A lei em questão torna obrigatório o ensino sobre História e cultura afro-brasileira, no âmbito de todo o currículo escolar, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares; além de instituir o dia 20 de novembro, no calendário escolar, como Dia Nacional da Consciência Negra.
[6] Refiro-me ao ano de 2013, onde fiz a primeira tentativa, sem sucesso, de ingressar no doutorado, conseguindo somente em 2015, em uma terceira vez.

negro era posta. Com inspiração nesse trabalho, delimitei a partir das leituras que fui realizando que o projeto de pesquisa do doutorado teria o seguinte foco: a compreensão da construção das representações sobre o que é ser negro, a partir da experiência de pessoas autodeclaradas como negras.

Por fim, delineio o cenário que expressa as questões do âmbito privado e que influenciaram o novo direcionamento da minha investigação. Refiro-me às lembranças do meu contexto familiar, marcado por situações que por muito tempo não eram nomeadas e mesmo entendidas por mim. Somente ao ingressar na universidade pude entendê-las em termos de racismo e discriminação. Embora minha família seja composta por uma maioria de negros, em termos fenótipicos, sempre existiu um silêncio em relação a essas questões. Apesar de conviver em um ambiente com pessoas negras, faz parte das minhas memórias que tudo o que se tratava sobre os negros era como se fosse algo de "fora", distante de nós mesmos, sempre percebidos como os "outros", porque na verdade éramos "morenos". Sempre ouvi esse termo como a forma correta de me identificar perante as pessoas. Hoje, vejo como até os apelidos dados pelos meus avós a mim, meu irmão e primos/primas acompanhavam essa ilusória tentativa de que não pertencíamos a um espaço de negritude. Éramos chamados de "meu índio", "minha índia". Portanto, nesse contexto, aprendi a me nomear enquanto morena, embora na escola fosse bastante visível uma diferença de tratamento entre brancos e os ditos "morenos". Como expus antes, a entrada na universidade me permitiu olhar para esse silêncio e me posicionar em relação a ele. Passei a pensar sobre o lugar em que nos encontramos e a questionar que lugar social, cultural, político, econômico e afetivo é esse. Passei a pensar em questões para as quais até então não havia atentado.

Hoje, acredito que ao refletir sobre essa vivência, encontro as razões para que eu viesse a me posicionar como pesquisadora interessada em questões étnico-raciais. Hoje quando afirmo, por algum motivo, diante da minha mãe, "sou negra", ela continua a me olhar desconfiada e diz "Menina! Tu não é negra, se eu não sou negra".

Esta tese se ocupa de trajetórias semelhantes, ou bastante diferentes, da minha. São histórias que se assemelham por partirem de um movimento que não é retilíneo, nem tampouco ausente de conflitos, questionamentos, incertezas e paixões. É o movimento de *"tornar-se negro",* que é tanto um processo de construir quanto de desconstruir a si mesmo. É um movimento, ao mesmo tempo, individual e coletivo; possui um começo (mesmo nem sempre explícito), mas é constantemente retomado; é influenciado pelo ambiente familiar, escolar, universitário, pelas relações de amizade, pelo trabalho, pelo engajamento etc.,

enquanto campos de relações que permitem a aquisição de disposições e possibilidades para a construção e afirmação identitária.

1. INTRODUÇÃO

Este estudo é um esforço de compreensão dos discursos, práticas e trajetórias de vida de negros(as) do Maranhão, no processo de construção e afirmação da identidade negra. Como ponto de partida, tomo os seguintes questionamentos: como foi ocorrendo essa construção? Que experiências e contextos estão na base dessa construção? Que termos, categorias, histórias e memórias são acionados para afirmar uma representação de si? Para tanto, realizei entrevistas com pessoas que possuem ou possuíram participação nos movimentos negros[7] no estado do Maranhão, considerando, portanto, um lugar de militância. Procurei relacionar a construção da identidade com os contextos das socializações primárias e secundárias e, também, com o contexto mais amplo de dinâmicas e disputas em torno de um modo de definir o mundo social e seus sujeitos, mobilizando marcos teóricos relacionais que me permitiram explicar as dinâmicas desse processo de formação identitária.

Esse propósito geral se desdobrou em dimensões de análise que visaram apresentar as origens sociais, as redes de relações construídas e as configurações sociais nas quais estão inseridos(as) meus interlocutores, bem como, identificar as experiências mais significativas e o trabalho de memória realizado, de modo a perceber que elementos foram acionados para que o afirmar-se enquanto negro(a) fosse construído. Além disso, significou, também, acompanhar a entrada nos movimentos negros e a atuação em outros espaços de militância.

O texto apresentado aqui resulta de um encontro de histórias, formas particulares de entender, vivenciar e afirmar identidades. Não corresponde a edificação de alguma identidade, ou a expressão de identidades no sentido de uma essência ontológica do "ser". Reconheço que não há um modelo único e genérico que traduza todos os modos particulares de definir a si mesmo seja em termos de raça, gênero, geração, etc. Por isso, utilizo ao longo do texto as seguintes palavras *identidades negras*, *tornar-se negro(a)* e *ser negro(a)* em destaques como modo de não homogeneizar e ao mesmo tempo respeitar os outros distintos modos e classificações, pelas quais os indivíduos se reportam à diferença étnico-racial. Neste ponto, me aproximo de Sansone (2003), quando se refere ao caráter específico e múltiplo de qualquer identidade. Ele afirma que *o que é negro* para uma pessoa em dado contexto, não significa necessariamente a mesma coisa para quem está em outro contexto e situação sociais.

[7] Utilizo no plural para indicar a pluralidade inerente a estes movimentos.

Além disso, guio-me também pelo alerta de Crapanzano (1992) sobre os perigos da linguagem, referindo-se à utilização de conceitos e categorias de modo reificado, sem se remeter ao sistema de significações e relações sociais do qual fazem parte.

É preciso pontuar o uso que faço do termo *negro*, que aparecerá durante todo o texto. Utilizo como indicativo do universo da população negra, mas como uma categoria da prática não pode ser entendida a partir de um conteúdo universal e permanente. Também reconheço que não se trata de um termo neutro. Em torno do seu significado se confrontam múltiplos discursos, ambiguidades e valores, alimentados pelos usos feitos pelos agentes e associadas a valores e representações que mudam seguindo os contextos históricos situacionais. Dessa maneira, um dos pontos a serem abordados é como se estruturam os entendimentos dos entrevistados(a) acerca da sua utilização como modo de representar uma definição. Paradoxalmente, como veremos, o termo é tanto rejeitado, pela sua carga negativa e pejorativa, quanto evocado, ou mesmo substituído por outros, tais como "afrodescendentes", "afro-brasileiro". Trabalho, então, na perspectiva de que cada palavra deve ser compreendida de acordo com o contexto cultural das pessoas que a acionam, não no sentido de legitimar "verdades", mas apontar os seus usos nativos.

Enquanto contexto empírico, o Maranhão, como o resto do Brasil, expressa o modo como foram instauradas as relações sociais e desiguais entre brancos e negros desde a chegada dos primeiros africanos escravizados ao país. Os senhores brancos apropriavam-se da força de trabalho dos escravizados africanos, fazendo uso indiscriminado de seus serviços e tratando-os como sujeitos inferiores. A despeito da conjuntura social e política que levou ao fim a escravidão no território brasileiro, nenhuma medida foi lançada visando à inserção e participação dos negros na sociedade, de modo que estes foram sendo, progressivamente, remetidos às margens. Assim, acompanha a história do nosso estado nacional brasileiro uma formação populacional composta na sua maioria de negros[8], dados que, ao mesmo tempo que indicam uma presença forte de expressões da cultura negra, são marcados por invisibilização, preconceito e discriminações.

Nesse horizonte, destaco que refletir sobre a trajetória de vida de negros(as) no estado do Maranhão visou contribuir com o pressuposto de "transformar ausências em presenças", tal como indica Boaventura de Souza Santos (2000), posto que estes agentes não

[8] De acordo com dados do Censo do IBGE, na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD, no ano de 2005, a composição populacional por cor ou raça do Estado do Maranhão, considerando as classificações pretos e pardos, apresenta a porcentagem de 74,3%.

são vítimas da história, como muitas vezes foram lidas a história e cultura desse povo. São agentes no sentido de que constroem saberes, significados e sentidos para suas existências. Assim, quando se pensa como este autor é preciso voltar os olhos para "[...] aqueles que estão apenas presentes como obstáculos em relação às realidades que contam como importantes, sejam elas realidades científicas, avançadas, superiores, globais ou produtivas" (p. 17).

Diante disso, afirmar uma identidade não é meramente um discurso retórico. As formações identitárias comportam também um viés político, um posicionamento de um agente que se manifesta contra os lugares e os papeis naturalizados socialmente em termos de estereótipos e estigmas. Santos (1994, p. 135) atenta para o fato de que "é pois crucial conhecer quem pergunta pela identidade, em que condições, contra quem, com que propósitos e com que resultados". No nosso país, podemos situar índios, mulheres, negros, entre outros grupos, como minorias[9] que qualificam as construções de identidade de extrema importância para fins políticos de reconhecimento e afirmação de sujeitos históricos e de reinvindicação por direitos sociais, culturais, econômicos e políticos. Neste sentido, destaco o papel dos Movimentos Negros[10] que em vários momentos de suas histórias questiona o racismo que permeia as reais possibilidades de exercício da cidadania, ressignificando a construção de uma identidade racializada, como símbolo de mobilização grupal e reivindicação política.

No Maranhão, o Movimento Negro é expresso por uma rede de organizações, grupos que trabalham em torno das questões raciais e imprimem à sociedade um lugar social de representatividade e defesa dos direitos para a população negra. O Centro de Cultura Negra / CCN é uma de suas representações de grande destaque no estado. É considerada a primeira organização, do ponto de vista da institucionalização, voltada para tratar de assuntos relacionadas à temática racial, valorização da história e cultura negra, fundada em 1979.

No desenvolvimento do texto, coloco em pauta as trajetórias de quatro pessoas que estão/estiveram de algum modo ligados ao movimento negro. Porém este não é um trabalho propriamente sobre militância (o que me levaria a analisar especificamente grupos e organizações). Assim sendo, procuro entender suas vivências, experiências no que concerne à construção de uma identidade e representação.

---

[9] Em Ciências Sociais, este termo é usado para designar grupos discriminados na sociedade, cujos membros são vítimas de preconceito e algum tipo de discriminação. A inferioridade numérica da definição não é importante, pois a marca da condição de minoria corresponde à desigualdade de status e não ao seu percentual (relativo) no cômputo geral da população de um Estado. Ver: SEYFERTH, Giralda. Minorias. Antropologia e Direito. Org. Antonio Carlos de Souza Lima. Brasília/ Rio de Janeiro/ Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/ Nova Letra, 2012.

[10] No plural para ressaltar seu caráter amplo e heterogêneo.

A seguir, exponho a trajetória metodológica e da pesquisa de campo, destacando, primeiramente, o alinhamento epistemológico, a busca de dados, bem como, a análise e descrição dos mesmos. E, por fim, algumas notas sobre o campo de pesquisa e o contato com as pessoas que se disponibilizaram a colaborar com este trabalho.

1.1 Trajetória metodológica

Tendo em vista que um dos ensinamentos que acompanham o *ofício* do sociólogo é justamente o cuidado com as "opiniões primeiras" (BACHELARD, 1996) para não incorrer no erro de adotar como científica a forma ordinária de ver o mundo (BOURDIEU, 2004), um dos meus primeiros passos foi em busca de instrumentais teóricos que me permitissem objetivar as noções correntes usadas para classificar o mundo social. Considerei, portanto, necessário pensar as conceituações e o método que informam os atos da pesquisa como um fazer que envolve opções científicas, como campos de disputas que atuam na apreensão da realidade social, ao invés de uma operação meramente mecânica e neutra.

Esta direção requereu considerar criticamente algumas categorias, entre elas, a própria noção de "identidade" e de "identidade negra". Utilizei como referencial teórico autores que se apoiam em uma perspectiva *relacional* para pensar os seguintes questionamentos: O que é identidade? Em qual sentido é usado neste estudo? O que estou chamando de *identidade negra*?

Penso essas questões a partir do modelo teórico fornecido por Elias (1994; 2000) e Bourdieu (2010). Ambos coincidem ao entender a relação indivíduo-sociedade como uma mediação dialética, desfazendo-se dos vários tipos de substancialismos e reificações que permeiam essa relação. Nesse sentido, colocam em suspenso, noções como "A" identidade, "O" indivíduo, ou "A" sociedade.

Além dessas teorias, integra a fundamentação desta tese o olhar advindo dos estudos pós-coloniais como contribuição relevante para situar historicamente a construção da diferença étnico-racial, do ponto de vista dos discursos eurocêntricos, que produziram sujeitos a partir de hierarquias de raças, como, para além desse olhar legitimador, a partir das margens. Destaco, assim, as discussões realizadas pelos autores Bhabha (2003), Quijano (2005), Mignolo (2005), Hall (2006), Santos (2008).

Os relatos e experiências dos negros(as) envolvidas nesta pesquisa são descritos em termos de trajetória, como uma opção metodológica para fugir das linearidades que são inerentes ao ato de contar uma vida, com um começo, meio e fim. A ideia de vida como uma totalidade é fictícia, uma vez que viver não cabe no papel. Um modo de superar essa "ilusão biográfica" seria expor as dinâmicas, os trânsitos, as rupturas, os des(encontros) que marcam os caminhos dos indivíduos, características que estão presentes na noção de trajetória, que pode ser definida como "uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações" (BOURDIEU, 1996, p. 189). A noção de trajetória ressalta o conjunto de relações sociais estabelecidas entre os agentes e os espaços sociais frequentados, a partir de posições ligadas às disposições pessoais historicamente construídas que tornam estes agentes propensos ao ato e à classificação do mundo social.

Guiada por essa reflexão, é por meio das trajetórias que reconstruo as configurações sociais das experiências dos indivíduos. Acredito que cada interpretação que um indivíduo expõe sobre sua existência e sobre o contexto em que está inserido, oferece algumas possibilidades analíticas para o entendimento da construção e afirmação da sua identidade. A trajetória envolve um trabalho de memória, dado que reconstruir uma vida significa selecionar, enquadrar fatos históricos, datas, acontecimentos, conhecimentos e saberes que são acionados ou mesmo dispensados, "esquecidos" tendo em vista o seu grau de utilidade para o agente social. Contar é rememorar, é elaborar uma perspectiva sobre o passado, acionada em função do presente. Assim, considerações sobre memória (POLLAK, 1992; 1989) e tradição (LENCLUD, 2013) também ajudam a compreender a formação da identidade.

Para empreender a pesquisa de campo, realizei entrevistas. Mas, tive dificuldades em selecionar quem seriam os(as) negros(as) com os quais estabeleceria contato. Já tinha conhecimento sobre alguns, mas ao tentar algum tipo de contato, por telefonemas, mensagens e e-mails, não tive tanto sucesso. Ouvi recusas do tipo "não sei, mas posso ver um tempo". Em um caso em específico, a pessoa em questão me sugeriu ver entrevistas pela internet, em banco de dados, pois a mesma já havia sido entrevistada muitas vezes. E em outros, não chegaram a responder aos contatos. De todo modo, a maior ou menor facilidade de estabelecer contato merece ser mencionada, pois podem ser indicativas de limitações às análises realizadas nesta tese.

Acabei sendo guiada, então, pelas sugestões feitas por meus professores e colegas de turma, durante as disciplinas do doutorado, sempre que eu punha em questão essa dificuldade, bem como, pelas sugestões da banca de qualificação e, principalmente, do meu orientador, professor Carlos Benedito Rodrigues da Silva. Inclusive, destaco o papel dele, o qual tem uma participação reconhecida e admirada nos movimentos negros do Maranhão, na intermediação com três das quatro pessoas que se predispuseram a contribuir com a pesquisa. Desse modo, foram entrevistados um total de quatro negros(as) – dois homens e duas mulheres – que militam ou militaram nos movimentos negros desde a década de 1970.

Além destes, considerei trabalhar também com o livro de depoimentos "Histórias do movimento negro no Brasil", acervo organizado pelo CPDOC, a partir de uma série de entrevistas com representantes de diversas regiões do Brasil (incluindo seis militantes maranhenses) que atuaram/atuam desde as décadas de 1970 a 1980 nos Movimentos Negros. Dos seis maranhenses incluídos neste acervo, dois já haviam sido entrevistados por mim. E, analisando as histórias dos restantes percebi lacunas em relação aos dados que eu buscava, uma vez que o livro é organizado por temáticas. Dessa maneira, resolvi utilizar apenas um depoimento em específico, por este, a meu ver, ser mais completo no que se refere aos dados. Assim, nesta tese, serão apresentadas cinco trajetórias de vida.

Sobre a realização das entrevistas foram consideradas enquanto relações sociais (BOURDIEU, 1997). É preciso primar por essa relação e pensar na diferença pesquisador/pesquisado pois, dependendo do modo como ela acontece, pode exercer efeitos sobre os resultados da investigação. Dessa maneira, me refiro aos entrevistados(as) como "interlocutores(as)", uma vez que a relação foi estabelecida por vínculos de reciprocidade expressos em vários momentos em que me percebi "aceita"[11] na relação e, também, pela confiança e preocupação, me indicando obras, inclusive me presenteando com obras autorais, tais como um livro de poemas e uma autobiografia e material sobre a atuação dos movimentos negros no estado. Em cada entrevista utilizei um roteiro pré-estabelecido, com questões relacionadas à origem social, à família, à escola, às referências pessoais, ao trabalho, entre outros aspectos, que iam aparecendo à medida que o diálogo acontecia. Destaco, porém, que o roteiro não foi seguido ao pé da letra, nem na sequência em que planejei, mas a pergunta

[11] Faço alusão ao texto de Cliford Geertz "Um jogo absorvente: notas sobre a Briga de Galo Balinesa", onde ele descreve a experiência de ser "aceito", após dias sendo percebido como "invisível" pelos nativos, ao fugir intuitivamente da chegada da polícia em uma rinha de galos. Após esse fato, teve seu status alterado no campo de pesquisa. Assim mostra com a relação de pesquisa é também uma espécie de conquista, que tem a ver com as qualidades do pesquisador. Ver: GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

inicial foi igual para todos(as): “Você pode me falar de você? Contar a sua história de vida até hoje?”. Todas as entrevistas foram transcritas em sua integridade, respeitando-se o modo como as palavras foram pronunciadas pelos interlocutores, mas em um segundo momento de leitura e análise foram corrigidos os vícios de linguagem. Mais detalhes sobre como ocorreram as entrevistas e contatos serão expostos na próxima seção.

É importante mencionar que os dados foram construídos de acordo com o que eu desejava focalizar na tese, a partir de uma classificação temática das similaridades e dos elementos mais recorrentes nas falas. Criei a seguinte divisão para a análise: origem social/ relação com a família/ experiências escolares/ participação em movimentos sociais/ participação no movimento negro/ concepções de identidade e sobre o *ser negro,* localizando devidamente cada um dos envolvidos.

Todos os interlocutores assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (em anexo neste trabalho), declarando que teriam suas falas gravadas por meio digital (gravador e celular) e publicizadas nesta tese. Mesmo se tratando de pessoas “conhecidas” no universo dos movimentos negros local e nacional, seus nomes foram resguardados, sendo citados ao longo do texto a partir de iniciais (do nome e de um dos sobrenomes).

1.2 Notas sobre o campo

O modo como ocorreram os contatos com os interlocutores também é levado em consideração, pois não se pode abstrair do processo de pesquisa todo o contexto anterior ao ato propriamente dito da entrevista. Como alertam Beaud e Weber (2007) descrever e analisar relações de pesquisa é um elemento essencial de contextualização, sendo importante tomar partido disso. O contexto da entrevista envolve desde o momento em que foi solicitada , a maneira como a concederam, o modo como foi escolhido um local de observação, a forma como o interlocutor se dirigiu ao entrevistador, os gestos, os comportamentos, os modos de interpelação, as insistências, etc. Assim, descrevo algumas situações que me suscitaram reflexões.

Uma das entrevistas que realizei aconteceu no Centro de Cultura Negra / CCN, por sugestão do próprio interlocutor, depois de ter aceito participar da pesquisa. Inicialmente, eu pensara em propor que a entrevista pudesse acontecer na UFMA. Porém, antes que eu

mencionasse algo sobre, tive essa sugestão. Dirigi-me, então, ao local, na hora e dia combinados. Eu já tinha conhecimento do endereço do CCN por já tê-lo frequentado em algumas ocasiões festivas. Depois do encontro e dos cumprimentos, antes de iniciar de fato a entrevista, o interlocutor me levou para conhecer as dependências daquele lugar e assim fizemos um *tour* pelo CCN. À medida que caminhávamos, ia me mostrando cartazes, imagens, a placa da fundação, as dependências, etc. Subimos escadas e ficamos em uma sala de reuniões, onde possuía uma grande mesa, mas devido a um problema no ar condicionado, nos dirigimos à biblioteca. Junto a si, carregava uma pasta e, também, um livro de Luiz Gama, o qual parecia um "amuleto". Mudamos de sala duas vezes, por conta de problemas no ar condicionado, até nos estabelecermos na biblioteca. Iniciamos, então, a entrevista. Falei novamente quem eu era e do que se tratava a pesquisa. Já autorizada a começar a gravação, fiz o primeiro questionamento e pedi que falasse da sua vida até então. Mas, logo fui interrompida e passei por um "interrogatório". Fui indagada sobre a minha vida, sobre a formação acadêmica, as pesquisas realizadas anteriormente e minha opinião sobre os temas como o racismo, as ações afirmativas e comunidades quilombolas. Foi então que, mesmo tentando voltar aos meus propósitos iniciais, percebi uma inversão de papéis quando eu respondia como se fosse a informante e o entrevistado o interessado em me conhecer. Durante aproximadamente uns quinze minutos, discorri sobre o que ele me perguntava e, de fato, atuei como informante, lembrando da minha trajetória na universidade e, ao mesmo tempo, preocupada com o que eu iria dizer, com o que ele iria achar, com o meu tom de voz e titubeios. Ele, de fato, parecia mesmo estar interessado no que eu tinha a dizer, no sentido de atestar meu conhecimento e também sobre a minha identidade. Confesso que fui ficando receosa de responder algo que o desagradasse. Depois das minhas respostas, ele mencionou "*agora sim, estou satisfeito*". Imediatamente pensei: pronto passei no teste, "fui aceita"[12]. Refiz então a pergunta inicial do meu roteiro de entrevista e durante todo momento (2h21min) quase não perguntei nada, deixei que ele falasse. No decorrer da nossa conversa, o livro foi usado com um símbolo. Sempre que queria reiterar algo sobre a sua vida, o livro era apontado e levantado. Inclusive, em determinado momento relembrou que em uma reunião que acontecera com jovens negros perguntou a eles sobre Luiz Gama, se já haviam ouvido algo sobre ele, e como resposta obteve "não" de todos. O interlocutor direcionou o mesmo

[12] De acordo com W. Foote-Whyte (2005), em "Sociedade de esquina" a aceitação do pesquisador pelos membros da comunidade pesquisada, ou no caso em uma relação de entrevista, depende mais das relações pessoais que mantém do que de explicações que possa dar a respeito da pesquisa propriamente dita. Segundo ele, não devemos encarar os informantes como passivos e sim discutir com eles o que estamos fazendo.

questionamento a mim, e eu também afirmei que conhecia bem pouco. Ele retrucou sobre sua importância, indicando-me uma obra, referência que anotei em meu caderno de campo.

Posteriormente, no trabalho de transcrição da entrevista e relendo minhas impressões no caderno de campo, refleti que tanto a escolha do local para a entrevista, quanto o livro carregado durante todo o momento em que estive em sua presença não foram aleatórios. Percebi que eram "marcas" de seu posicionamento, o modo como queria ser notado por mim. Tudo aquilo expressava o seu pertencimento àquele lugar. Ali se constitui em um lugar de apoio da sua memória, no sentido que trata POLLAK (1992) referindo-se aos elementos que constituem o ato de rememoração, ao lado de personagens/pessoas e acontecimentos. A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. Aquele espaço significava não apenas uma escolha para falar de si, mas falava também de outros iguais, pertencentes de uma identidade coletiva. O livro igualmente carrega esse significado, no sentido de mostrar os saberes que valoriza e considera necessário no que tange a sua identidade negra.

*

A segunda situação de entrevista aconteceu com M. L., com quem pude conversar, primeiramente, na Feira do Livro de São Luís (a Felis), em 2018. Na ocasião, a interlocutora estava lançando seu livro autobiográfico. Vi então uma chance de estabelecer os primeiros contatos. Lembro que o lançamento do livro ocorreu em um auditório pequeno que não comportou a quantidade de pessoas que foram prestigiá-la. A grande maioria eram integrantes do movimento negro, alguns conhecidos por mim "de vista". Mas de acordo com sua fala de agradecimentos, ali estavam parentes, amigos e conterrâneos de sua terra natal, Codó. Foi nesse círculo de reconhecimento que pude ouvir sua palestra. Ela falou não apenas do livro, mas fez referência àquele dia, data em que se comemorava o dia da consciência negra. Logo após a apresentação, uma longa fila se formou para autógrafos e fotos. Depois de esperar a minha vez, tive a oportunidade de falar brevemente com ela sobre minha pesquisa e falei do meu desejo de entrevista-la. De forma muito simpática, ela disse que poderia contribuir e, neste momento, deixou seus contatos e endereço na folha de rosto do livro. Uma semana depois entrei em contato e marcamos uma data viável. Ela me recebeu no condomínio onde mora. E a entrevista aconteceu na sala de entrada do prédio, onde costuma conversar com jornalistas, pesquisadores e estudantes, como ela mesma se referiu. No total foram mais

de duas horas e meia de conversa, interrompidas diversas vezes por moradores, funcionários etc. que por lá transitavam. Dificilmente alguém não a cumprimentou. E os que o fizeram a reverenciavam de modo carinhoso. Alguns saudavam rapidamente, outros demoravam mais. Tivemos que recomeçar várias vezes, retomando de pontos onde havíamos parado. Mas isso de modo algum foi empecilho, só reforçava a imagem de pessoa bastante conhecida e estimada.

Nesses dois encontros com a interlocutora, o que me chamou atenção foi seu modo de vestir, que remete a uma cultura afro e ao mesmo tempo traz uma sinalização sobre o corpo, utilizando as conexões da cultura para conseguir comunicar a identidade.

*

A entrevista com S. L. foi diferente de todas as demais. Mediada por meu orientador, consegui entrar em contato com ela por meio de mensagens via *whatsapp*. Recebi uma resposta positiva, mas de modo imediato ela questionou se teria gravação e divulgação do nome dela. Eu respondi que somente se ela consentisse. Depois disso, a mesma pediu que eu enviasse uma mensagem para lembra-la, via *whatsapp*, no dia seguinte. E assim o fiz, mas não conseguimos marcar nada devido as demandas do seu trabalho. De fato, foi bastante difícil encontrar um dia e horário disponíveis, uma vez que ela trabalha em um hospital público na capital, sendo coordenadora de uma equipe. Ela perguntou se teria algum problema se pudéssemos conversar no referido hospital. Eu afirmei que não teria problemas, que iria ao seu encontro. No dia combinado, durante o turno da tarde, me dirigi ao local que é conhecido em São Luís pelos seus problemas estruturais, pelas precárias condições de atendimento, superlotação, etc. Já sabendo disso, senti um certo receio do que encontraria. E a realidade não ficou longe do que eu já havia imaginado. Para chegar à sala em que ela se encontrava, tive que subir por alguns corredores. Logo, vi a movimentação de pessoas doentes em macas, acompanhantes em pé e outros sentados em cadeiras, algumas poucas enfermeiras administrando remédios, enfim, o "comum" cotidiano daquele hospital, o qual não deixou de causar estranheza e certo nervosismo em mim, afinal eu estava ali vendo o sofrimento de pessoas naquelas condições. No entanto, a entrevista não aconteceu, como esperado. Ao entrar na sala e aguardar por aproximadamente meia hora, depois de alguns telefonemas realizados pela secretária, fui informada que uma reunião a fez esquecer do compromisso firmado comigo. A pessoa que se encontrava lá me fez, então, a recomendação de entrar em contato com ela um dia antes do marcado, pois "ela tem muitos compromissos".

Lembro que por conta desse imprevisto, no mesmo dia a noite, a interlocutora voltou a entrar em contato comigo, pelo *whatsapp*, e começou a me contar o que achava que eu deveria saber sobre sua trajetória nos movimentos negros. Enviou-me várias fotos de uma de suas reuniões e começou a falar de sua atuação profissional também. Daí me convidou, inclusive, para uma formação na Casa da Mulher brasileira, a qual não pude ir. Senti também que isso era um pedido de desculpas pela dificuldade em encontrar um tempo para a entrevista. Depois de semanas, consegui novamente ir ao seu encontro. E esse segundo encontro também foi marcado por esperas. Como combinado, em uma manhã de terça-feira fui para o hospital e encontrei situação semelhante a que foi descrita anteriormente: pessoas doentes nos corredores a espera de atendimento, etc. Adentrei a sala, um espaço bem pequeno com três mesas, cadeiras, além de dois armários. Quatro pessoas estavam ali, entre elas a minha interlocutora. Depois das apresentações, ela pediu que eu sentasse e esperasse, pois naquele momento estava resolvendo uma pendência. E, assim, fiquei por aproximadamente três horas aguardando e ao mesmo tempo vendo toda a movimentação de "entra e sai" daquele espaço. Pedia-se relatório, preenchiam-se fichas, tiravam-se fotocópias, anotava-se, etc. Ouvi todos os comentários sobre o caso que estavam resolvendo e em vários momentos se dirigiam a mim querendo saber minha opinião ou simplesmente pedindo concordância para suas afirmações. Em meio a tudo isso, ouvíamos gritos e choros. Em determinada hora, tivemos que sair da sala, a pedido da secretaria, pois seria gravado o depoimento de uma mulher, a qual estava sendo atendida. Assim, ficamos, eu e outras duas funcionárias, aguardando no corredor. Percebi que os gritos que ouvira eram da sala ao lado, a sala de curativos. Após voltarmos para a sala, ainda tive que aguardar mais um pouco, pois só faltava "descer" em determinado setor para que minha interlocutora ficasse de fato disponível para conversar comigo. Fiquei sozinha com uma secretária, uma senhora de mais de 60 anos, aposentada, porém, recontratada. Ela me perguntou o que eu fazia, onde eu morava, etc. e passou a me contar sobre sua vida. Fiquei por mais de meia hora ouvindo aquela senhora e suas histórias sobre os filhos, seu namorado estrangeiro, sonhos e trabalho. Mas nada do que ouvi era o que de fato fui buscar ali.

Mesmo eu sugerindo que poderíamos remarcar, pois já começava o turno da tarde e eu não queria atrapalhar, ela insistia que eu esperasse. Quando a entrevista pôde acontecer, percebemos que não poderia ser ali naquela sala, pois fomos interrompidas várias vezes. Ela, sugeriu, então, que fôssemos para o corredor. Carregamos duas cadeiras e sentamos próximo

a uma das rampas, em um canto. Ali pessoas iam e vinham. Ali ficamos por 50 minutos conversando.

*

O quarto entrevistado, P. N., sugeriu que nos encontrássemos na UFMA. A entrevista aconteceu também por intermediação do meu orientador da tese. Pudemos conversar durante 1h55min, na sala do NEAB. Da mesma forma que a primeira entrevista, ele quis saber sobre mim e sobre a minha trajetória acadêmica, sobre meus temas de pesquisa, no intuito de conhecer de onde eu vinha. Boa parte da nossa conversa versou sobre sua atuação política e por várias vezes tive que direcionar para questões do meu roteiro sobre aspectos de sua vida pessoal. Ele me deu o seu livro de memórias sobre a cidade em que nasceu, além de materiais produzidos em seu trabalho com comunidades rurais.

*

Essas descrições, algumas longas, outras mais breves, ou até mesmo incipientes, evidenciam como a construção de dados é um trabalho que demanda negociação, paciência e aceitação. A entrada no campo, seja lá qual for o campo no sentido empírico (uma comunidade quilombola, uma comunidade indígena, uma escola, um ambiente de trabalho, ou mesmo uma situação de entrevista, etc.) exige que o pesquisador domine certos "códigos" ou mesmo tenha um capital social e cultural que legitime sua presença ali. Neste caso, eu precisei falar de mim e das minhas concepções para que pudesse assumir o lugar de escuta, além de ter tido um mediador, sobre o qual ouvi muitas vezes expressões de respeito. Por outro lado, essas situações permitiram que eu refletisse o tempo todo sobre a minha postura e o que eu diria, pois percebi que dizer quem eu era e o que pesquisava não bastava, era preciso mostrar se havia a afirmação identitária como negra. Esse questionamento sempre vinha de modo indireto. Em uma situação, surgiu ao final da entrevista, durante uma conversa informal quando disse que eu era também professora me perguntaram "*E você trabalha essas questões com seus alunos? Você como negra, o que você faz pela identidade negra?"*. Uma outra vez, me questionaram qual era a solução que eu havia apresentado no meu trabalho dissertativo sobre a questão educacional do negro, sugerindo que, se eu era negra, eu tinha esse compromisso também. Foram questões, como eu disse, que me fizeram refletir sobre o modo como essas pessoas me olhavam e também me causaram dúvidas sobre o que responder, pois, a meu ver, se algo não fosse respondido de acordo com a expectativa poderia causar algum tipo de tensão.

A escolha do local, o modo de vestir, o fato de carregar um livro, a ênfase em tratar mais de certos assuntos, a exatidão das datas, não são apenas "detalhes" sem importância. Reitero aquilo que Pollack (1989) afirma sobre o ato de rememorar e contar uma história de vida como uma forma de controle que é determinada por filtros que influenciam quais fatos devem ser narrados com maior detalhe ou quais não devem ser mencionados. Esse trabalho de memória irá aparecer em relação a outros aspectos presentes nas situações e experiências vividas pelos interlocutores, que serão apresentadas e analisadas ao longo do texto.

1.3 Do corpo do texto

Finalizada esta introdução, que corresponde ao capítulo 1, a composição da tese acompanha a seguinte divisão: No capítulo 2, apresento a discussão sobre *identidade* e *identidade* negra, tendo como norte a perspectiva teórica relacional. A construção da identidade do(a) negro(a) é pontuada a partir das narrativas que forjaram historicamente um lugar social para essa população, mas, também, a partir das falas dos próprios interlocutores que participam desta pesquisa, destacando suas percepções sobre o que é *ser negro(a)*.

No capítulo 3, lanço mão das trajetórias de vida, analisando as experiências que contribuíram para o *tornar-se negro(a).* Optei por apresentar as cinco trajetórias separadamente, identificando as origens sociais, as socializações primárias, as relações estabelecidas com pessoas da família e outras consideradas importantes, as experiências escolares, destacando o trabalho de memória que empreendem para (re)construir esse passado.

No capítulo 4, intitulado "Negros em "movimentos"" destaco as experiências e atuações vividas na militância. Apresento a história dos movimentos negros (nacional e local), situando as memórias militantes sobre a construção da identidade coletiva.

2. A CONSTRUÇÃO DO NEGRO(A) NO BRASIL: identidade e representação

> *"A identidade é essa realidade da qual todo mundo fala, mas sem poder dizer claramente o que ela significa e em que ela consiste. Tenho quase certeza absoluta que se perguntar para cada um e cada uma de vocês presentes neste auditório, para dizer o que entendem por identidade, teremos respostas e definições diferentes. Isto quer dizer que não dizemos todos a mesma coisa quando pronunciamos a palavra identidade negra. Por isso, a primeira coisa a fazer é definir identidade em termos gerais e a partir dessa definição geral, tentar deliberar o que é a identidade negra; em que ela consiste; quais são seus elementos constitutivos e para que serve no discurso dos que falam dela." (MUNANGA, 2012).*

A fala de Munanga[13], que abre este capítulo, sugere um caminho possível para compreender a construção da *identidade negra*. Seguindo esse alerta, este capítulo é uma tentativa de percorrer esse caminho: primeiramente, destacando o delineamento teórico de identidade dentro de uma perspectiva construtivista e relacional. Em segundo, refletindo sobre a construção dessa identidade, a partir dos estudos pós-coloniais, os quais me possibilitaram compreender as representações associadas a essa população. E, em terceiro, identificando as concepções a partir do ponto de vista dos "que falam dela".

2.1 Pensando sobre Identidade

Para refletir sobre o conceito de identidade começo fazendo uma analogia com o conceito de pessoa, esboçado por Marcel Mauss em um de seus textos clássicos: "Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de "eu"". Mauss (2003) apresenta uma genealogia da noção de pessoa, da noção de "eu" que, enquanto uma categoria do espírito humano, está assentada em uma ideia de entidade metafísica e moral, inata e natural. No entanto, ele mostra que, antes de tudo, trata-se de um conceito datado historicamente, isto é, elaborado ao longo dos séculos, a partir de processos sociais.

No referido estudo, o autor apresenta o percurso histórico do conceito de pessoa, apontando "a série das formas que esse conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas

[13] Texto presente na Revista da ABPN, V. 4, N. 8, jul./out. 2012, p. 06-14.

mentalidades". Dessa maneira, observa como se deu a caracterização da noção de "eu" em sociedades tais como os pueblos de zuni, o noroeste americano, os povos da Austrália. Em seguida, situa essa noção na Índia, na China e a partir da percepção dos estoicos. No passo seguinte, destaca a influência dos cristãos, como responsáveis por fazer "da pessoa moral uma entidade metafísica". E, por fim, ressalta o caráter psicológico que constituiu a noção de pessoa que temos hoje. Ele resume esse percurso nos termos: "de uma simples mascarada à máscara, de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo, deste a um ser de valor metafísico e moral, de uma consciência moral a um ser sagrado, deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação" (MAUSS, 2003, p. 397).

Com base nessa genealogia histórica, Mauss nos mostra como a noção de pessoa como unidade é uma ilusão, que está tão incrustada na atual cultura, ao ponto de parecer natural e dada. Mas, corresponde de fato a uma construção social. Portanto:

> Longe de ser a idéia primordial, inata, claramente inscrita, no mais profundo do nosso ser desde Adão, eis que ela continua, ainda em nossos dias, lentamente, a edificar-se, a esclarecer-se, a especificar-se, a identificar-se com o conhecimento de si, com a consciência psicológica" (MAUSS, 2003, p. 237).

Apontei essa breve digressão em relação à concepção de pessoa como uma forma de mostrar que, assim como a ideia de pessoa, a noção de identidade também é uma construção social e histórica, que tem assumido diferentes formas e usos, de modo a ser constantemente reiterada, a depender da perspectiva e contexto tomados em questão. Reitero as palavras de Guimarães (2008, p. 63) quando afirma que "qualquer conceito, [...] só faz sentido no contexto ou de uma teoria específica ou de um momento histórico específico". Assim não existem conceitos que são válidos o tempo todo, conceitos e categorias devem sempre ser pensados e refletidos a partir de determinados contextos.

Historicamente, a noção de identidade esteve associada a uma polissemia de compreensões: metafísicas, essencialistas, universais[14]. Também, não há um consenso sobre a

[14] Woodward (2008) distingue noções essencialistas e não essencialistas de identidade. De acordo com ela, a perspectiva essencialista se estabelece a partir da argumentação sobre um processo estático de identidade, trazendo à tona elementos cristalizados, originais, essenciais e autênticos, a serem compartilhados por todos os membros de um grupo identitário, a despeito de transformações dos termos de pertencimento. Segundo a autora, a perspectiva essencialista advém de duas vertentes: a biológica (estabelecida a partir de pressupostos "naturais", por exemplo as características biológicas do corpo que negariam a importância da experiência social) e a histórica ("verdade" estabelecida a partir de um passado único e compartilhado). Em contraste, a perspectiva não essencialista analisa o processo de identificação como um evento dinâmico, sujeito a transformações constantes, destacando a identidade como uma construção social mutável. A representação, através das práticas de

necessidade de seu uso para analisar ou mesmo nomear determinados fenômenos sociais. Brubaker & Cooper (2000), no artigo "Beyond Identity", apontam a carga ambígua e até mesmo paradoxal da noção de identidade. Para eles, o perigo está no uso indiscriminado do termo, que muitas vezes reifica as dimensões dos fenômenos que se propõe dar conta. Na visão dos autores, identidade é uma dessas noções (ao lado estão cidadania, raça, classe, tradição, etc.) que são marcadas por duas dimensões recíprocas que, por vezes, são utilizadas de forma indiscriminada: é tanto uma categoria de análise (categoria científica), quanto uma categoria da prática (usos nativos e práticos). Para desfazer o nó de sentidos acumulados em torno da noção, sugerem outros termos como mais apropriados para abranger a variedade de situações e dimensões dos fenômenos identitários: identificação; autocompreensão; comunalidade[15].

Hall (2008) afirma que identidade é um conceito problemático e questiona a continuidade e historicidade do mesmo. Para ele, é um conceito inviável, deve-se usá-lo sob "rasura", dado que no contexto atual não é mais possível pensar a fixidez de uma identidade. A dinâmica das sociedades modernas, que em seu desenvolvimento tornaram-nas cada vez mais complexas e afloraram novas problemáticas sociais, culturais e políticas, influenciou a existência de uma "crise de identidade", a qual é expressa por um amplo processo de descentramento do sujeito cartesiano, iluminista, localizado dentro de quadros de referência que o dotavam de uma identidade fixa, essencial e permanente. A partir dessa dinâmica, deu-se lugar a uma ideia de fragmentação, onde "o sujeito assume identidades distintas em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente" (p. 13). Em função disso, na visão dele o mais adequado seria pensar em termos de *identificação*, pois refere-se ao "processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção" (p. 106). Assim, ser homem, ser mulher, ser negro, etc. são formas de identificação.

No entanto, o próprio Hall (2008) argumenta que, ainda que deva ser usado sob cuidado, não podemos substituir a necessidade do conceito de identidade, uma vez que sem ele, certas questões-chaves não podem ser sequer pensadas. Nesse sentido, destaco o caso das minorias (mulheres, negros, etc.) que lutam por direitos historicamente negados, por reconhecimento e respeito de seus modos culturais de existência, para quem a identidade torna-se uma categoria-chave. Portanto, é um desafio tratar de categorias e conceitos que

---

significação e os sistemas simbólicos pelos quais os significados são produzidos, constantemente cria e recria posições sociais dos sujeitos.

[15] Ver: BRUBAKER, R.; COOPER, F. Beyond "identity". In: Theory and Society. V. 29. Nº. 01. 2000, p. 1-47.

dizem respeito a grupos excluídos, tal como a *identidade negra,* pois longe de serem conceitos fechados, carregam especificidades e intencionalidades individuais e coletivas, bem como, um conjunto de significados sociais de um passado histórico propostos pelo presente.

Denis-Constant Martin (1992) destaca a importância e necessidade de falar do sentimento de identidade como próprias de todos os períodos e épocas. Mas, sublinha que são nos momentos em que as certezas se desvanecem e em que a diversidade dos contatos conduz as pessoas a duvidar daquilo que elas são, que a identidade é posta em questão. Conforme, escreve:

> O caráter recente d(a) literatura (sobre identidade) sugere que é no mundo contemporâneo que primeiro se deve estudar o que os textos designam por identidade: o mundo após a descolonização e o desmoronamento dos blocos, o mundo em reviravolta pelo surgimento, na cena internacional, de tantos novos Estados. (MARTIN, 199, p. 18).

Portanto, considero que as questões sobre identidade ganharam visibilidade e expressão com as mudanças políticas e culturais observadas nos últimos tempos. Essas mudanças foram produzidas pelas transformações do chamado mundo moderno, que incluem a crise das metanarrativas, a emergência de novos sujeitos que passaram a formular e lutar por uma nova agenda política e o desenvolvimento de teorias sociais explicativas sobre a constituição dos grupos sociais e das diferenças entre eles, a exemplo das teorias pós-coloniais. Entender identidade a partir destas transformações é perceber as representações e as contradições históricas e atuais que estão permeando não apenas o conceito, mas as práticas sociais que se seguem a partir dele.

Sendo assim, o repensar das identidades desponta como uma das preocupações de nosso tempo. No campo da teoria social toda e qualquer identidade é construída relacionalmente. E como tal é preciso questionar, como afirma Castells (2008): Como se dá essa construção? A partir de quê? Por quem? E para quê isso acontece? Mais do que conduzir a uma definição concreta e delimitada, essas questões evocam relações, contextos, disputas, agentes e usos políticos.

Elias (1994) afirma que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos, para mostrar que a sociedade é formada por nós e por outros. Dessa maneira, precisamos falar das relações interdependentes e configurações específicas que as pessoas formam umas com as

outras. Com isso, desfaz-se a ideia de imanência do sujeito e de sua identidade. “Não existe “eu” sem “tu”, não há “ele” ou “ela” sem “nós”, “vós”, “eles” ou “elas”. Vê-se como é enganoso usar conceitos como “eu”, ou “ego”, independentemente das outras posições da rede relacional” (p. 139). Do mesmo modo, o sujeito *negro(a), a identidade negra* não se constitui como um fim em si mesmo, só existe em relação com outras identidades.

Na visão do autor, é preciso, portanto, olhar a trama de relações em que o ator social está inserido para poder compreendê-lo. A essa trama de relações ele denomina configurações, como um conceito para apreendermos as formações subjetivas em suas relações de interdependência, ao criticar concepções que apresentam as estruturas sociais como exteriores às ações sociais. Como configurações temos os seguintes exemplos: família, escola, cidades, camadas sociais ou Estados, trabalho, nação etc. Assim, toda identidade é produzida a partir de um contexto, isto é, através das interações em círculos sociais nos quais os indivíduos estão inseridos durante a trajetória da vida.

Ocorre que as configurações não são um todo coeso. Nelas estão presentes dinâmicas, conflitos, disputas e tensões entre indivíduos, sob diferentes formas de poder, entendendo este poder como um modelo de dominação não mais concebido como ação exercida do exterior e em uma só direção, mas como uma relação social e em termos de equilíbrio de poder onde ambas partes dessa relação podem exercê-lo (ELIAS, 1994).

Essas tensões ficam mais visíveis quando tratamos da produção de identificações e representações acerca do mundo social. Os textos de Bourdieu “A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a região” (2010) e “A força da representação” (2008) trazem considerações importantes.

Começo citando a frase de Bourdieu (2008) que diz “ninguém sustentaria hoje a existência de critérios de fundar classificações “naturais” em regiões “naturais” separadas por fronteiras “naturais” (p. 109). Isto significa que as classificações regionais, identitárias, étnicas, etc., mesmo que se apoiem em traços tidos como naturais, nada possuem de naturais. São, de fato, resultados de um tipo particular das lutas das classificações, isto é, “lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por meio, de fazer e de desfazer os grupos” (BOURDIEU, 2010, p. 113). Desse modo, o poder de enunciar e nomear uma identidade, uma representação, como legítima, que tanto pode ser uma bandeira, como um estigma, a imposição de um nome, de uma “essência social”, representa, ao mesmo tempo, um direito de

"fazer ver a alguém o que ele é e, ao mesmo tempo, lhe fazer ver que ele tem de se comportar em função de tal identidade" (p. 100).

Neste sentido, qualquer ordem do discurso que procure explicar, buscar identidades e suas especificidades, incidirá no "poder simbólico" ou no "campo de lutas simbólicas", que corresponde ao poder de fazer coisas com palavras ou imagens, o poder de fazer ver, de fazer crer e de fazer agir; de confirmar ou transformar uma visão de mundo. Trata-se de um poder muito específico:

> [...] poder quase mágico que permite obter o equivalente que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. [...] O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (BOURDIEU, 2010, p. 14-15).

Essa maneira de pensar coloca em destaque que a identidade pertence a uma economia do simbólico que é irredutível à economia em sentido restrito de classe. As lutas simbólicas têm fundamentos e efeitos reais, tal como a apropriação das vantagens simbólicas associadas à posse de uma identidade legítima, susceptível de ser pública e oficialmente afirmada e reconhecida, em detrimento da marginalização de outras formas de ser e identificar-se no mundo social. A partir dessa reflexão, podemos situar que a hierarquização de identidades tem como principal efeito primar pela hegemonia de uma determinada representação sobre as demais, assim produzindo, como consequência, a exclusão de diversas singularidades.

Assim, a classificação negro(a) nada tem de natural, ela evoca um modo de ser e estar no mundo, fruto de relações interdependentes marcadas por disputas no meio social, uma construção simbólica que envolve agentes que buscam impor a "verdade" dessa classificação. Ela depende das relações de poder que estruturam o espaço social, uma vez que depende da posição dos agentes no espaço social e, também, do seu habitus, como sistemas de percepção e apreciação.

A posição ocupada no espaço social, na estrutura de distribuição de diferentes tipos de capital[16], comanda as representações desse espaço e as tomadas de posição nas lutas para conservá-lo ou transformá-lo. Quanto mais capital o agente possuir, mais poder de ação terá. E quem exerce o poder estabelece os princípios de visão e di-visão do mundo social. Desse modo, a localização do sujeito no espaço social é de suma importância para poder identificar e analisar as representações do real, pois "[...] a representação que os indivíduos e os grupos exibem inevitavelmente através de suas práticas e propriedades faz parte integrante de sua realidade social" (BOURDIEU, 2007, p. 447).

Bourdieu (2010, p. 118) também enfatiza o papel das representações e classificações no processo de produção política do grupo, isto é, enquanto fronteiras que delimitam quem está dentro e quem está fora, dado que "o mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto". As lutas simbólicas colocam em disputa a reapropriação sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade. Os agentes empenham interesses poderosos nessas lutas, na medida em que o que está em jogo é o valor da pessoa enquanto reduzida socialmente. Conforme, explicita Bourdieu (2010, p. 124):

> [...] as lutas propriamente simbólicas em que os agentes estão envolvidos quer individualmente e em estado de dispersão, quer colectivamente e em estado de organização, e em que está em jogo a conservação ou a transformação das relações de forças simbólicas e das vantagens correlativas, tanto económicas como simbólicas; ou, se se prefere, a conservação ou a transformação das leis de formação dos preços materiais ou simbólicos ligados às manifestações simbólicas (objectivas ou intencionais) da identidade social.

A identidade é uma "invenção", enquanto um pertencimento, um lugar de fala. E, é também uma luta para manter esse lugar, ocupado e definido, aceito, respeitado e defendido pelo agente social. O termo "invenção" possui o mesmo sentido utilizado por Anjos (2002), quando estuda a identidade nacional mestiça em Cabo Verde, "menos para enfatizar qualquer caráter artificial da identidade, ao contrário, toda identidade é uma bandeira carregada por agentes que tendem a excluir outras possibilidades de definição" (p. 09). Ele afirma que à "invenção" das identidades, junta-se a necessidade de se investigar os processos de importação e o uso emblemático de modelos, categorias e esquemas de classificação,

[16] Para Bourdieu, é possível distinguir quatro tipos de capital que permitem estruturar o espaço social: o *capital econômico*, que é constituído pelo conjunto de fatores de produção e bens econômicos; o *capital cultural*, composto pelo conjunto de qualificações intelectuais e conhecimentos transmitidos e/ou adquiridos; o *capital social*, que corresponde ao conjunto de relações sociais de que dispõe o indivíduo ou grupo; e o *capital simbólico*, que afirma respeito ao conjunto de rituais ligados à honra, ao prestígio e ao reconhecimento.

ressignificações de categorias que funcionam como importantes instrumentos de lutas. E acrescento, ainda, o *essencialismo estratégico*, isto é, como os grupos elencam elementos culturais para fins de resistência ou conquista de espaços, podendo "ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos" (CUNHA, 1976, p. 15).

Castells (2008) afirma que a construção da identidade faz com que agentes emprestem da história, da biologia e da geografia, instituições produtivas e reprodutivas, etc. matérias-primas para reorganizar o seu sentido simbólico do que querem afirmar. O que resumo como um trabalho que envolve tanto a "memória", quanto a "tradição".

Através desse horizonte de reflexão, é possível, portanto, pensar na diferenciação de *negros(a)* no espaço social como resultado de processos não lineares de produção, reconhecimento e estabelecimento da diferença étnico-racial ocorridos historicamente, que colocaram negros e não-negros em relações desiguais no que se refere ao acesso a bens materiais e simbólicos. Tal diferenciação pode ser identificada como resultante de uma configuração interdependente que coloca estabelecidos x outsiders em situações de poder distintas (ELIAS, 2000). A partir de seu estudo sobre uma comunidade chamada de Winston Parva (2000) ele afirma como os primeiros moradores (estabelecidos) monopolizam oportunidades e formas de socialização, de modo a marginalizar e estigmatizar os moradores recentes (outsiders), tidos como inferiores. Logo na introdução de seu livro, resume bem esta divisão entre grupos:

> [...] um grupo estabelecido desde longa data e um grupo mais novo de residentes, cujos moradores eram tratados pelo primeiro como outsiders. O grupo estabelecido cerrava as fileiras contra eles e os estigmatizava, de maneira geral, como pessoas de menor valor humano. Considerava-se que lhe faltava a virtude humana superior – o carisma grupal distintivo – que o grupo dominante atribuía a si mesmo [...]. Esses próprios recém-chegados, depois de algum tempo, pareciam aceitar, com uma espécie de resignação e perplexidade, a idéia de pertencerem a um grupo de menor virtude e respeitabilidade, o que só se justificava, em termos de sua conduta efetiva, no caso de uma pequena minoria (ELIAS, 2000, p. 19).

ELIAS (2000, p. 19-20) menciona que a configuração do tipo estabelecido-outsider é entendida como um padrão que pode ser útil para entender outros quadros sociais.

> Quer se trate de quadros sociais, como os senhores feudais em relação aos vilões, os "brancos" em relação aos "negros", os gentios em relação aos judeus, os protestantes em relação aos católicos e vice-versa, os homens em relação às mulheres

> (antigamente), os Estados nacionais grandes e poderosos em relação a seus homólogos pequenos e relativamente impotentes, quer, como no caso de Winston Parva, de uma povoação da classe trabalhadora, estabelecida desde longa data, em relação aos membros de uma nova povoação de trabalhadores em sua vizinhança, os grupos mais poderosos, na totalidade desses casos, vêem-se como pessoas "melhores", dotadas de uma espécie de carisma grupal, de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros.

Desse modo, este tipo de configuração, levanta questionamentos importantes para a análise dos processos identitários, que Elias resume como: de que modo os membros de um grupo mantêm a crença em que são mais poderosos e humanos melhores do que os outros? Que meios utilizam para impor a crença? De acordo com Nathalie Heinich (2001), estudiosa das obras de Elias, ele se recusa a buscar no grupo dominante qualidades objetiváveis e estáticas que o coloquem nessa posição. A antiguidade é tida como fator por excelência da discriminação, na teoria do autor, mas ela não pode prejulgar em nada a qualidade dos agentes e, enquanto uma propriedade, só existe em relação. Elias chama atenção para a sociodinâmica da estigmatização, que se manifesta por comportamentos, elaborações fantasiosas, imagens do próprio grupo, dos seus ancestrais, do ideal coletivo. Segundo ele:

> As condições em que um grupo consegue lançar um estigma sobre outro — a sociodinâmica da estigmatização — merecem certa atenção, nesse contexto. Deparava-se com esse problema tão logo se falava com os moradores das partes mais antigas de Winston Parva. Todos eles concordavam em que as pessoas "de lá", da parte mais nova, eram de uma espécie inferior. Era impossível não notar que a tendência de um grupo a estigmatizar outro, que desempenha um papel tão importante nas relações entre grupos diferentes no mundo inteiro, podia ser encontrada até mesmo ali, naquela pequena comunidade — na relação entre dois grupos que, em termos de nacionalidade e classe, mal chegavam a se diferenciar —, e, uma vez que ali se podia observá-la como que num microcosmo social, ela parecia mais manejável. Era fácil perceber, nesse contexto, que a possibilidade de um grupo afixar em outro um rótulo de inferioridade humana e fazê-lo prevalecer era função de uma figuração específica que os dois grupos formavam entre si. Em outras palavras, na pesquisa fazia-se necessária uma abordagem figuracional (ELIAS, 2000, p. 23).

Embora a formação de hierarquia e desigualdade entre superiores e inferiores não seja decorrente de uma relação de violência e de características objetiváveis, ela não é, por isso, menos profundamente interiorizada, inclusive por aqueles que são vítimas desta mesma desigualdade.

A estigmatização, em outros termos, corresponde a um processo de rotulação dos grupos, como eles se contróem, sedimentam e solidificam padrões de referência entre

identidades: “os iguais”, “os de dentro” em detrimento dos “outros”, “os de lá”. Ou como afirma Silva (2008) está permeada na concepção de normalidade, onde quem se enquadra no padrão detém o poder de fazer parte do mundo e comandá-lo. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica, como parâmetro, em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas.

A definição de uma identidade passa, portanto, pela construção de referências imaginárias, que permitem diferenciar-se de um outro grupo percebido ou constituído como inferior. A autoimagem e a autoestima de um indivíduo estão ligadas ao que os outros membros do grupo pensam dele. Tanto o crédito, quanto o descrédito coletivo têm alicerces profundos na estrutura de personalidade e, portanto, na identidade pessoal. A experiência que o indivíduo tem de si e das outras pessoas ajuda a modelar a identidade individual.

> A estigmatização, como um aspecto da relação entre estabelecidos e outsiders, associa-se, muitas vezes, a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Ela reflete e, ao mesmo tempo, justifica a aversão — o preconceito — que seus membros sentem perante os que compõem o grupo outsider. [...] O estigma social que seus membros atribuem ao grupo dos outsiders transforma-se, em sua imaginação, num estigma material — é coisificado. Surge como uma coisa objetiva, implantada nos outsiders pela natureza ou pelos deuses. Dessa maneira, o grupo estigmatizador é eximido de qualquer responsabilidade: não fomos nós, implica essa fantasia, que estigmatizamos essas pessoas e sim as forças que criaram o mundo — elas é que colocaram um sinal nelas, para marcá-las como inferiores ou ruins. (ELIAS, 2000, p. 35).

Ou seja, na imaginação dos estabelecidos, o estigma é reificado, transforma-se em algo material. A partir daí, argumenta-se que ele é fruto da natureza. Esse caráter reificador da estigmatização é identificado numa vasta gama de configurações de estabelecidos-outsiders. Como exemplo, cita os estigmas relacionados à cor ou a outras características étnicas de minorias, como a população negra, onde o sinal físico passa a ser o símbolo tangível da inferioridade do valor humano da minoria. “A referência à cor diferente da pele e a outras características inatas ou biológicas dos grupos que são ou foram tratados como inferiores por grupos estabelecidos tem a mesma função objetificadora” (ELIAS, 2000, p. 35).

O trabalho sobre “Mozart: sociologia de um gênio” (1995) também é ilustrativo da reflexão sobre a estigmatização de um indivíduo duplamente isolado em seu meio profissional, por sua origem burguesa no interior de uma sociedade de corte, e por sua genialidade fora do comum. Neste caso, não se tratava de estudar os mecanismos de formação

de uma situação marginal, mas sim seu efeito sobre o indivíduo, sobre a maneira como ele gera esta situação e como ele é afetado por ela.

> Ele se encontrava socialmente em uma relação de dependência e de inferioridade aos aristocratas da corte, aos quais ele se sentia igual ou superior, devido à consciência de seu próprio talento; em suma, era um gênio, um ser dotado de um poder criador excepcional, nascido em uma sociedade que não conhecia ainda a noção romântica de gênio, e cujas normas sociais não atribuíam ainda um lugar legítimo, em seu interior, ao artista genial que possuía uma forte individualidade (ELIAS, 1995, p. 34).

Sendo assim, a análise de Elias (1995) mostra que a experiência de ambivalência, que culminou com o desespero e agonia que Mozart vivenciou, estava vinculada a um conflito que também era social, fruto de uma mudança do contexto (da sociedade "da corte" para a sociedade "burguesa") que se refletiu no campo artístico (da arte do artesão para a arte do artista). Mozart, também era um outsider e mesmo lutando contra as "coerções inevitáveis" da aristocracia e reagindo de uma forma específica às estruturas que orientavam a lógica do que era considerado arte na época, não consegue expressar a sua genialidade, pois essa condição ainda não estava plenamente consolidada, sendo configurada somente em uma geração posterior. A experiência do artista ilustra como as estruturas (configurações) constroem cotidianamente os indivíduos e como, no entanto, os indivíduos também são capazes de transformar, cotidianamente, as configurações.

O processo de estigmatização da *identidade negra* na sociedade brasileira é resultado de diferenciais de poder entre brancos e negros. Ambos estão em relação nessa produção. É preciso deixar bem claro que o estigma não vem do nada e que apresenta razões reveladoras da interdependência entre os diversos grupos sociais. As manifestações culturais e o reconhecimento de que elas podem transmitir uma autoimagem da comunidade para toda a cidade contribui para fazer erodir as disposições sociais hegemônicas em contrário, que negam, silenciam e tentam tornar invisíveis toda uma região da cidade.

Posto isso, esses pressupostos são referências para a compreensão da formação das *identidades negras*, através do olhar que direciona a investigação para o lugar social que os indivíduos ocupam, para as configurações sociais de interdependências nas quais estão imersos. As pessoas modelam suas ideias a partir de todas as suas experiências e, essencialmente, das experiências que tiveram no interior do próprio grupo. Por outro lado, trata-se também de encarar os agentes sociais através de seu potencial de atuação frente às

estruturas, dando atenção às relações que estabelecem com as normas e representações que organizam os grupos sociais, considerando as relações de poder, o papel do imaginário e o processo de internalização e constrangimento das pulsões e emoções de cada um (ELIAS, 1994).

Reitero que *ser negro(a)* é uma classificação social que não se restringe às características diacríticas e marcadores objetificados que delimitam essa identidade. É traduzida por um modo de ser e perceber o mundo social, uma forma de conhecimento acionada pelos agentes sobre a suas realidades sociais, assim como uma tomada de posição em um espaço de lutas, onde classificações são impostas, negociadas e ressignificadas.

Por fim, gostaria de refletir sobre um ponto que considero importante, tendo em vista o papel do cientista no que tange às lutas de classificação, das quais a construção da identidade constitui-se como um exemplo. "Ele está fadado a aparecer como *crítico* ou *cúmplice*, conforme a relação cúmplice ou crítica que o próprio leitor mantém com a realidade descrita" (BOURDIEU, 2008, p. 113).

Assim, penso no meu próprio papel diante da "arbitragem objetivista" e do "engajamento subjetivista". Como alerta Bourdieu (2008), de fato não é preciso escolher entre um e outro. O autor coloca como alternativa:

> Tomar como objeto o que é instituído (sem esquecer que se trata apenas da resultante da luta por fazer existir ou "inexistir" o que existe num dado momento do tempo) e as representações, como enunciados performativos que pretendem fazer acontecer o que eles enunciam (BOURDIEU, 2008, p. 112).

Não nego que a minha própria trajetória é levada em consideração no desenvolvimento deste trabalho, assim como a empatia com as experiências expressa nas histórias de vida que me levam, como disse na introdução, a tornar presentes as ausências a que nós, negros(as), somos submetidos cotidianamente. No entanto, meu propósito maior é objetivar tal realidade no sentido de registrar o próprio jogo no qual se disputa o poder de construir fronteiras e diferenciações, sem com isso estar prejulgando a maior relevância ou reforçamento da "verdade" de alguma das versões expressas, mas contribuir para compreensão da complexidade do fenômeno e para o enriquecimento do debate acadêmico.

2.2 A identidade do "outro": representações sobre o(a) negro(a) no Brasil

Tomo como norte para a reflexão desta seção os estudos pós-coloniais, que se caracterizam por trazer novos modos de olhar para as minorias, não mais as identificando a partir do olhar de opressão e vitimização, mas apontando as nuances que configuram esse olhar. É possível definir tais teorias pós-coloniais como um conjunto de correntes teóricas e analíticas, presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. A demarcação Norte e Sul não se coloca em um sentido estritamente geográfico; mas, nesse caso, o Sul é visto como sinônimo do sofrimento dos colonizados a partir das relações coloniais. Um dos pressupostos colocados por essas teorias é que o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou seu fim enquanto relação de dominação (SANTOS, 2008, p. 28).

Desse modo, os seus expoentes ao usarem o termo *pós,* questionam até que ponto vivemos o fim do colonialismo, uma vez que ainda se observa a permanência da colonialidade do poder e do saber (MIGNOLO, 2005) no seio das sociedades que passaram por esse processo. Tais teorias, portanto, constituem-se como uma leitura crítica à propagação do projeto colonizador da modernidade que, em suas dimensões, elencou a Europa como centro e parâmetro da história mundial, subjugando outras culturas e seus conhecimentos a uma posição de periferia. Como afirma Hall (2003, p. 56):

> [...] o "pós-colonial" não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. Ao contrário, o "pós-colonial" marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra. [...] No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e reencenadas como lutas entre forças sociais [...] no interior da sociedade descolonizada, ou entre ela e o sistema global como um todo.

É importante ressaltar que as obras escritas por Fanon, tais como "Os condenados da terra" (1979) e "Pele negra, máscaras brancas" (1963) foram influências para as elaborações desses críticos pós-coloniais, dando as bases para o entendimento da relação colonizador/colonizado e suas implicações, bem como analisando de maneira contundente a experiência colonial na psicologia da pessoa negra.

Como contextualização, a crítica pós-colonial é resultante de um movimento mais amplo de questionamentos, ocorridos no seio de sociedade multiculturais, em relação aos efeitos históricos, políticos e culturais da visão homogênea e universalista da ideia moderna de nação enquanto "comunidade imaginada". Ao defender o ideal de homogeneidade, as nações modernas promoveram historicamente formas autoritárias e racistas de governo que baniram e silenciaram culturas e seus conhecimentos. Segundo BHABHA (2003) ficou fora dessa representação a violência advinda do estatuto colonial e seu caráter civilizatório. Por outro lado, tem-se a atuação dos novos movimentos sociais (negros, indígenas, feministas, indígenas, homossexuais, entre outros) na década de 1960, que passam a apresentar demandas em torno da afirmação e reconhecimento das singularidades racial, étnica, de gênero etc. e da reinvindicação de direitos sociais e políticos historicamente negados.

Destaco o pensamento da autora indiana Spivak (2010), que na obra "Pode o subalterno falar?", reflete sobre a violência epistêmica, cuja tática correspondeu a neutralização do outro subalterno, colonizado, tornando-o invisível, expropriando-o de qualquer possibilidade de representação, silenciando-o. O sujeito subalterno, na definição da autora, é aquele pertencente "às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante" (p.12). Para ela, não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar "contra" a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido.

Em outro texto intitulado "Quem reivindica a alteridade", Spivak preocupa-se em questionar como ocorre a construção das narrativas históricas para evidenciar, através de sua própria história, como essas estas são negociadas. De acordo com ela, como essas histórias emergem e qual delas será legitimada são questões que têm implicações políticas em todos os níveis possíveis. Como exemplo, ela cita:

> As palavras-chaves envolvidas na descolonização da Índia oferecem quatro grandes códigos legitimadores consolidados pela burguesia nacional por meio da cultura do imperialismo, nacionalismo, internacionalismo, secularismo, culturalismo. Se o sujeito privilegiado promovido por esses códigos foi mascarado como o sujeito de uma história alternativa, devemos refletir sobre como ele está escrito, em vez de simplesmente ler sua máscara como uma verdade histórica" (SPIVAK, 1994, p. 188).

Guiada por este horizonte de discussão, entendo que pensar o *tornar-se negro* é compreendê-lo como construído pela articulação de vários sentidos, imagens, discursos, que

estão em relação, em um jogo de poder, que expressam posições diferentes na "oscilante e múltipla forma do ser" (SPIVAK, 1994, p. 188). Acredito, assim, que não é possível explicar como se constituem as *identidades negras* – uma forma de ser e estar no mundo – sem que pensemos na sociedade e nos discursos que historicamente as fundamentou e criou, pois, como afirma Santos (2008) é por meio das representações sociais e dos significados produzidos socialmente, que damos sentido às nossas experiências e àquilo que somos; dessa forma, os significados perpetuados na sociedade atravessam e interferem na construção de nossas (múltiplas) identificações. Representações de todos os grupos sociais circulam no meio social produzindo sentidos e consequências. No entanto, algumas representações ganham maior visibilidade e passam a ser consideradas como expressão da realidade social.

Na sociedade brasileira, as representações da *identidade negra* foram construídas através de uma ótica eurocêntrica, que institui sentidos de "normalidade", estabelecendo como norma padrão o homem, branco, heterossexual, cristão. Munanga (2012) se refere ao modo como o mundo ocidental engendrou um olhar sobre "negros" a partir do fenótipo, ocasionando a homogeneização de um grupo culturalmente diferente. A identidade negra, ou negritude, tal como se refere, vai além desse fenótipo, o que os*(as) negros(as)* possuem em comum é estarem em uma posição social fruto da violência cultural, social e epistêmica do sistema colonial moderno.

> Alguém, alguma pessoa, entre os presentes já leu algo, um texto, um livro, um artigo sobre a identidade branca, sobre a identidade amarela? Falar da identidade negra significa que esta identidade passa, em seu processo de construção, pela cor da pele. O que significaria que essa identidade tem a ver com a tomada de consciência da diferença biológica entre "Brancos" e "Negros", "Amarelos" e "Negros" enquanto grupos. É importante frisar que a negritude embora tenha sua origem na cor da pele negra, não é essencialmente de ordem biológica. De outro modo, a identidade negra não nasce do simples fato de tomar consciência da diferença de pigmentação entre brancos e negros ou negros e amarelos. A negritude ou a identidade negra se refere à história comum que o olhar do mundo ocidental "branco" reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos portadores da pele negra, que aliás, são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é, como parece indicar o termo negritude, a cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mais do que isso, ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas (MUNANGA, 2012, p. 12).

A afirmação de Munanga nos leva em direção à compreensão do modo como as sociedades engendram identificações e constroem modos de "falar a verdade" sobre os seus

sujeitos, que podem ser reconhecíveis, ou não, por estes. Neste ponto, recorro a uma breve digressão de como foram concebidas as representações sobre o que é negro(a) historicamente.

O caminho para a representação da identidade do negro(a) como "outro", como *outsider* começa em torno da prática da escravidão moderna. É importante salientar que a escravidão era uma forma de desigualdade que já vinha existindo desde a Antiguidade, mas de modo geral apresentava outras singularidades, na maioria dos casos surgia de guerras, onde capturava-se um homem livre que fora vencido. Na África sempre existira escravidão também, porém na realidade pré-colonial tinha-se uma escravidão de importância periférica, e que além disto assumia conotações diversas. A contribuição da Europa em relação a esta prática antiga foi introduzi-la, a partir do século XVI, em um comércio transoceânico de âmbito mundial e, transformá-la, em peça chave dos sistemas econômicos coloniais nos vários países da América colonizada (BARROS, 2009).

Assim, a introdução do sistema escravista no nosso país ocorreu com o processo de colonização, pelas mesmas razões que a iniciaram nas demais colônias, que é a de proporcionar a apropriação e acumulação do capital (VIOTTI DA COSTA, 1999). Caracterizou-se pela apropriação do esforço humano para objetivos mercantis determinados. A condição de escravo era tida como oposta à figura do homem no imaginário social, a do europeu, tanto em sua fisionomia quanto em seus hábitos.

A prática escravista de exploração da mão-de-obra africana foi sustentada por um discurso oficial, um conjunto de teorias sobre a "diferença negra". Bhabha (2003) fala de um *discurso colonial* como característico desse contexto histórico que marca o domínio de algumas nações sobre outras, no século XV e consolidado no século XIX. De acordo com o autor, o discurso colonial é uma prática de representação que produziu tanto o colonizado quanto o colonizador, a partir de justificativas que legitimaram práticas e concepções que, por um lado, atribuíram ao colonizador o status de civilizado e, por outro, "domesticou" o colonizado definindo-o como uma população de tipos degenerados que possuíam no primado racial sua marca emblemática. Essa ideia de diferença era percebida e legitimada como algo visível e natural.

Barros (2009, p. 74) destaca que os discursos científicos modernos sobre a diferença constituíram-se como reforços aos mitos de origem religiosa que, anteriormente, já favoreciam as práticas de violência escravista. Como exemplo, "na própria Bíblia seriam encontradas as sanções para uma escravização que não raro procurava difundir a ideia de que

os africanos, como filhos de Cam, haviam sido condenados a este destino". Dessa maneira, a classificação racial proposta pelo naturalista Lineu – americana, asiática, africana e europeia – continua essa tendência a unir valores morais a aspectos físicos, tais como, a negligência, submissão e preguiça para os negros africanos e engenhosidade e civilidade para os brancos europeus.

Quijano (2000) sublinha o impacto da ideia de raça, como resultado da dominação colonial moderna, na formação de identidades. O racismo, diz ele, não é a única manifestação da colonialidade do poder, mas, com certeza, nas relações sociais cotidianas, é a mais perceptível e onipresente, justificando-se ser o principal campo de conflito. A classificação social baseada em raças, como princípio organizador das relações de poder no mundo moderno contribuiu para o surgimento de identidades que até então não existiam. A codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados se deu a partir da noção de raça, a qual inferia uma suposta distinção estruturada na biologia, que situava uns em posição natural de inferioridade em relação a outros "civilizados". Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, a população da América foi classificada a partir desse novo padrão de poder. Conforme, descreve:

> A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 117).

A lógica do padrão de classificação racial atendia aos ideais da sociedade moderna, em termos de estados-nação e seus ideais de universalidade e homogeneidade. Instituições médicas, burocráticas e jurídicas fizeram funcionar os discursos sobre as raças, de modo a segregar, eliminar e normalizar a sociedade. Segundo Bauman (1998), o modo de lidar com o "problema" da diferença nos territórios nacionais pode ser lido de duas formas: uma antropofágica, outra antropoêmica. A estratégia antropofágica consistia na aniquilação dos estranhos que eram "devorados" e depois transformados num tecido indistinguível do que

já havia. Essa é a estratégia da assimilação. Nessa perspectiva, o objetivo é "tornar a diferença semelhante, abafar as distinções culturais ou linguísticas; proibir todas as tradições e lealdades, exceto as destinadas a alimentar a conformidade com a nova ordem e que tudo abarca" (p. 28-29). Por sua vez, a estratégia antropoêmica consistia na exclusão sistemática do estranho e no seu confinamento em guetos ou isolá-los de qualquer comunicação com os de dentro. O objetivo era "vomitá-los", bani-los dos limites do mundo ordeiro administrado ou administrável. Nessa estratégia, se nenhuma das alternativas, a do banimento ou da exclusão, surtissem o efeito de pureza desejada, o passo seguinte seria a destruição física desse estranho.

SKIDMORE (2012) nos apresenta uma síntese das teorias racistas a partir de três escolas. Uma delas, a *escola etnológico-biológico*, que sustentou a existência de raças humanas através de mutações diferentes das espécies. Os comportamentos humanos passam a ser entendidos como resultados imediatos de leis biológicas e naturais. Esse viés foi encorajado principalmente pela técnica de medição de crânios. Outra, *a escola histórica*, onde seus expoentes propunham uma releitura na história dos povos, afirmando que a raça era o fator determinante da história da sociedade. Por último, a escola do *darwinismo social*, a qual se baseava nos princípios da evolução da espécie e da seleção natural e na existência de uma raça "pura", que eliminaria as raças em evolução.

No contexto da pós-abolição o negro tornara-se um "problema" no Brasil. Subsistiram diferenças sociais que afetariam os antigos libertos, desassistidos pela ausência de um planejamento social que efetivamente os integrasse à sociedade republicana. Dava-se início a construção culturalista do negro brasileiro, isto é, "um sistema que, embora não mais previsse para os ex-escravos a incidência das antigas diferenciações jurídicas, nem por isto lhe seria menos cruel" (BARROS, 2009, p. 200). A diferença negra passaria a ter novos significados, inclusive para os indivíduos a ela relacionados.

A mistura entre as raças gerou o "mestiço" e a imagem de uma nação predominante negra ou mestiça assombrava as elites da época, por ser contrastante com o modelo de civilidade capitalista moderno. Gobineau e Louis Agassiz (1807-1873) foram alguns dos intelectuais que descreveram essa condição "degradante" do Brasil, como uma improvável nação. Para eles, o país havia produzido elementos incapazes para acompanhar o desenvolvimento da humanidade. Portanto, dotar o Brasil do status de nação moderna a partir desse modelo constituiu-se um desafio para "*intelligentsia brasileira*", após a independência do país, em 1822.

Munanga (2008) em "Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional *versus* identidade negra" destaca os diferentes enfoques do discurso nacional forjado no Brasil por intelectuais, tais como, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista de Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, entre outros. Todos, com raras exceções, estavam profundamente influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX e início do século XX, acreditando na inferioridade das raças não-brancas, principalmente da negra, e na degenerescência do mestiço.

Nesse contexto, uma versão particular da eugenia será construída no Brasil. Retoma-se a ideia de branqueamento, que foi simbolicamente instituída em 1911, quando o governo brasileiro, por ocasião do Congresso Universal das Raças, realizado em Londres, enviou o cientista Batista de Lacerda (1846-1915). Lacerda lançou, nesse evento científico, a tese de que a miscigenação poderia ser considerada positiva na medida em que, através dela, se poderia branquear a população brasileira. Sustenta essa tese baseado na ideia de que sendo o sangue do branco superior ao do negro, a partir de algumas gerações de miscigenação induzida, seria possível resolver o problema do negro no Brasil. Em cem anos, calculava-se que não existiriam mais negros no país.

Os efeitos desse discurso foram as políticas de imigração, creditadas como necessárias para "diluir" a presença da população negra na composição da população brasileira, o que indica que esses discursos não ficaram só no plano simbólico, tiveram consequências no que diz respeito às práticas sociais. À estratégia de imigração soma-se a tese de que a miscigenação seria positiva, dado que através dela se poderia branquear a população brasileira em inimagináveis cem anos (SCHWARCZ, 1993).

A partir de 1930, o discurso do branqueamento assume um outro viés. A nação passa a ser "imaginada" a partir da ideia de democracia racial, como uma construção cultural que reivindica que no Brasil tais relações sociais são amenas e não conflituosas. Passa a ser veiculada a noção de igualdade entre brancos e negros. Influenciado pelas teses culturalistas de Franz Boas, o antropólogo Gilberto Freyre, através de sua obra "Casa Grande & Senzala" se tornará a referência interpretativa desse Brasil.

Segundo Viotti da Costa (1999) o cenário fantasioso descrito em "Casa-Grande & Senzala" foi difundido não só entre as elites brancas, mas também entre os próprios negros. E esta difusão teve apoio de um sistema de clientela e patronagem, firmado desde o período

colonial, marcado pelo monopólio dos meios de produção pela minoria branca (fazendeiros, comerciantes, burocratas) e as limitadas oportunidades de participação econômica, política e social das massas que criaram as bases desse sistema.

> O fato de que alguns negros tinham aparentemente se livrado de seu "estigma" e ingressado na comunidade branca induzia os negros e brancos a verem a privação em que vivia a maioria dos negros como uma consequência mais de diferenças de classes do que de diferenças raciais, ou mais da inferioridade dos negros do que da discriminação por parte dos brancos. De outro modo, os negros e os brancos das classes mais inferiores, igualmente dependentes do paternalismo da elite branca, podiam viver na ilusão de solidariedade criada pela pobreza compartilhada, pelo desamparo comum e pela dependência em relação à elite branca (VIOTTI, 1999, p. 380).

Nessa interpretação, a ascensão do negro era condicionada pelas circunstâncias impostas pelos brancos e pela incorporação da ideia dominante de inexistência de problema racial brasileiro, substituído por uma questão de classe social. Além disso, essa era a forma de promover a reposta ao grande "dilema" da integração do negro à sociedade de classes, desde que assegurados os limites, desde que os elementos subalternos assimilassem o mito da democracia racial com a falsa impressão de fazerem parte do "mundo" dos brancos.

Em relação aos conteúdos presentes na ideia de democracia racial, Nascimento (2003) afirma que, como construção ideológica, aponta para a existência de uma relação concreta na dinâmica da nossa sociedade, na qual negros e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência no jogo de paridade social das respectivas origens raciais ou étnicas. A mestiçagem, antes mácula da sociedade, agora passa a ser louvada e reverenciada de modo positivo, alegando-se a contribuição de cada raça para a constituição do Brasil moderno. Para reforçar essa ideia, SCHWARCZ (2012) destaca o "abrasileiramento" dos elementos associados à cultura negra, tais como a feijoada, a capoeira, o samba, os quais se tornaram representações simbólicas da mestiçagem, em praticamente todos os discursos políticos oficiais, nos romances, poemas, obras de arte, enfim, em todas as expressões artísticas irradiava-se o "mito da democracia racial" como modelo para outras nações.

É preciso salientar que a construção dessas narrativas que inferiorizam o lugar social do negro(a) no Brasil não ocorreram sem resistências e questionamentos. Apesar da poderosa construção ideológica investida na mestiçagem racial como solução ao "problema

do negro", nem todo mundo aceitava passivamente a tese de que não houvesse racismo no Brasil. Silva (2010) destaca como exemplo a Frente Negra Brasileira (FNB) como uma das organizações que tiveram um papel importante na denúncia contra o racismo, nos anos 30, por meio de jornais e congressos que chamavam atenção para os problemas que que assolavam a "população de cor". Nos anos 40, o Teatro Experimental do Negro (TEN) seguiu caminho semelhante, apontando o racismo por meio de dramatizações teatrais.

A ideia de democracia racial começa a sofrer questionamentos a partir dos anos 1950, quando passa a ser considerada um mito. Por um lado, destacam-se os estudos financiados pela UNESCO, os quais contribuíram para demonstrar, no Brasil, as desigualdades sociais entre negros, brancos e indígenas, que acompanham a formação colonial brasileira. Por outro lado, a presença dos questionamentos advindos dos movimentos negros que, de acordo com Guimarães (2006) concebem tais desigualdades como um alvo de combate para a resistência negra. No entanto, tal resistência vai se dar primeiro mais no terreno cultural, que no campo propriamente político. Isso por diversos motivos, entre os quais os mais importantes são a repressão às atividades políticas nos anos 60 e 70.

Refletir sobre esses momentos históricos é válido para que se possa compreender que as representações e o lugar social do(a) negro(a) no Brasil são influenciados pela trajetória de discursos legitimadores e lógicas de dominação do mundo moderno. O pano de fundo desses discursos é a permanência de raça e do racismo, os quais transformaram-se e assumiram diferentes dimensões, tornando-se multifacetados e multidimensionais[17], sendo incorporados em outras ideologias que buscaram, paradoxalmente, esvaziar o conteúdo racial das relações discriminatórias.

Schwarcz (2012) afirma que ninguém nega a existência do racismo, mas ele é atribuído sempre ao(s) "outro(s)", "seja da parte de quem age de maneira preconceituosa, seja daquela de quem sofre com o preconceito, o difícil é administrar a discriminação e não o ato de discriminar" (p. 183).

O trabalho de Nascimento (2003) é um exemplo, neste sentido, ao apontar as sutilezas do racismo e como ele se manifesta na sociedade brasileira. De acordo com ela:

[17] Ver WIEVIORKA, Michel. O Racismo: Uma introdução. São Paulo: Perspectiva, 2007. Neste livro, o autor analisa as transformações do racismo ao longo dos anos, desde as expressões clássicas, que se apoiaram na ciência, até as formas contemporâneas.

> Além de operar desigualdades sociais, o "racismo" cumpre funções mais amplas de dominação como ideologia de hegemonia ocidental que transmite e reproduz o processo de desumanização dos povos dominados. Essa ideologia atua por meios de representações sociais em nível do subconsciente ou do imaginário social. Não precisa ser explicitada em linguagem direta, pois se instala, mediante o processo de socialização, na representação do real internalizada pelos indivíduos. As dimensões simbólicas das representações que permeiam a educação e a cultura, e os efeitos psicológicos que estas operam sobre negros e brancos, revelam-se parte integrante dos mecanismos de discriminação nas relações sociais. São inseparáveis e constitutivos do "racismo" (p. 58).

Logo, é na experiência cotidiana que podemos ver a permanência do racismo. A aparência fenotípica dos indivíduos dita as regras em relação a privilégios e desvantagens. É importante destacar que alguns estudos, como o de Oracy Nogueira (2006), apontam que em nosso país prevalece um "preconceito de marca" ou "preconceito de cor". A partir da comparação entre o racismo no Brasil e nos EUA, o estudioso demonstra a complexa constelação de preconceitos baseados em marcas, afastados de origens geográficas ou culturais, resguardados por ideologias assimilacionistas. Este tipo de preconceito varia de intensidade conforme a nuança da cor negra, isto é, quanto mais escura é a cor da pele do indivíduo, mais ele sofre as consequências do preconceito de cor. Características negroides implicam preterições a seu portador, em detrimento à indivíduos que estão mais próximos do ideal de brancura.

É importante ressaltar que "raça" é um termo que caiu em descrédito com os avanços da genética humana, os quais levaram à conclusão da inexistência de raça e que este conceito não funcionaria para explicar a diversidade entre os humanos. No entanto, é um conceito que continua sendo usado para explicar práticas racistas. Desse modo, raça é uma categoria social e tem servido tanto como arma de dominação e exclusão, quanto de reivindicação. Assim, possibilita dar visibilidade às discriminações advindas desta ideia, pois para a população negra a verdade científica da não existência de raças, não é condição para eliminar a identificação de uns e outros conforme suas características raciais (GUIMARÃES, 1999).

Portanto, "raça" aqui é, então, um conceito político-social, tal como assinala Guimarães:

> "Raça" é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social (GUIMARÃES, 1999, p.11)

Como tentei explicitar, mesmo que brevemente, a construção da *identidade negra,* passou por deslocamentos que, no entanto, não implicaram a ausência da atribuição de inferioridades e exclusões de vários níveis. Fundamentada pela perspectiva pós-colonial, considero ser possível pensar a construção da *identidade negra* a partir de um outro lugar, no terreno onde ocorrem as novas estratégias de construção de identidades, de onde constroem-se os novos signos que colaborarão e contestarão as definições e ideias sobre as sociedades e seus sujeitos, o qual Bhabha (1998) denomina de "entre-lugar". De acordo com ele, pela natureza que possuem não é simples caracterizar o entre-lugares, mas eles podem se encontrar, por exemplo, na experiência da comunicação eletrônica entre jovens das camadas sociais pobres, que reúne duas dimensões de tempo distintas na vivência humana: o pós e o pré-moderno. Ou na construção da cidadania a partir de expressões artísticas como o hip-hop, danças de rua, capoeira e formas de teatro popular, em que nem sempre o elemento racional de conscientização política está explícito. O conceito de entre-lugar está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam com maior nitidez frente a questões de âmbito comunitário, social e político. A premissa é de que no interior das culturas reside uma infinidade de experiências e formas de conhecimento que depõem contra os poderes e os saberes coloniais.

Tal perspectiva corrobora com a ideia de que os sujeitos subalternos possuem conhecimentos interpretativos a respeito de sua própria história e seu lugar no mundo e, a partir deles, podem fazer emergir discursos e estratégias de resistência.

2.3 Identidades nas margens: o que é "ser negro(a)?"

"É branco que cria o negro, mas é o negro que cria a negritude".

(FANON, 1968: 29)

Como vimos, a ideia de *negro(a)* foi historicamente construída por representações que expressam a violência social, epistêmica, econômica e cultural e, como consequência, resultou em um conjunto de exclusões. Mas, produzir outras representações, que não reduzam a condição negra às tentativas de lhe construir enquanto negatividade tem sido parte dos objetivos dos movimentos negros em toda a história do país.

Portanto, destaco as significações elaboradas pelos(as) próprios(as) interlocutores(as) da pesquisa a respeito do que afirmam *ser negro(a)* e como se reportam aos discursos legitimadores de uma diferença étnico-racial transformada em desigualdade. Desse modo, ao final de cada entrevista, foi feito o seguinte questionamento: para você, o que é ser negro(a)? Assim, pude perceber, nos relatos, alguns posicionamentos que analiso a seguir.

2.3.1 Ser negro é uma construção

Podemos observar, a partir do trecho abaixo, ser negro(a) não é uma categoria genética. A identidade não é considerada um a priori, é tida como uma construção que envolve um posicionamento, dado que nascer com a pele negra, ou com outras características físicas como o cabelo ou o formato do nariz, não organiza por si só a constituição de uma *identidade negra* no Brasil, como é possível ver no trecho abaixo:

> *"**Olha, ser negro no Brasil é tornar-se negro**, porque apesar de nascer dentro da etnia como afrodescendente muitos não se consideram. Recentemente tivemos um episódio lamentável: aquele cidadão que sempre, na campanha de Bolsonaro, aparecia do lado dele, todo mundo achava que era o segurança, mas era um candidato a deputado estadual e ele foi eleito, e agora em meados de maio ele disse que não está lá representando o movimento negro. **Ele é um negro, mas não se sente enquanto tal**, e a Benedita da Silva deu uma paulada* (sic) *nele, porque **as pessoas precisam acordar**.* [...] ***Ser negro é um tornar-se porque ninguém nasce né**. Quem puder misturar o sangue para clarear aí nasce uns mulatos tudo confusos" (*S.L., Entrevista concedida, 2019. Grifos meus).

Da fala em questão, apreende-se que o *tornar-se negro(a)* é uma condição que não é inata, mas baseia-se em um *"sentir-se",* em uma necessidade de *"acordar"* que está atrelada também ao conhecimento de um lugar social, o qual aparece permeado por estereótipos. O exemplo citado pelo interlocutor cumpre esse objetivo de mostrar que embora se trate de um deputado estadual, *"todo mundo achava que era o segurança"*.

Na fala a seguir, temos a concepção de identidade atribuída a uma construção que só faz sentido a partir de um trabalho reflexivo que não ocorre no momento vivido, mas

durante o processo de rememoração e com a aquisição de conhecimentos que permitam essa percepção. No entanto, a experiência precede à percepção. De acordo com a visão do interlocutor, a identidade é algo inerente ao negro, *"ela existe",* mesmo que não perceptível para o sujeito de modo imediato, dado que está "*bloqueada", "reprimida",* em decorrência do modo como as relações raciais foram produzidas no Brasil. É vivenciada quando se está *"no meio"*, participando do cotidiano, das manifestações da comunidade a partir de uma observação da *"maneira de ser"*. Essa visão sugere que a construção ocorre de modo quase "natural".

> *"Você está estudando a identidade... **A questão da identidade é uma questão de construção**. [...]A maneira de ser criado na comunidade, você assume a identidade* (bate no peito) *a identidade não é dada, ela é construída **quando você está no meio**, **junto com a população negra, participando de todas as manifestações, de tudo o que acontece em relação, aquele grupo, foi assim que eu vim** [...].*
>
> ***Aí eu percebo hoje que aquela identidade foi nascendo ali, a gente foi formando, ela se formou observando, ou seja, a maneira de ser da gente, eu vou observando, a gente sem se sentir, você vai assumindo [...] ela até pode ficar reprimida, ela está ali mas sem sentir [...].** E aí eu acho que a minha identidade ela ficou guardada e ela foi no crescendo, à medida que eu fui lendo, fui percebendo as coisas"*
>
> *[...] Quer dizer, **a identidade ela existe, ela é bloqueada pela forma das relações quem temos no Brasil, ela é bloqueada pela maneira como foi colocado**, como foi feita a escravidão. **E aí eu acho que a minha identidade ela ficou guardada e ela foi no crescente a medida que eu fui lendo, fui percebendo as coisas**, tudo isso" A minha identidade **eu fui assumindo naturalmente**. [...] A maneira como eu vivi, com parentes meus descendentes lá no Brejo, ouvindo tambor de crioula, das manifestações, participando de tudo isso. O que faz com que as pessoas assumam a identidade é ser, viver nas manifestações de sua cultura.* (L. F., Entrevista concedida, 2018. Grifos meus).

2.3.2 A grandeza de ser negro

No trecho posterior, a interlocutora destaca que o *ser negro(a)* está relacionado com uma visão culturalista, reforçada pela ideia de *"contribuição da raça negra à nossa sociedade"*. Nesse caso, assumir-se negro, sentir-se negro, ter consciência negra é reconhecer essa "*grandeza"* desvalorizada pela sociedade brasileira que, na visão da interlocutora seria

condição necessária para uma *"sociedade mais feliz"*. A identidade está associada também a uma busca constante das raízes, que tem a ver com a história pessoal e ancestral.

> *"Eu considero de feliz da pessoa negra que* ***constrói e reconhece*** *sua força maior na sua identidade negra. Feliz da pessoa negra que se considera negra,* ***tem consciência negra****, que se respeita como negro, porque com isso, mais da metade do que é preciso para viver no mundo tá resolvido, que* ***se você é negro, se sente negro, gosta de ser negro, reconhece a grandeza de ser negro****, você convive mais facilmente na sociedade, com racismo, com desigualdade, com diversidade, porque o grande problema da nossa sociedade, a sociedade brasileira ainda não compreendeu o valor* ***a contribuição da raça negra à nossa sociedade****, em termos de valores, em termos de cultura, em termos de religião, de tradições, de civilizações. A sociedade brasileira não conhece as civilizações tradicionais africanas, que nos dão origem, que são nossas raízes[...] Se a sociedade chegasse a essa compreensão, essa sociedade seria muito mais feliz, mais bonita, mais forte". Ser negro é isso uma busca de nossas raízes, de nossas raízes familiares, nossa história pessoal e social, é uma busca para a vida inteira, uma vez que a cada passo, o cotidiano muda, nos surpreende. E isso exige de nós um olhar diferenciado, sobre a sociedade brasileira. Exige de nós firmeza, uma tomada de consciência, resistência, nesse processo de construção identitária".* (M.L., Entrevista concedida, 2018. Grifos meus).

Nesta próxima fala, a descoberta da identidade está atrelada à dimensão do sofrimento e aos processos de exclusão. Só nomear-se enquanto *"preta"* não é suficiente, o tratamento indica uma relação social, uma diferenciação.

> ***Eu acho que quando a gente descobre, quando a gente toma consciência começa a sofrer.*** *Eu sofri. Aí não era mais em relação a mim, era em relação ao povo negro. Aí* ***a minha tomada de consciência*** *já vai ser assim para o coletivo. [...]* ***Chamar de preta: tudo bem, eu sabia que era preta. Mas aí, quando a gente foi percebendo o tratamento que era dado aos negros, aí sim*** (R.M.A./ Depoimento CPODC, 2007. Grifos meus).

"Tornar-se", "Construir", "Sentir", "Tomar consciência" "Acordar" são termos utilizados para delinear o que pensam os interlocutores citados sobre a construção da *identidade negra*. A noção de consciência, de modo específico, pode ser entendida como

indicativa de uma representação acerca do lugar social que o grupo social ocupa na estrutura social e dos interesses coletivos que lhe são semelhantes. Assim, esse lugar social é reconhecido nas falas pelo tratamento discriminatório, pelo racismo, pelo sofrimento, pela desvalorização cultural, como elementos que impulsionariam a tomada de consciência.

Lembro do trabalho de Neuza Santos Souza (1983, p. 77) que apresenta o "tornar-se negro" a partir do desenvolvimento de uma consciência, uma percepção que não está lá desde sempre. Em uma perspectiva bem próxima de Fanon, a autora analisa casos de ascensão social de negros e aponta que este ato é quase sempre visto e orientado no sentido do embranquecimento, dado que o ideal de "branco" é referência universal de "ser humano". Assim, "tornar-se gente" é se parecer com o branco. Foi com a disposição básica de "ser gente" que o negro se organizou para a ascensão, o que equivale dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco – ainda que tenha que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente. Em sua obra, ela aponta que no jogo da significação a emancipação do sujeito negro ocorre a partir da tomada de consciência das distorções provocadas pela sociedade branca. Dito de outro modo, o sujeito pode se recompor a partir da rejeição do olhar do outro sobre si. Logo na Introdução de seu livro, ela revela que:

> Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade. Este livro representa meio ânsia e tentativa de elaborar um gênero de conhecimento que viabilize a construção de um discurso negro sobre o negro, no que tange à sua emocionalidade. Ele é um olhar que se volta em direção à experiência de ser-se negro numa sociedade branca. De classe e ideologia dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas. Este olhar se detém, particularmente, sobre a experiência emocional do negro que, vivendo nessa sociedade, responde positivamente ao apelo da ascensão social, o que implica na decisiva conquista de valores, status e prerrogativas brancos (SOUZA, 1983, p. 17).

2.3.3 Desconstruindo a categoria negro: afrodescendente

O terceiro aspecto que destaco, a partir dessas vozes, é a existência de uma reação frente à herança da colonialidade do poder e do saber, que indica que o que está em jogo é o rompimento com o discurso legitimador moderno, eurocêntrico e racista do colonialismo que estabeleceu termos e noções estereotipadas. Como expressão disso, temos a crítica em relação ao uso de determinadas classificações, tal como "negro", indicando a perfomatividade da

linguagem e a pretensão em transpor os sentidos de uma linguagem racial que criou estereótipos.

Na fala, abaixo, o tratamento "senhor" é recusado pelo interlocutor e o sentido de "negro" é posto em crítica, sendo substituído pelo termo "afrodescentente"[18].

> - Eu: *Você pode me falar de você? Contar a sua história de vida até hoje?*
>
> - L.F: *Você quer saber sobre minha vida?*
>
> - Eu: *Sim, sua origem, como você se reconheceu enquanto negro...*
>
> - L.F.*: Você precisa saber. Eu sou militante conhecido nacionalmente.*
>
> - Eu*: O senhor...*
>
> - L.F.*:* ***Senhor não! Eu não gosto de senhor, senhor é como se fosse escravidão, nós temos que acabar com isso.*** *O senhor é claro que tem o respeito tudo. Mas o* ***senhor dá a impressão que é o senhor de escravo****. Então tem que trabalhar isso, você pode usar "você", sem problema nenhum. Senhor de escravos, a dimensão é essa...*
>
> - Eu: Então como você vê essa questão do "ser negro"? O que é "ser negro"?
>
> L.F.*:* ***o que é ser negro? Bem é uma palavra inventada pelos europeus. Assim não posso nem dizer o que é ser negro****. Eu não posso responder por causa disso.*
>
> - Eu: Então como você se representa?
>
> - L.F.*: Eu sou um afrodescendente.* ***Por que quem inventou a palavra "negro" não foram os negros*** (L.F., Entrevista concedida, 2018. Grifos meus).

No trecho acima, é claro que o significado de "senhor" está associado, em termos metafóricos, ao "senhor de escravos", na relação colonizador-colonizado, ambos construídos no discurso colonial, tal como nos fala BHABHA (2003), citado anteriormente. Na visão do interlocutor, não é só um modo de tratamento, mas sugere uma posição dentro da estrutura de dominação que marca a sociedade escravocrata. Neste sentido, prefere ser chamado de "você". Ao rejeitar esse termo, o faz no sentido de apresentar-se a mim como pertencente ao outro lado dessa relação de poder.

[18] Esse termo pode ser compreendido como uma designação aos povos africanos em diáspora, bem como seus descendentes resultantes das mais diversas misturas (Telles, 2003).

Remontando ao contexto da sociedade colonial, Fanon (1968, p. 40) em "Os condenados da terra" apresenta o retrato da relação Senhor/Escravo. Segundo ele, o colonizador afirma seus valores, impõe a ética para o colonizado que julga ser ausente de tais valores, onde é o colonizador o patrão da terra, injetando sua supremacia de valores do homem branco. Como ele afirma: "O colono é um exibicionista. Sua preocupação leva-o a lembrar em alta voz ao colono que "o patrão aqui sou eu". O colono alimenta a cólera do colonizado e sufoca-a. O colonizado está preso nas malhas apertadas do colonialismo".

Assim como o sentido de "senhor", pode-se notar no trecho uma recusa em relação ao uso do termo "negro", que simbolicamente se liga à escravização e aciona a carga de estigmas que ele carrega ainda hoje. Refere-se a uma invenção dos colonizadores, e não dos sujeitos a quem foi atribuída essa classificação. Por isso não é reconhecida enquanto uma representação válida. Como vimos, "negro" trata-se de uma posição na hierarquia racial da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e representa uma naturalização de ordem biológica das diferenças entre os povos, que serviu para legitimar as práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominados e dominantes.

Guimarães (2003), no artigo "Como trabalhar raça em Sociologia", afirma que os povos europeus se definem e foram definidos como brancos, no contato com os outros, considerados negros, amarelos, vermelhos. Estamos diante de um discurso classificatório baseado em cores. Assim, destaca como essas classificações assumem, em geral, o mais naturalizado de todos os discursos.

> E quando falo naturalizado, estou querendo dizer totalmente nativo, pois quanto mais nativo é um conceito mais ele é habitual, menos ele é exposto à crítica, menos conseguimos pensar nele como uma categoria artificial, construída, mais ele parece ser um dado da natureza (p. 98).

Em outro trabalho, Guimarães (2007) identifica diferentes sentidos que foram atribuídos à noção de "negro" ao longo dos séculos: entre os povos europeus, era originalmente utilizada para se referir à cor de pele escura de alguns povos, geralmente aqueles de maior contato com os africanos, como os mediterrâneos. Para grande número de europeus, o encontro pessoal com negros africanos deu-se apenas depois das conquistas do século XVI. Os relatos desses primeiros encontros nos indicam que a cor negra dos africanos subsaarianos foi o que mais chamou a atenção dos conquistadores e aventureiros. E daí brota

uma primeira fonte de sentimento negativo, ou preconceito, pois no simbolismo das cores, no Ocidente cristão, o negro significava a derrota, a morte, o pecado, enquanto o branco significava o sucesso, a pureza e a sabedoria. Mas, como destaca o referido autor, o simbolismo das cores, entretanto, não era o mesmo em todas as partes do mundo. No Brasil colônia, os portugueses usavam o termo não apenas para se referir aos de pele mais escura, como acontecia na Europa, mas para se referir aos escravos – os índios, por exemplo, eram chamados de "negros da terra" para diferenciá-los dos negros da África. Nas décadas de 1920 no nosso país, tanto raça, como negro, eram evitados em prol do uso de "homens de cor", "homens pretos", designações que tinham como objetivo indicar um afastamento em relação aos sentidos pejorativo e ofensivo que os termos anteriores carregavam. Já Schwarcz (1987) mostra, como em fins do século XIX, negro era aplicado aos insubmissos, capoeiras e quilombolas e àqueles que se recusavam à dominação branca e à adesão ao ideal de brancura imposto pela brasilidade.

José D'Assunção Barros (2009), em "A construção social da cor", analisa as noções de negro, escravo e africano como historicamente construídas pelo Ocidente europeu. Conforme demonstra, entre os séculos XVI e XIX, os povos não se viam na África, em termos absolutos, como "negros", "já que os africanos enxergavam a si mesmos como pertencentes a grupos étnicos bem diferenciados e em certos casos reciprocamente hostis" (p. 40). Sob o desígnio de "negros" foram reunidas (ou melhor, suprimidas) diversas diferenciações étnicas que existiam, e ainda existem, no continente africano. É importante ressaltar que este processo não ocorreu repentinamente, mas no decurso dos séculos que envolveram a implantação do escravismo. Do mesmo modo, o autor aponta que os negros africanos também não se viam como "africanos", dado que a ideia de África também foi uma "invenção" que caminha a par da representação da Europa. A primeira como uma periferia incivilizada, onde estavam as outras humanidades "indesejáveis" e a segunda como centro do mundo. A noção de África selvagem e a ideia de humanidade negra mais atrasada começavam a se entrelaçar no imaginário que deveria dar suporte à empresa do tráfico negreiro e à exploração de uma nova força de trabalho submetida a violências físicas e a condições degradantes. Assim, o conceito de "escravo" transformou-se na peça central definidora de um comércio rendoso nos moldes modernos. A categoria "escravo" passou a ser utilizada para reforçar um lugar de hierarquia que supunha que estes indivíduos não possuíam os mesmos direitos que os demais. Prevalecia a compreensão que o escravo como um trabalhador sem

autonomia de vontade é reduzido a um objeto passível de compra, venda e troca, o que revela a feição cruel da colonização moderna.

Enquanto uma classificação, a categoria "negro" vai passar por um processo de desconstrução e resignificação terminológica no sentido de positivação, o que de certo modo se relaciona com o movimento de desconstrução da ideia biológica de raça, a qual, através dos avanços no campo da genética, mostrou-se insustentável para distinguir seres humanos.

> A evolução terminológica ocorrida no Brasil no modo de auto-designação dos negros é, em parte, caudatária da revolução identitária operada pelos negros em nível mundial, que se estende do final do século XIX a meados do século XX. As bases ideológicas dessa revolução foram plantadas pela reapropriação e aproximação de dois termos científicos: "raça", conceito da biologia do século XIX, resignificado para designar uma comunidade histórica e espiritual transnacional; e "cultura", apropriado como um quase sinônimo do primeiro termo, para designar o conjunto de manifestações artísticas e materiais desse povo transnacional. "Negroes", "nègres", "negros": foram essas as palavras escolhidas em inglês, francês e português, respectivamente, pela comunidade que se reivindicou parte dessa raça, para designar a si mesma (GUIMARÃES, 2007, p. 19).

Podemos ver indícios dessa reapropriação e ressignificação positiva de "negro" no Brasil ao longo do final dos anos 1970, principalmente com a criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU), antes Movimento Contra a Discriminação Racial e posteriormente Movimento Negro Unificado (MNU). O MNU surgiu com o interesse de articular grupos de luta anti-racista no Brasil em uma organização de escala nacional; organizou manifestações contra atos específicos de racismo por discriminação em clubes e por parte da ação policial contra os negros, manifestações que foram levadas a cabo em período de ditadura. Já na década de 1970, o discurso do movimento negro assume uma postura de contestação direta à ideia de democracia racial brasileira (DOMINGUES, 2007).

Embora a classificação "negro" tenha se tornado um termo a partir do qual se construiu uma categoria sócio-política de luta e de orgulho para os e as descendentes de africanos e africanas neste país, permanece, no entanto, associada a um passado histórico, tal qual afirma Munanga (2003, p. 27) "o difícil é aniquilar as raças fictícias que rondam em nossas representações e imaginários coletivos".

2.3.4 Negro: o discriminado

Por fim, um quarto aspecto que destaco é a afirmação do *ser negro(a)* do ponto vista da experiência vivida pelo racismo, discriminação e exclusão. A criminalização racial e as estatísticas em relação a problemas sociais, nos quais crianças, jovens, mulheres e homens negros ocupam posições elevadas foram alguns exemplos citados que definem o lugar social dessa população, conforme pode ser visto nos trechos a seguir:

> ***"Então o que é ser negro no Brasil é difícil***. *É difícil dizer. Mas quando você quiser olhar,* ***é só olhar na penitenciária que está lá o negro"*** (L. F., Entrevista concedida, 2018. Grifos meus).

> *"Por que hoje há um índice elevado de jovens negros sendo assassinados? Por que que as mulheres negras lideram o índice de agressão e violência? O índice de mortalidade materno-infantil?* ***Quer dizer nós somos a maioria da população que é desprovida de uma série de direitos enquanto população***. ***Isso é resquício de como a lei áurea foi assinada e de como a população negra ficou no Brasil, ficou à margem dos processos***. *Então cada um procurou se virar, a mulher negra por ter a capacidade de gerenciar e de prover através do alimento, ela acabou segurando a família dela, vendendo comida, fazendo faxina, sendo costureira, então no sul e sudeste você vê como os negros seguraram e como os negros conseguiram uma certa posição. A discriminação, na verdade, a gente sempre sente, a gente passa. Ser negro no Brasil, sem sofrer nenhuma discriminação é não perceber, então a gente passa por discriminação, mas a gente tem que tá preparado pra reagir e pra questionar. Então a gente precisa tá atento a tudo isso. Hoje eu tô com 61 anos, eu sou atenta a tudo o que acontece, com todos os meus direitos, muito atenta a tudo isso. Hoje a nossa briga, ela tem um outro formato. Hoje você vai pro embate, você vai pra legislação. Não tem negócio de ficar chorando atrás do canto."* (S.L., Entrevista concedida, 2019. Grifos meus).

> *"O que é ser negro depende do ponto de vista, porque* ***ser negro aqui no Maranhão é ser discriminado, é ser visto como um cidadão de segunda categoria****, a menos que ele tenha um salve conduto... qual o salve conduto dele? É o estudo. Ser negro é estar morando na periferia, é estar desempregado, é estar no presídio, estar sofrendo nas delegacias, é estar sendo expulso de terra, porque cada expulsão dessa que você vê, vá atrás, vá verificar... ah o grileiro expulsou duas mil famílias, vá ver quem são essas duas mil famílias, raramente você encontrava uma família que não tivesse negro, na sua maioria, ou na sua essência são negros. Quando você associa isso a falta de educação, a população pobre sempre foi mais oprimida, é a negra,*

> *então por ser mais oprimida que ela foi e continua sendo e vai ser por muito tempo negada os direitos de educação, saúde, saneamento, de perspectiva de vida, de ter uma aposentadoria digna, vá nos hospitais, vá no que eu chamo de circuito da saúde, aqui mesmo em São Luís, verifique o caos que tá aí, vá em uma fila, verifica na fila, para você não ter muito trabalho, é melhor contar quantos brancos têm. Não quero dizer que branco não sofra, branco pobre sofre tanto quanto negro,* ***só que o negro ainda carrega o fardo de ser negro, porque a sociedade vê assim, ela não enxerga o negro com suas virtudes, que foi o grande construtor****. Como é que se nega para sociedade esse conhecimento de que o negro foi e é o grande construtor desse país, desse estado, quem foi que fez a lavoura desse estado, cana-de-açúcar foi feita por quem, algodão feita por quem, aí volta mais para cá, pesca feita por quem, arroz, milho, feijão, mandioca, feita por quem? Quem são os contingentes de trabalhadores rurais e de pescadores e que vão e se arriscam. E aí do resto da população se não tiver o pescador para pescar"* (P. N., Entrevista concedida, 2018. Grifos meus).

> *"[...] Consciência negra é uma postura crítica, em frente aos* ***processos de dominação, exploração, segregação, que colocaram pessoas negras contra as outras em regimes desumanos****. Consciência negra é o reconhecimento das lutas, das mais diversas formas de resistência, que foram criadas no Brasil. É uma busca de reconhecimento de valores, saberes, de cultura, história de traços civilizatórios de cada uma das raças que nos constituem, contribuíram e contribuem para a sociedade brasileira".* (M.L., Entrevista concedida, 2018. Grifos meus).

Em resumo, esta seção é ilustrativa de como as classificações sociais são traduzidas na conjuntura prática dos agentes. Nas tentativas de conceituações, observo que a percepção do que seja *identidade negra* é estruturada na perspectiva dos entrevistados a partir da visão do "tornar-se", que está relacionada com a formação de uma *consciência,* como uma "porta" de acesso para essa identidade. Ao abrir essa porta, encontra-se um lugar social marcado por exclusão, discriminação e práticas racistas. Mas não adianta só abrir a porta, é preciso se *posicionar* e estar atento à atualização dos estigmas históricos, como reflexo de uma herança social, histórica e cultural eurocêntrica, marca da colonização brasileira. Essa ideia de construção é marcada por um discurso de fronteira, sendo assim, só o fenótipo não é suficiente para dizer-se negro, posto o sentido político que essa identidade carrega.

Ao escolher a frase de Fanon (1968) para abrir esta seção, quis destacar que, contrapondo-se aos discursos legitimadores da diferença étnico-racial, existem as falas dos

negros(a) sobre si mesmo. Assim, reitero o que este autor destaca como importante em seus escritos: a legitimidade histórica da luta antirracista e dos movimentos de afirmação cultural na medida em que confrontam os valores racistas europeus. Se por um lado, “é o branco quem cria o negro”, por outro, ele reconhece que “é o negro que cria a negritude”, afirmando-se na luta por um reconhecimento objetivo de si. Nos capítulos posteriores, destaco essa construção, a partir das histórias e memórias que os interlocutores acionam para falar de suas identidades.

3. O "*TORNAR-SE NEGRO(A)*": o processo de construção identitária

"Existo onde me desconheço
Aguardando pelo meu passado
Ansiando a esperança do futuro
No mundo que combato morro
No mundo por que luto nasço"

(MIA COUTO, Poema Identidade, 1999, p. 13).

Uma das interpretações possíveis para o poema "Identidade" de Mia Couto, poeta moçambicano, é sugerir uma alternância entre passado e futuro, onde ambos parecem se cruzar: uma identidade futura, que se encontra em diálogo com o passado. O "nascer" e o "morrer" indicam a ideia de renascimento, de reconstrução. Esse renascimento seria como um despertar para a luta.

Do mesmo modo afirma Josso (2007) quando se refere ao fato de que as trajetórias dos indivíduos são compostas de experiências formadoras, relacionadas às origens, trânsitos, deslocamentos ocorridos no passado, as quais servem de ponto de partida, orientando as buscas e realizações, ao mesmo tempo, acionadas como pilares nas transformações das subjetividades e das nossas identidades, sendo mais ou menos significativas, dependendo do ponto de vista em que são lembradas. Essas experiências, ao mesmo tempo que alimentam a autoconfiança, são permeadas de dúvidas, ideações, incertezas e redefinições.

No processo de construção identitária, os agentes não apartam do presente o que foi vivido no passado. Discorrem a partir das vivências e experiências de um passado para explicarem quem são e o que se tornaram. Desse modo, empreendem um trabalho de reconstrução da memória, elencando aspectos que consideram relevantes para a afirmação e enunciação de sua identidade.

No presente capítulo, reconstruo as trajetórias dos(as) cinco negros(a) que tiveram suas vidas analisadas, apresentando o processo de rememoração para, em seguida, identificar as similaridades e singularidades em relação à construção da identidade. Para destacar palavras, frases e expressões mencionadas pelos interlocutores(as), ao longo do texto, usei marcações entre aspas e em itálico.

3.1 Encontro com as trajetórias individuais: *lugares de origem, experiências formadoras e identidade*

O encontro com as memórias individuais mostra-nos menções às configurações familiares, escolares, bem como, sobre as pessoas que se constituíram enquanto referências. Tal como veremos a seguir, as experiências de socialização, as mudanças e deslocamentos, entre outros aspectos, vão permitindo identificar como os interlocutores vão configurando a identidade negra.

3.1.1 "Tudo o que sou vem daquele lugar"

M. L. possui uma história interessante, marcada por muitos trânsitos. Nasceu no quilombo Matões dos Moreiras, no município de Codó, Maranhão, em 7 de outubro de 1937. Embora, nem a família e nem os moradores da região mencionasse o termo "quilombo", segundo ela, era um *"autêntico quilombo"*, uma terra *"rica em tradições"*. Ao descrever os membros da família, se refere ao avô e ao bisavô maternos como *"tipo aqueles príncipes africanos"*, destacando as características físicas e fenotípicas e fazendo referência ao seu conhecimento sobre o continente africano. Tanto a família paterna, quanto sua família materna é formada por negros(as). Mas refere-se à família da mãe, em específico, como "*reconhecidamente tradicional"*, uma vez que *"dá nome ao quilombo dos Matões do Moreira"*. A mãe era costureira e era conhecida por *"resolver tudo naquele lugar"*. Já o pai tinha uma pequena quitanda, criava bodes e cabras, mas como menciona, na comunidade, "*todos viviam da lavoura e da quebra de coco babaçu"*. O "comunitarismo" é destacado como principal característica da comunidade, não somente em relação à divisão e troca de alimentos, mas em outros aspectos sociais e culturais, tais como a religião e a assistência compartilhada entre os moradores.

> *"Nós não chamávamos, não falávamos em quilombo, mas era um autêntico quilombo pelo fato de ser um território, onde vivia uma comunidade negra, que vivia de uma produção mais ou menos coletiva, todos eram lavradores, as mulheres quebravam coco, meu pai tinha uma pequena quitanda, onde negociava a troca do coco com*

> *questões básicas de subsistência, o pessoal trazia o arroz, o feijão, o coco quebrado, babaçu, e aí ele vendia açúcar, querosene, que naquele tempo se usava, sal, sabão, óleo. E era essa troca.*
>
> *A gente não falava, o pessoal lá do sítio falava de Matão e Matinha, era assim que se chamava, não tinha toda essa organização quilombola, mas era uma terra, uma autêntica terra de pretos. Não se falava em consciência negra, nem autoestima, nem quilombo, nem comunidade negra, mas existia digamos esse espaço de negritude, reconhecido pela origem das pessoas, pela cor da pele das pessoas, pelos costumes que eles tinham. Eram costumes comunitários, costumes religiosos, costumes culturais, eram expressões culturais profundamente enraizadas em origens e raízes africanas, eles eram profundamente negros, não se falava, não se teoriza, mas era um espaço negro, era um território negro, eram comunidades negras"* (M.L., Entrevista concedida, 2018).

Aos cinco anos de idade começa seu primeiro deslocamento. Vai para o município de Codó estudar e atribue esse fato à *"alma negra de resistência"* da mãe por tê-la enviado, mesmo sendo a *"única filha",* para viver longe da família, dada a ausência do ensino primário na comunidade. Assim, vai para a casa de sua madrinha, chamada afetuosamente de *"didinha"*, a professora Filomena Catarina Moreira.

> *Minha mãe foi muito corajosa. Ela tinha a alma negra de resistência, minha mãe era uma pessoa de resistência, uma pessoa de coragem, ela sabia que ela devia tirar a única filha dela para vir para cidade, para ter, digamos, uma formação maior do que seria possível ali dentro dos matões. Então ela me tira da Matinha e me manda pra Codó, porque ela queria que eu tivesse uma formação e eu vim* (M.L., Entrevista concedida, 2018).

A construção da identidade perpassa a influência de histórias vividas "por tabela", isto é, não necessariamente experienciadas pelas pessoas que a contam, mas por outros personagens que participam do mesmo círculo social. Essas histórias tornam-se emblemáticas para o reforçar uma aproximação, algum tipo de ligação com determinado espaço-tempo. A história da madrinha de M. L. aparece em vários momentos de sua fala durante a entrevista como uma *"história a ser resgatada"*, por ter uma importância não apenas para si, mas o município de Codó. Ao relembrar como eram as relações e convívio na casa da madrinha, ela afirma que continua em um ambiente considerado negro, pois a mesma *"já tinha toda uma*

história de saber o que era ser negro", uma vez que era filha de uma ex-escravizada e de seu senhor. A madrinha é lembrada também em relação aos cuidados e à atuação prestados como uma espécie de tutora que lhe ensinara a ler e a escrever, o que era um costume seu de *"formar gerações",* recebendo sobrinhos, afilhados e conhecidos para morar em sua casa e poder, assim, estudar. Ao ser questionada como eram as relações nesse novo espaço, a entrevistada destaca a permanência das relações vividas no seu lar biológico, sugerindo uma continuação, conforme ressalta:

> "*Não tinha problema, porque ela era negra. Ela já tinha todo uma história de saber o que era ser negro, o meu contexto de negritude já começa desde aí". [...] Também era negra, ela era filha de uma mulher ex-escravizada. A história dela eu tenho muita esperança que eu ainda consigo resgatar essa história. A mãe dela era uma ex-escravizada, ela era do tempo ainda... porque a professora Filomena ainda nasceu em 1800 e a abolição foi em 88. Ela nasceu na rua do sol, naquele lugar que hoje é o museu (o museu da rua do sol), ela foi criada naquele lugar, então ela já foi... A mãe dela, da Filomena, já foi criada como escravizada, como negra, então ela já tinha todo uma história de saber o que era ser negro, e quando nasce a professora, que foi reconhecidamente filha de um dos senhores e como sempre acontecia, a irmã deste senhor, que a criava, a quem a mãe da professora Filomena servia, que se chamava Carolina Moreira, a irmã dele obrigou, disse "olha você vai colocar a filha de Carolina para estudar e aí ela estudou". Então ela era filha de um senhor com uma ex-escravizada. Estudou e virou a primeira professora normalista de Codó* (M.L., Entrevista concedida, 2018).

Após concluir o primário, no Grupo Escolar Colares Moreiras, em Codó, minha interlocutora é enviada a São Luís em busca do ginásio[19], ausente naquele município. Aos doze anos, foi então acolhida como a nona filha na residência do casal Trancoso Muniz e, com essa família, morou até os 19 anos. A casa da referida família era localizada no centro da cidade.

> *"[...] E quando eu termino o primário minha mãe tem a ideia de que eu devia ir pra São Luís, fazer o ginásio. E aí eu fiz exame de admissão, 4 anos de ginásio, 3 anos de escola normal, morando na casa de uma outra madrinha, e era minha madrinha Nhazinha, ela é mãe de uma pessoa conhecida aqui na cidade, professora Ruth Muniz.*

[19] Primário e ginásio correspondem, atualmente, às seguintes denominações: ensino fundamental menor e ensino fundamental maior, respectivamente.

> *Agora quando eu chego na casa da minha madrinha, para estudar aqui em São Luís já era outro contexto, porque elas não eram negras, elas não eram assim brancas de olhos azuis, mas ela eram... teve uma amiga do movimento negro na Bahia que era fala em branco brasileiro, então elas eram assim, brancas brasileiras. E, então, lá já era um pouco mais difícil, havia algumas diferenças de tratamento. [...] E com essa família eu morei um tempo. Eu estudei na Escola Normal do Instituto de Educação, que funcionava a tarde, no prédio que hoje se chama Liceu Maranhense, de manhã era científico e clássico, e a tarde era escola normal"* (M.L., Entrevista concedida, 2018).

No trecho acima, a interlocutora qualifica as pessoas com quem conviveu como "*uma família de brancos-brasileiros"*, referindo-se ao fato de que *"não eram negros e não eram assim brancos de olhos azuis"*. Por conta desse fato, reconhece uma mudança de contexto em relação à afirmação de sua identidade. Torna-se "*um pouco mais difícil",* dado que muda o círculo de reconhecimento identitário. O *"pouco mais difícil"* que menciona reflete a percepção de ser ver negra a partir da diferenciação com os demais com quem convivia, no caso, as "*brancas brasileiras"*. Essa expressão, que conta ser usada por uma amiga do movimento negro da Bahia, traz à tona a reflexão sobre a complexidade do sistema racial. Trata-se também de crítica ao modo pelo qual muitos se classificam como "pardos" ou "morenos", diluindo ideologicamente o "negro" e aproximando-se da classificação enquanto "brancos". Sobre isso, Schwarcz (2012), no livro "Nem preto nem branco: muito pelo contrário" revela como a "velha" máxima do "quanto mais branco melhor" permanece no imaginário social, como reflexo da tese do branqueamento, que nunca foi totalmente deixada de lado. De acordo com ela, é a partir de experiências no âmbito privado, aparentemente ausentes de conflitos, definidas muitas vezes pela aparente ideia do "todos unidos e igualmente separados", escondem-se exclusões sutis, expressas por olhares, formas de tratamento, que podem indicar como o indivíduo é percebido no círculo do qual faz parte.

Na Escola Normal do Instituto de Educação, M. L. cursa as quatro séries ginasiais e as três que lhe deram o diploma de professora normalista. Com os estudos concluídos em São Luís, retorna à Codó e lá consegue um trabalho como professora normalista. O pai já havia falecido e este fato impulsionou a mudança da mãe, de Matões para Codó. Assim, ela e a mãe passaram a residir no casarão que outrora foi da madrinha Filomena, que o deixara como herança. Ela destaca que a mãe começa a assumir a mesma função de tutora, recebendo sobrinhos(as), conhecidos(as) e afilhados(as) que buscavam a educação formal que a

comunidade de Matões não oferecia. A volta ao município codoense é marcada por várias reflexões que demarcam uma percepção mais clara de sua diferenciação enquanto negra, em função das relações racistas e do *"apartheid"* com o qual eram *"obrigadas a conviver, embora ninguém ousasse a tocar no assunto"*. O registro desse momento é feito do seguinte modo:

> *"O racismo era impregnado no mais profundo coração de grande parte das pessoas. Ir à igreja com minha mãe era tão difícil para mim!. Era um sacrifício nos domingos, mas ia por causa dela. [...] Eu tinha vontade de ir aos bailes, mas minha mãe não deixava e sequer me explicava o porquê disso. Hoje eu sei que ela não queria me ver nos bailes "de segunda, uma vez que para os bailes "de primeira" eu não era convidada. Muita diferença entre pobres e ricos. Mas o que pesava mesmo era o quesito cor da pele e da origem social. [...] Todos aguardavam a lista de convidados. Era o momento da seleção. Não éramos convidadas, mesmo nossa casa guardando o registro de ter sido a primeira escola de uma professora normalista em Codó. [...] Eu sabia sem nenhuma consciência, que eu era considerada diferente naquele lugar. Não me maltratavam, mas eu sentia a desigualdade no ar. Hoje, compreendo que isso era fruto dos séculos de escravismo, que acompanha nossa origem. A "tinta" é tão forte que não se apaga nem quando mudam os laços familiares, a classe econômica. [...] A consciência que se formava me levava às vezes a discutir com minha mãe. Eu queria ser tratada igual a todas as pessoas e estava sempre pronta [...]. Me distanciava de certos costumes, como esse de aceitar tudo calada"* (M.L., Entrevista concedida, 2018).

Neste recorte, ela declara o silêncio que existia no âmbito familiar em relação ao tema do racismo. Não era nomeado, mas era sentido a partir das interações sociais no cotidiano com a mãe em Codó. Sua fala aciona uma discussão presente na análise das relações raciais brasileiras, a saber, a questão racial mascarada por questões de classe. A justificativa é que a situação do negro na sociedade estaria baseada na sua cor, portanto, a explicação para os baixos níveis sociais estaria no próprio negro, uma vez que este carregava a "marca" da cor. À medida que passasse por um processo de embranquecimento, ele teria uma possibilidade de ascender socialmente. No entanto, estudos posteriores mostraram que resolver a questão de classe e a posição sócio-econômica não dão conta de resolver questões de raça, ou seja, pertencer a uma classe economicamente favorecida não é passaporte para que o negro seja aceito socialmente (GUIMARÃES, 1999).

Após três anos dessa experiência, convencida pela mãe, M.L. volta à São Luís para estudar Pedagogia na Faculdade de Filosofia/FAFI, a qual seria, posteriormente, incorporada à UFMA. Nesse período, morou em um pensionato e trabalhou no Serviço de Assistência a Menores / SAM, uma espécie de reformatório. A partir de então, a construção de sua memória é marcada por diversos deslocamentos e engajamentos, que indicam, como ela mesma comenta, *"os vários mundos por onde andou"*. Durante esse tempo em São Luís, além de trabalhar e cursar faculdade, começa a participar da Juventude Universitária Católica (JUC), que à semelhança da JEC, também era um espaço de formação política. Aos 24 anos, já graduada, foi convidada para participar do Movimento de Educação de Base / MEB, no trabalho com formação de lideranças rurais. Considera o MEB como um divisor de águas em sua história de vida. Antes de começar a trabalhar de fato nessa organização, passou por um treinamento na Bahia, onde conheceu pessoas distintas, tais como lideranças e trabalhadores, com os quais pôde estudar e debater sobre educação e cultura popular. Sentiu-se reconhecida naquele espaço e passou a ter um outro olhar sobre a realidade. Sobre isso, ela revela que se torna visível, inclusive, para sua mãe essa mudança:

> *"Ao retornar ao Maranhão, minha mãe observou que eu tinha mudado muito. Eu era tímida, encabulada. E minha mãe tinha razão. A Bahia me deixa régua e compasso. Ajudou a retirar de dentro de mim o que eu não tinha coragem de pôr para fora. Acredito que devo toda a coragem que me faria seguir em diante"* (M.L., Entrevista concedida, 2018).

Ela recorda que com o golpe militar, o MEB, assim como outras instituições, passou a ser visado por promover uma educação popular nos moldes dos ensinamentos de Paulo Freire. Nessa época, em decorrência da experiência de formação de lideranças rurais, ganhou uma bolsa para estudar no México, ficando por um ano nesse país fazendo estudos para o trabalho com comunidades rurais latino-americanas, com gente de toda a América Latina. Quando termina essa formação no México, em 1967, retorna para o Brasil e, a convite, trabalha no INCRA do Rio de Janeiro. Envolve-se com o contexto político carioca, com organizações que faziam formação política na luta contra a ditadura e contra a desigualdade. Além disso, começa a lecionar sociologia em uma faculdade particular, no interior do Rio de Janeiro. Depois de dias difíceis vividos no período ditatorial brasileiro, volta ao México e depois de um ano de permanência nesse país, consegue ir estudar inglês no Canadá. Quando

consegue voltar ao Brasil, retorna à terra natal, Codó, para reencontrar a mãe. Mas a permanência no município dura pouco. Em busca de trabalho e, por indicação de amigos, segue para Salvador, conseguindo assumir o cargo de professora de inglês no colégio Antônio Vieira.

Vivendo em Salvador, começa a construir sua vida por lá e retoma o trabalho de formação de trabalhadores rurais, pela EMATER. Desenvolve um projeto com comunidades rurais, considerado posteriormente como *"uma experiência modelo na Bahia"*. Ela destaca que viver na Bahia permitiu que ela tivesse um contato maior com a cultura negra: *"eu entrei de cara, na Bahia eu entrei em todas as organizações"*. Mais tarde, essa imersão seria a razão para a escolha do tema de suas pesquisas acadêmicas.

Por conta do projeto desenvolvido no estado baiano, foi convidada a coordenar um projeto em nível nacional. Segue para Brasília, assumindo um cargo no Ministério do Trabalho. Mas sentiu que esse momento seria também uma oportunidade de ingressar em um mestrado. O local escolhido foi a Pontifícia Universidade Católica / PUC-SP que, menciona como o *"fino do fino"*, porque em plena ditadura foram para lá teóricos como Florestan Fernandes, Paulo Freire, Otavo Ianni, entre outros. Quando ingressou no mestrado em Ciências Sociais, teve que pedir demissão do trabalho em Brasília, pois não conseguiu conciliar.

A vida em São Paulo é apontada como um período muito difícil. Três anos após concluir o mestrado, em 1982, teve a imediata oportunidade de ingressar no doutorado em Antropologia na Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, por influência e recomendação de um de seus professores do mestrado. Em 1985, volta a Salvador com o título de doutora e disposta a prestar concurso para a cadeira de metodologia de pesquisa em educação na Universidade Estadual de Feira de Santana, obtendo sucesso. A vivência em Feira de Santana levou-a a prestar concurso novamente, mas dessa vez para a Universidade Federal da Bahia onde, depois de aprovada, atuou durante 15 anos. Realizou dois pós-doutorados, na Inglaterra e na África do Sul, e ao retornar ao Brasil não conseguiu continuar na UFBA. Teve várias incursões pelo Movimento Negro, não apenas no Maranhão, mas em outros estados.

3.1.2 "A maneira de ser criado na comunidade, você assume a identidade"

Assim como a trajetória anterior, a vida de **L. F.** possui como semelhança o fato de ter nascido no interior do Maranhão. A comunidade de origem é Saco das Almas, que pertence a um território maior chamado Bebedouro, no município de Brejo, no Maranhão. De acordo com ele, não era só uma "*terra de pretos"* havia migrantes de outras regiões, como cearenses que fugiam da seca. Mas prevalecia uma maioria negra que compartilhava uma vida de assistência.

> *"Eu nasci no território do quilombo de Saco das Almas, no lugar chamado, na chapada do local chamado Bebedouro, mas é lá, faz parte do território, o território é grande. Essa construção, nasci lá. Fui para outra comunidade mais próxima. Eu vivi até oito, nove anos de idade, meu pai, minha mãe me levava para as manifestações que tinham, tinha festa, tambor de crioula, tinha tudo isso da população negra, não era só a população negra no quilombo, tinha gente de origem indígena, de origem, procedência do Nordeste, que vieram da seca. A grande maioria era negro. Mas todo mundo se ajudava. Agora a terra não estava na mão dos negros, essa terra foi doada, foi feita uma doação, lá na época da guerra da balaiada. Mas como é que eu via? Eu fui criado lá e a maneira de ser criado na comunidade, você assume a identidade* [batendo no peito]*, a identidade não é dada, ela é construída quando você tá no meio junto com a população, participando de todas as manifestações, de tudo o que acontece em relação aquele grupo, foi assim que eu vim* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

O pai de L.F. era negro e a mãe indígena. Ambos analfabetos e trabalhadores da roça. Porém a mãe acumulava as funções do trabalho doméstico, às vezes costurava e fazia artesanato, como cestos. O fato de não ter conhecido seus avós, tanto maternos quanto paternos, e também por ter uma mãe de ascendência indígena são apontados como um empecilho para sua identificação enquanto negro.

> *"Minha mãe costurava lá na comunidade, minha mãe não é negra, esse foi o problema que eu tinha, mas eu superei. Minha mãe não é negra, minha mãe era branca indígena. Porque a população do*

> *quilombo é negra e indígena, além do pessoal que veio de Ceará.* [Mostra a foto da mãe que carrega na carteira]. *Eu não conheci meus avôs, nenhum dos dois. Aí você tem até dificuldade, porque você tem na cabeça que tudo é cultura branca e minha mãe era branca, cabelo assim liso e fazia todas as coisas, cesto, essas coisas tudo ela sabia fazer. Eu lembro. Então tudo isso era complicado na minha cabeça. Esse foi o problema que eu tinha, mas eu superei"* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

Desse modo, transfere toda a referência de sua identidade à figura da avó, mencionada em vários momentos da entrevista como modelo para o que se tornou hoje. Ela é vista a partir das atividades que prestava à comunidade, enquanto uma *"liderança do lugar"*, dançava tambor de crioula e era parteira. Criou os filhos, de pais diferentes, sozinha, um costume que atribui à *"tradição africana"*.

> *"Meu pai, meu tio eram trabalhadores. Minha avó era mãe solteira, porque naquela época os negros, as negras, não tinham nunca casado, tinham filho, era a tradição africana, quem criou o meu pai e meu tio foi a minha avó. Ela sim era uma liderança, então ela passou a sua firmeza de cultura e tudo para gente, a gente percebia. Hoje eu percebo isso, a importância dela naquele grupo. A minha avó era parteira, dançava tambor de crioula, era uma líder, tinha liderança na comunidade. Tudo isso eu vi e hoje que eu percebo da importância dela na formação da gente e de algumas pessoas lá, tanto que ela era chamada de Leocádia, quando chegar lá, chama seu Zeca Leocádia (meu pai), seu Raimundo Leocádia. E quem é o mais importante? É meu pai? É minha avó, ela que era importante, morava lá na terra da fazenda, botaram ela para fora da terra, mas ela era muito destemida, muito ativa, e ela deu toda essa dimensão de tudo isso que eu percebi. Fui crescendo e vi"* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

Com seis, sete anos de idade, lembra que a família foi posta para fora da terra, em decorrência de conflitos agrários com outros moradores da região.

> *"Quando eu fui para outra comunidade, chamada Santa Tereza, meu pai morava agregado lá, em Saco das Almas. Agregado assim, porque a terra era dos negros, mas aí onde tinha terra quilombola foi tomada, ou enganada, ou os caras pediam para poder limpar os documentos. Aí fomos morar em outra comunidade, meu pai comprou, na verdade ela e meu pai compraram um terreno. E aí eu fui estudar em Brejo, mas eu percebia"* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

No município de Brejo, foi morar com uma tia para começar os seus estudos, em decorrência da ausência de uma rede de ensino e estrutura escolar na comunidade. Ocorreu, então, uma mudança de contexto em relação a sua identificação racial. A diferenciação passa a ser mais estruturante e refletia-se nos preconceitos e discriminações comuns que ocorriam em vários espaços sociais: no colégio central da cidade, o Educandário Pio XII, onde estudou, como bolsista, em meio às elites locais. E, também, nas festas e bailes da cidade, os quais era proibido de frequentar. Conforme comenta:

> *"Quando eu cheguei em Brejo, uma cidade extremamente racista, cidade antiga, racista, as pessoas que se chamavam tradicionais, e fui estudar, alfabetizei com professor Raimundo Batista, depois Padilha. Depois fui estudar no melhor colégio da cidade, fui estudar nas elites da região, Educandário Pio XII. Como Brejo era uma cidade importante na década de 50, 60, as pessoas de Chapadinha, de Buriti, de São Benedito do Rio Preto, os filhos dos que podiam, os fazendeiros estudavam lá. Chamava-se pré-seminário para quem queria ser padre, era mais nesse sentido, passei a estudar nesse colégio, com bolsa. Tinha o internato e o externato, eu era do externato, eu morava na casa da irmã do meu tio, não era irmã do meu pai. Minha avó tinha dois filhos, de dois pais diferentes. O colégio era bem ao lado, Educandário Pio XII. Mas eu percebia, eu participava, eu percebia as coisas, olhavam para minha cor, tanto que durante o primário, fui o primeiro aluno da turma, me lembro bem quando o padre que era o diretor, no meio do ano e no fim do ano, era uma festa na hora de dar as notas, era um evento na cidade, eu lembro muito bem disso. Do primeiro ao quarto ano, eu era o primeiro aluno. Bom, eu percebia a dimensão do racismo, do preconceito contra negro no Brejo, na região, em todos os aspectos. Na escola também. Claro que hoje é que eu tô percebendo como as coisas funcionavam, porque eu estudei".*
>
> *"[...] Tinha festa "de primeira", os negros lá do Centro operário, "de segunda" e "de terceira". De primeira era a festa das elites brancas. Aí quem fosse para lá era discriminado. Na festa de terceira e de segunda e a festa do centro operário, eram de trabalhador, era de negro. Isso me despertou, eu percebia as coisas"* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

Mesmo percebendo a dimensão da discriminação a qual estava sujeito, na escola elitista, não tinha força para se contrapor a ela, dado que o racismo se manifestava sutilmente. Desse modo, para "driblar" a posição em que se encontrava neste contexto, mediada pela sua "marca", a cor, ele comenta que a *"saída"* era estudar e ser o *"primeiro aluno"*. O ambiente

em que estudava não se *"mencionava que era negro, não* [se] *dizia sobre os valores da cultura africana"*, o que era um ambiente desfavorável para *"ter identidade"*, referindo-se à expressão da *identidade negra*.

> *"Era difícil para mim ter identidade [...] eu estava numa cidade que não mostrava a importância do negro, eu fui para uma escola que não mostrava negro importante, falava de Gonçalves Dias, mas não dizia direito que a mãe dele era negra, não dizia da importância de Luís Gama, que foi uma das principais figuras. Ninguém falava, às vezes por alto. Não fiz o ginásio lá (criado em 54), o ginásio não tinha em escola pública. Só havia na escola Candido Mendes. Depois foi criado o ginásio brejense, na campanha nacional dos educandários gratuitos, anos depois. Eu era o melhor aluno. É tanto que a professora do educandário Pio XII [...] Só eu saí do 4º ano primário para fazer o exame de admissão"* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

Ainda em Brejo, além de estudar, dedicava também seu tempo a aprender o ofício da alfaiataria, que era um costume da época e um desejo reforçado pelo seu pai, que queria que ele seguisse após a conclusão do ginásio. No entanto, era algo com que ele não se identificava, aprendendo apenas a chulear. O fato de reagir a esse ofício era justificado pela necessidade de continuar os estudos. Assim, ele e mais quatro colegas de escola partiram rumo à São Luís em busca disso. O fato de já ter participado do grêmio estudantil, durante o nível ginasial, permitiu que ele construísse uma rede de relações com outros estudantes que integravam a União Maranhense de Estudantes Secundaristas, conhecida como UMES. Portanto, a mudança para São Luís, ao que parece, não foi aleatória, ele e os quatro colegas estabeleceram-se na sede da instituição, localizada na Rua do Passeio.

> *Minha vinda a São Luís, eu terminei o ginásio mais os colegas e meu pai queria que eu ficasse lá no interior, queria que eu fosse alfaiate. Ah, ainda tem isso, além de estudar em Brejo, eu também fui aprender a ser alfaiate e naquela época tinha que aprender, mas não aprendi, só a chulear e pregar botão, como dizem. [...] Aí, eu e mais quatro colegas, quem podia vim, quem não podia ficou, a gente tinha ligações com o grêmio estudantil brejense e ele com a UMES, o presidente inclusive era Luís Rocha. A gente se comunicava. Aí era forte o movimento secundário, na década de 60. E esses colegas viemos para cá (São Luís) estudar, viemos em cima de um carro que trazia babaçu para cá. Foram três a quatro dias para chegar aqui. A gente ia revezando, um momento um ia na boleia, outro ia em cima.*

> *E, quando chegamos, fomos morar na UMES, na União Maranhense, na Rua do Passeio. Tinha a casa do estudante, a UMES, não é a UMES do momento atual, é a União Maranhense de Estudantes Secundários, que foi fechada na ditadura. E nós quatro fizemos seleção para estudar no Liceu e na Escola Técnica. Pois nós quatro passamos, o ginásio que fizemos era muito bom, viu. Eu e outro colega fomos estudar no Liceu, e outros na Escola Técnica, pois queriam fazer agronomia. Aqui, nós participamos da política estudantil e tudo. Fizemos muita coisa errada, pois não tínhamos consistência ideológica, mas isso acontece* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

O período de vivência em São Luís foi marcado pelos estudos secundaristas no Liceu Maranhense, escola pública que foi fundada em 1838 e por anos seguintes foi reconhecida com o status de escola de elite. O desejo de trabalhar durante o dia, o fez escolher o ensino noturno, mas não alcançando sucesso nessa busca, resolveu cursar o nível científico[20].

> *Comecei a estudar de noite, para de dia conseguir um emprego, mas não consegui. Aí transferi para de dia, que era o científico. Meu pai mandava dinheiro e dava para comer, a gente lavava a roupa da gente, era uma casa de estudante então todo mundo era solidário. O pessoal da minha geração que estava lá, todos entraram na universidade, todo mundo, quase todo mundo. E não era fácil, na casa dos estudantes tinha gente de todo lugar e era difícil chegar aqui. Não tinha colégio secundário[21] no interior. E não tinha o segundo grau, hoje, o científico e o clássico na época. Nesse período eu fiz vestibular, em 66, no meio do ano, para medicina. Meus amigos também, cada um em uma área. Eu não podia pagar cursinho, estudei no Liceu e na época era um bom colégio. Fiz vestibular, passei e fiz o curso em seis anos.* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

Depois de concluído os estudos, fez vestibular para medicina na UFMA, conseguindo aprovação. Os anos de faculdade foram divididos entre estudos e militância. Em 1972 vai morar em São Paulo para fazer residência médica e passa a morar com um primo. Volta a São Luís em 1974, e presta concurso para a UFMA, tornando-se professor de Patologia da instituição.

---

[20] Na época, o ensino era dividido entre o "clássico" ou "normal" e "científico".
[21] Denominação antiga para o Ensino Médio, tal como é conhecido hoje.

3.1.3 "Então, a gente nasceu com isso"

Ao adentrar a história de P. N., natural do município de Pinheiro, na Baixada maranhense, conhecemos o seu contexto familiar marcado por uma situação que ele designa como "*interessante",* referindo-se ao fato de ter uma mãe negra e um pai branco. A mãe se ocupava do trabalho doméstico. Já o pai, antes de ser barbeiro, trabalhara em olaria e, posteriormente, conseguira assumir a função de guarda sanitário. Sobre a especificidade de sua família, relata:

> *"Eu venho de duas famílias bem distintas: uma família de negros. A minha bisavó que eu conheci, avó da minha mãe que tinha sido escrava, Antônia. Então a família da minha mãe era filha de dois negros. E a família do meu pai era de branco racistas. Olha que coisa interessante! Mas minha mãe fez uma coisa assim que eu achei fantástica. Minha mãe era muito carinhosa, muito habilidosa. Então depois que meu pai casou com a minha mãe a primeira coisa que ela fez foi conquistar toda a família do meu pai. Ela quase que adotou a família do meu pai. Portanto, foi adotada também por eles, eles gostavam muito dela. E depois que papai casou com mamãe, vieram outros quatro irmãos do meu pai que casaram com negras também. Eu acho assim ele saiu na frente. E aí os outros foram seguindo, pois é então eu sou fruto disso aí"* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

Como é possível perceber, existe uma diferença familiar no que tange à identificação em termos de raça, sociologicamente falando. O fato do pai (branco) ter casado com a mãe (negra) quebra o "decoro" familiar paterno, abrindo caminho para que os outros irmãos (seus tios) fizessem o mesmo. Petrônio José Domingues (2002) analisa o fenômeno do branqueamento, tanto em seu aspecto populacional, quanto no ideológico, no artigo "Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930". Domingues (2002) salienta como o branqueamento teve desdobramento no terreno biológico, no sentido de que o negro melhoraria biologicamente sua raça casando-se com alguém mais claro. Por outro lado, para se desvencilhar dos possíveis recalques incutidos pelo estigma de pertencer à raça negra, famílias brancas também faziam esse tipo de proibição, ao inverso, não permitindo que os filhos se casassem com pessoas negras.

No entanto, ele credita à mãe o rompimento desta ordem, ao *"adotar"* a família do pai e construir o caminho para a sua aceitação. A mãe, ao que parece, tem a palavra de legitimação em relação a incutir nos filhos a orientação sobre a identidade, em meio a discordância do pai em afirmar que se tratava de *"meio a meio"*. Ele recorda que, desde criança, ouvia da mãe, insistentemente e de modo que chegava a ser rigoroso, afirmar-se como negra e fazer com que eles (os filhos) se identificassem enquanto tais e não como "morenos".

> *"Desde criança, minha mãe sempre já dizia "nós somos negros", não tinha como não ser. Ela insistia. E, antigamente, tinha essa história o povo dizia "é moreno", não tinha a história do pardo. Aí minha mãe dizia, olha deixa eu dizer uma coisa para vocês "nós somos negros, olha a cor do meu pai e olha a cor da minha mãe, os pais dela, e olha a cor de Ozete, da cor de Pelé, olha a cor de João, um tio querido. Nossa cor é essa. Não se enganem porque vocês, porque eu sou um pouco mais clarinha, mas eu sou negra. Eu podia ser como meus irmãos". Ela desde o começo deixou isso muito claro para gente, "nós somos negros" dizia. Não tinha essa história de moreno, e ela se irritava quando alguém dizia que a gente era moreno e nos dizia: "se alguém disser a vocês que vocês são morenos, vocês não vão brigar, mas vocês são negros, a nossa raça é negra". Aí uma vez papai disse "é interessante, porque é meio a meio". A família de papai, Costa né, era oriunda de portugueses, portugueses que passaram por Alcântara e chegaram até Pinheiro, Peri-mirim também. A minha avó, mãe de papai, era de Peri-mirim. E papai era um gozador, dizia "Clemilda (nome da minha mãe) mas é meio a meio, eles são meio negro, meio branco". E ela dizia: "negativo, eu quero que vocês tenham certeza que vocês são negros". E mamãe falava bem: "quando alguém perguntar a vocês, digam: não, eu sou negro" por que isso vai me deixar muito feliz. Então a gente nasceu com isso"* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

Pelo visto, a atitude da mãe em reforçar *a identidade negra* visava prepara-los para as possíveis questões que viriam a enfrentar em termos de relações raciais. Mas esse comportamento e visão sobre si não são aleatórios, são atribuídos a um processo de educação suscitado durante a infância da mãe. A família materna conviveu, por um período, com uma turista inglesa e essa experiência possibilitou que a mãe fosse alfabetizada. Isso despertou o gosto pela leitura e a busca por conhecimentos, hábitos que foram transferidos também aos filhos.

> *"A gente sempre privilegiando os estudos, mas isso aí foi com minha mãe, foi a minha mãe que desde o começo, teve uma coisa boa. A minha mãe... Teve uma inglesa, que se hospedou na casa, eu não lembro exatamente qual foi, como foi a história, mas teve uma inglesa, que quando minha mãe era pequena, minha mãe era a mais velha das mulheres, então essa inglesa foi pra Pinheiro e se hospedou, para passar uns dias na casa do meu avô, só que ela se apaixonou pela família, se apaixonou pela minha mãe, porque minha mãe era garota assim... De modo que ela incutiu na cabeça da minha mãe, da família da minha mãe, a ideia do estudo e obrigou todo mundo a estudar e a se alfabetizar, a tal ponto que a minha mãe sabia um bocado de coisas em inglês, sabia o Pai-nosso em inglês, ela sabia cumprimentar as pessoas e lia muito. Ela incutiu na cabeça da minha mãe a necessidade de ler romance. Já conheci muita gente que gosta de ler, agora eu nunca vi ninguém gostar de ler e comentar o livro lido, isso era um hábito da minha mãe. Ela não tinha empregada doméstica, ela mesma que fazia tudo, lavava, passada, cozinhava abanando fogo e lia. Então com essa busca dela, minha mãe era muito conhecedora do nosso lugar na sociedade"* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

Por outro lado, essa visão sobre a necessidade de afirmar-se identitariamente perante aos filhos, ensinando-lhes a fazer o mesmo, decorre também do modo como o contexto social no qual estavam inseridos se apresenta diante de seus olhos, delimitando espaços desiguais. Ele lembra como eram as relações raciais no município de Pinheiro, como uma expressão de algo intrínseco ao Maranhão:

> *"Voltando ainda mais, em Pinheiro, enquanto eu nunca senti essa discriminação porque a minha mãe me fez, nos fez, nós três, nos enxergar desde o começo como negro, mas lá em Pinheiro tinha um clube que era tudo só de branco, então a gente já fazendo o ginásio, a turma ia para lá. A minha família não deixava, nem a minha mãe, os irmãos dela não deixavam nem a gente passar perto, porque eles não queriam que a gente sofresse uma discriminação. "Sai daí que tu é preto" eles diziam, porque assim que era, a baixada todinha, a baixada toda, Viana Penalva, Matinha, Monção, São Bento, Peri-mirim, Alcântara eram cidades altamente racistas. Até hoje em Pinheiro tem um local chamado Ponta Branca, por que Ponta Branca? Porque lá só morava brancos. Aí com o passar do tempo, voltei em Ponta Branca, em 1982, quando eu fui candidato a prefeito de Pinheiro, e em 1982 quando eu cheguei lá, aí eu já olhei várias brancas casadas com negros, aí isso me deu liberdade para ir aos poucos chegando, conversando. Os mais velhos diziam aqui era assim, preto não entrava, só branco. E isso é a marca do Maranhão.*

> *O Maranhão era e é ainda extremamente racista, tem aquele racismo velado e tem uma outra coisa que a minha mãe chamava muito atenção para um tipo de racismo, ela lia muito, ela dizia: "vocês sabem que o pessoal fala muito assim em racismo, mas tem um tipo de racismo que é tão perverso que o racismo do branco. É desse que tem a nossa cor, do negro como a gente que é mais clarinho. Tu quer ver? As famílias "tais, tais e tais", eles só se referem a fulano de tal como preto safado, só porque eles são mais clarinhos".*
>
> *"[...] Esse era o nosso meio, um grande mérito de minha mãe foi ter nos acordando para tudo isso, dizer muito cuidado, estudo sempre porque a gente vive em uma região, um estado extremamente racista. Aí tanto é assim, que depois que eu me formei em agronomia, tinha uma festa que o pessoal de Pinheiro fazia todo ano, lá no clube que no passado era muito racista, era uma festa que eles faziam para os pinheirenses que tinham conseguido se formar. E eu cheguei formado, quando eles souberem, eles foram lá em casa entregar o convite e minha mãe disse: "Mas onde é que vai ser essa festa?" Vai ser no casino. Então ela completou "meus filhos não vão no casino porque tem histórias não com eles, mas com outras pessoas, que são negras como eles que foram até retiradas do clube, meus filhos não vão". Foi uma luta, uma luta, até que foram lá em casa explicar para mamãe que o clube tinha fechado, passou não sei quantos anos fechados e que foi um grupo que assumiu que mudou até de nome, nem era mais casino, e esse grupo tinha arrendado. Mesmo assim, ela foi resistente em não deixar"* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

Mesmo ao afirmar não ter sentido nenhum tipo de discriminação por parte da família do pai, atribuindo isso ao trabalho realizado pela mãe, ele lembra de um fato ocorrido com um tio, onde é perceptível que, longe do seio familiar e materno, a convivência não era tão harmônica assim com outros parentes. A ideia de *"limpar o sangue"*, sugerida pelo tio em relação ao seu namoro, manifesta a busca desmedida pelo branqueamento e a fuga do estigma de *ser negro(a)*, perpetuadas por construções racistas.

> *"A família do meu pai era racista, mas eram racistas que nunca me agrediram, que sempre nos aceitaram, eu, meu irmão, minha irmã, mas vejo isso muito mais pelo trabalho da minha mãe. Então a minha mãe, ela derrubou ou, pelo menos, ela apagou ou reduziu drasticamente o racismo. Então eu nunca senti. Uma vez, porque quando eu vim estudar em São Luís, eu fui na casa de uns tios meus, era um tio meu, irmão do meu pai e ele me receberam lá muito bem. As irmãs de papai já tinham morado em Pinheiro, e ele foi me criticar porque eu namorava com uma menina morena. Aí eu fui chegando e ele disse: "vem cá que eu quero conversar contigo rapaz, que história*

> *é essa, porque preto tem que melhorar, tem que limpar o sangue, procura casar com uma mulher branca". Aí eu virei para ele e disse: "olha é a primeira vez que venho aqui mas eu jamais imaginei que seria a última, primeira e última". Ele disse: "rapaz tu é saliente". Eu disse: "sou, sou". Eu, muito audacioso, me achando no meu direito, disse: "se o senhor quiser que eu continue vindo aqui e continue vendo em você um tio meu, você me trate com respeito, eu nunca lhe dei, nem a você, nem a ninguém, o direito de escolher namorada para mim. Então o senhor, por favor, quando quiser fazer algum tipo de reflexão, guarde o seu conselho para dar para quem o senhor quiser". Eu passei mais de um ano sem ir lá, eu morava bem perto, mas não ia, foi uma luta para eu voltar a ir lá. Aí ele pediu desculpa, mas não aceitava que eu me relacionasse com alguém como nós, ali estava o racismo, nessa história de limpar o sangue, eu tinha 16 anos, foi o ano em que vim para cá".* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

Sobre a memória acerca da experiência escolar, o interlocutor nos conta que os estudos ocorreram, inicialmente, em Pinheiro. Mas, pela mesma razão comum à época, a ausência dos outros níveis de ensino nas várias regiões do interior do estado, forçou-o a se mudar para São Luís, para continuar seus estudos ginasiais, etc. Em decorrência do seu desempenho no ensino primário no Colégio Pinheirense, pôde permanecer com uma bolsa de estudos do MEC e, assim, ingressar em uma escola de elite, administrada por padres, o Colégio Marista, na capital maranhense. Dessa forma, seguiu o mesmo caminho que o irmão fizera e, durante esse período, passa a morar com um primo.

> *"Quando eu vim para cá* [São Luís] *eu fui estudar no Marista. O que eu percebia claramente que a maioria dos alunos eram brancos. Eu vim com bolsa de estudo, bolsa do MEC, eu vim para cá porque eu tinha sido aprovado em 1º lugar no ginásio em Pinheiro, no colégio Pinheirense, e quem tinha sido primeiro mantinha a bolsa. Eu estudei no colégio dos padres, mas eu era bolsista. E foi muito bom, porque eu, com um ano que eu havia chegado aqui, eu nunca percebi aqui nenhum movimento, nenhum gesto, atitude que me discriminasse. Agora eu também me mantinha na minha, sabia meu lugar, não visitava ninguém, eu queria era estudar e foi um negócio interessante. Havia um desnível, principalmente, matemática, física que era uma matéria que não tinha no ginásio. O primeiro contato foi no Marista. E isso foi um impacto, com dois meses que eu estava aqui eu lembro que eu chorava muito porque as notas saíram e eram só notas baixas nessas disciplinas e para mim isso era uma ofensa, um insulto. Pensei "gente eu vou sair desse colégio". Eu morava com meu primo".*

"[...] Cheguei para o meu irmão, que já estudava aqui no Marista, já era aluno. Eu fazia o primeiro ano científico e ele já fazia o terceiro. Aí eu fui na casa dele, meu irmão morava na casa desse meu tio, esse que veio com grosseria comigo. Eu ia na hora que esse tio não estava lá. Eu cheguei para meu irmão e fiz um pedido: eu quero que você vá comigo lá no colégio São Luís, eu vou mudar do marista para esse colégio porque lá a gente tira nota mais fácil. O meu irmão, hoje já falecido, me olhou na época e disse: rapaz tu tá me envergonhando, olha o que nossa mãe sempre nos diz "a gente vive num mundo racista, vocês vão enfrentar um mundo racista, então, não deixem ninguém pisar em vocês, não se deixem humilhar de jeito nenhum, e a arma de vocês é o estudo e essa ninguém vai tirar de vocês", então tu vem me dizer que quer sair por causa de nota, a partir de amanhã eu vou na tua casa, todo dia, de duas as três vou te dar aula. Com uma semana eu vi o que era um estudo novo e daí eu fui desenrolando, fui me dando muito bem e me impus no marista a partir das notas. A partir da hora que eu comecei a me impor pelas notas, aí aquelas pessoas que, apesar de nunca terem me hostilizado, mas também nunca tinham se aproximado, nós éramos 82 alunos, turma enorme. Então a partir do momento em que eles viram que eu me sobressaía nas notas, aqueles que tinham mais dificuldade passaram a encostar, a me convidar para estudar. Então, já no segundo semestre eu estava dando aula, entendeu, eu estava estudando junto. No final do ano eu já estava perfeitamente entrosado no Marista, mas sempre pelas notas, pelo estudo".

"[...] Outra coisa, uma referência que eu faço, no Marista, negros como eu havia vários, mas nós éramos a minoria, porque todo rico, o filho estudava no Marista. Mas lá não era permitido qualquer tipo de discriminação racial, isso era uma coisa interessante. Eu me lembro da aula de francês e de inglês, lá em Pinheiro eu tinha essas aulas, mas eram muito precárias. Quando cheguei aqui, o professor de inglês era um irmão marista, no primeiro dia ele chegou e disse tudo em inglês. E eu querendo acompanhar e não acompanhava, ele chegou perto de mim e disse "não se assuste, que é assim mesmo". Ele repetia bem devagar, aí eu fui pegando de tal modo que no final do ano eu entendia todas as aulas dele. No final da aula, ele usava batina, metia a mão no bolso e entregava um papelzinho para cada um e dizia "me contem essa história aí" e cada um de nós tinha que se virar para escrever aquilo em inglês. Ao longo das aulas, sempre que tinham oportunidade, eles [se referindo aos professores] *combatiam a discriminação racial. Era sempre mostrando, na visão religiosa, que éramos todos filhos de Deus e que era inadmissível um branco se julgar melhor do que o negro. Eu tenho essa boa lembrança também, uma das boas lembranças na escola. No final do primeiro ano, eles fizeram em todas as turmas a escolha do melhor amigo da turma, cada um colocava no papel. E eu fui escolhido o melhor*

> *amigo. Então isso me deu um gás. Já no segundo ano, eu fui com tudo, mas isso nunca me fez ficar prepotente, me animou, é claro"* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

Como podemos observar, a percepção de que existiam mais brancos que negros na sala de aula e o seu baixo desempenho em determinadas disciplinas são ressaltadas como as experiências emblemáticas desse contexto. Por meio do incentivo do irmão, que atualizava as falas da mãe sobre a importância dos estudos, como forma de superar o lugar social demarcado pelo racismo, ele busca modificar a situação em que se encontrava e começa a se impor, perante os outros, pelas notas. Esse era o modo de alcançar uma certa visibilidade em relação aos demais, era o meio, a seu ver, de ultrapassar o "lugar" que já era perceptível para ele. O interlocutor dá destaque também à influência do discurso dos professores sobre a diferença, alicerçado por uma visão confessional, fruto do lugar que ocupam. Esse discurso subtraía a diferença a partir de um imaginário sobre a igualdade onde *"todos* [eram] *filhos de Deus"*.

A escola emerge, também, em sua rememoração, como espaço de politização. Sobre isso discorre que a participação no grêmio estudantil do Marista se deu por influência e convite de um de seus professores, que politizou tanto ele quanto alguns dos colegas de turma. Obrigava-os a ler textos, livros e, ainda, a assistir as sessões da Assembleia Legislativa do Maranhão para que percebessem como os tribunos falavam e se portavam diante de todos e, como exercício posterior, o professor pedia que tudo o que havia sido ouvido deveria ser relatado em forma de redação para, em seguida, ser debatido. A partir da aquisição desse conhecimento, ele concorreu às eleições do grêmio e conseguiu a vitória.

> *"[...] Até então eu acompanhava a política, mas era completamente despolitizado. Aí foi o Kalil Mohana que nos politizou, nos obrigava a ler cada texto, livros interessantes e nos obrigava como exercício de história a assistir as sessões da Assembleia legislativa, onde tinha grandes tribunos, para gente aprender a falar e relatar depois como exercício de aula o que que a gente tinha aprendido, como redação, o que que a gente tinha ouvido lá. Olha e a gente discutia e assim eu fui eleito presidente do grêmio do Marista, minha primeira atitude foi refiliar o grêmio na UMES"* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

Depois de concluir o ensino médio, parte para Fortaleza para cursar agronomia na Universidade Federal do Ceará/ UFC. Adquire uma bolsa em função de ter participado de um concurso da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste/ SUDENE. Nessa cidade, percebe o racismo escancarado.

> *"[...] Eu fui pra Fortaleza, fazer faculdade em Fortaleza, fui como bolsista da SUDENE, já no terceiro ano, fui aprovado no concurso de bolsa da SUDENE e eu, pobre, ganhando uma bolsa de dois salários mínimos naquela época para estudar, fazer agronomia em Fortaleza, aí eu fui.*
>
> *Agora Fortaleza, naquela época, era extremamente racista, o cearense era extremamente racista, foi em 1963, eu comecei a faculdade em 1964, no ano do golpe* [militar]. *Mas eles eram racistas, não são racistas de tratar mal, mas são incapazes de se referir a uma pessoa negra, sem dizer assim "nego velho", não chamam preto, é negro, chamam "isso é coisa de negro". E naquela época, voltando para São Luís eu percebi isso aqui também, não comigo, mas eu ouvia isso para todo lado, "Ah isso é coisa de preto", fazendo barulho "isso é coisa de preto", Ladrão "Ah isso é coisa de preto", então...".* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

Dois anos depois de cursar agronomia, ingressa no mestrado em Economia Rural também na UFC, concluindo-o em 1973. Em 1986, começa o doutorado na Universidade de São Paulos/ USP. O desenrolar da trajetória do interlocutor acontece em meio ao seu trabalho de consultoria para empresas e instituições, além de atuar como docente e pesquisador na Universidade Federal do Maranhão com comunidades rurais. Hoje é aposentado pela universidade. Ele conta-nos que, embora tenha se afastado dos movimentos negros no estado, participando apenas do seu início, continuou a relacionar o seu trabalho e pesquisas com sua raça, tendo contato com pessoas do movimento e quilombolas.

> *"Agora no curso do meu trabalho com água doce, eu tive tantos contatos, eu conheci tanta coisa boa da nossa raça, principalmente na minha região de trabalho, o que é a baixada maranhense, por onde eu andava eu sempre tinha nos meus grupos sempre gente que era engajada no movimento negro, em alguns lugares inclusive gente quilombola. E isso alargou meu conhecimento sobre a nossa raça, de onde eu vim. E por aí vai"* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

As comunidades de lavradores e pescadores da sua região, com as quais pôde ter contato, destaca, eram "*constituídas principalmente por negros"*. E isso, na sua visão, foi importante para ficar próximo de suas origens e ampliar seus conhecimentos. Como ele sugere, um de seus objetivos de trabalho era voltado para a valorização dos saberes e práticas nativos. E em uma das incursões pelas comunidades da região da Baixada, afirma que encontrou, inclusive, parentes, o que ele ressaltou ser uma prova do seu pertencimento e de suas raízes negras.

> *"Tal como entre os lavradores e pescadores estão constituídos aqui no Maranhão, principalmente, na baixada principalmente por negros a gente vê que nós intelectuais temos o conhecimento científico o conhecimento acadêmico que a universidade nos propicia. Mas essa gente pela qual eu tenho maior respeito, essa gente que vive no campo essa a gente conhece o ambiente, mas muito melhor do que nós. Por quê? Porque a gente conhece só teoricamente. Pega o meu caso, eu sou Doutor em imunologia, então eu vou para Baixada vou com a minha equipe levo os meus alunos, levo professores também e vou levar o conhecimento acadêmico que eu tive que eu estou cada vez mais aprimorando mas eu já levo associado com o conhecimento que eu obtive deles porque eu com todo meu intelectualismo eu chego lá pra conversar com eles para fazer minha pesquisa eles me olham no começo desconfiados pensando assim o que que esse aí quer, mas aos poucos ele começaram a compreender que eu estava ali também para aprender com eles e a hora que... Era assim uma linha tênue mas muito interessante. A hora que eles entendiam que eu estava ali para somar com eles havia um sinergismo tão grande essa junção de conhecimento meu e deles. E foi assim que nós fizemos coisas fantásticas na Baixada e como eu disse na sua grande maioria não vou dizer que foi totalidade, mas totalidade das Comunidades. O pessoal era preponderantemente de origem negra, africana, e nessa circunstância eu descobri em um determinado povoado na beira de um lago do Rio Turiaçu que se chama "turi", eu descobri que lá tinha uma comunidade com a qual eu tinha o parentesco muito, muito próximo. Alguém me falou em Miguel Amorim, que era um tio meu, negro, que era irmão do meu avô, pai da minha mãe. Aí o povo da comunidade dizia sempre assim "é como diz o mestre Miguel Amorim". Aí aquilo que ocorreu: "vem cá quem é esse Miguel Amorim?" "Ah rapaz, Miguel Amorim, ele era carpinteiro, mas aí ele pescava também, ele morava na comunidade". Eu disse, "pois me fala mais um pouco desse cara". Não demorou muito, eles chamaram lá, uma filha deles, uma liderança negra. Eu comecei a conversar com ela, ela assim muito altiva. E eu disse "se eu lhe disser que você é minha prima, e muito próxima". Ela disse "eu não acredito". Eu respondi "pois é, o que você é para Miguel Amorim?". Ela era neta de Miguel Amorim. Eu disse "e se eu lhe disser que Miguel Amorim é*

> *tio da minha mãe?". Aí pronto, a mulher começou a chorar e dizer que não acreditava, e aí fomos falar da vida. Ela me obrigou no dia seguinte a adiar minha viagem e me levou lá na comunidade para eu conhecer meus parentes. Rapaz era uma fila, era como daqui até lá na portaria, principalmente criança. E como é o costume da comunidade, botavam todo mundo para tomar benção. Pois é, então é isso aí, eu sou originário dessa raça"* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

O relato destaca um encontro com suas origens, que reforça uma descendência negra da família materna e estaria relacionada a uma justificação de seu pertencimento negro, diferentemente das outras duas trajetórias, que atribuem esse pertencimento a um território quilombola.

3.1.4 "Eu era a ameixa do pudim"

S. L. possui 61 anos e é natural de São Luís. Ela mostra em seu relato como vê o contexto da capital maranhense onde nasceu, influenciado por *"tradições africanas"* que faz com que muitos negros(as) de outros estados desenvolvam aqui um sentimento de identificação muito forte, pois, em sua concepção *"aqui o quilombo é outro"*.

> *"[...] Pois pergunta se esse povo que veio para cá quer voltar. Aqui o quilombo é outro. Aqui a história é outra, as relações são outras. Aqui temos tradições africanas. É diferente. É uma coisa muito mais ligada. Mais intensa com a África"* (S. L., Entrevista concedida, 2019).

Ao descrever sua origem familiar ressalta que se considera pertencente a três famílias distintas em relação à identificação racial: a família materna formada por negros *"assumidos"*; a família paterna de origem indígena; e a família social, que a criou por grande parte da vida, classificando-os como de classe média alta e de brancos. A mãe trabalhava para essa família no serviço doméstico quando engravidou. Eles moravam no centro de São Luís, na Rua do Sol, na casa que houvera sido do escritor Aluísio Azevedo[22], conhecido pelo livro "O mulato". Quando nasceu, passou a viver neste lar e quando tinha seis anos de idade, a mãe

[22] Romancista brasileiro, nascido em São Luís em 14 de abril de 1857.

biológica foi seguir a vida longe dali, deixando-a aos cuidados da família Colares Moreira, a qual a toma como filha. Embora mãe e filha tenham se distanciado, essa separação foi sendo aos poucos substituída pelos contatos esporádicos que mantinham. O mesmo tipo de contato descreve em relação à família paterna, mencionada poucas vezes durante a entrevista. Um dos costumes da mãe era frequentar casas de culto africano. E ela recorda que sempre ia junto, era levada, mesmo sem entender muito do que se tratava.

> *"A minha mãe trabalhava como doméstica na casa dos Colares Moreira, aí quando ela engravidou, ela continuou trabalhando lá, quando eu nasci na maternidade Benedito Leite, eu saí com ela para essa casa onde ela trabalhava. E eu acabei sendo criada por essa família. Quando eu tinha seis anos a minha mãe casou e foi morar com o marido, onde ela teve mais seis filhos. E eu fiquei com a família, nessa casa, que fica na rua do Sol, onde Aluísio Azevedo escreveu "O mulato". Então a minha família social foi a terceira família a morar na casa, depois que morou Aluísio Azevedo. Foi muito importante, ter conhecimento desse quadro, ter vivido aquela infância. Então, assim, deu para ajudar na própria formação, estudei em escola particular. Então eu tive acesso à informação, e isso fez com que mais tarde eu trabalhasse esse aprendizado em prol da população negra, em prol da comunidade negra, do resgate da minha própria identidade".*
>
> *"[...] A minha família biológica, eles se reconheciam como negros. Eram negros assumidos. Minha mãe frequentava uma casa de culto africano, então assim, eu sempre ia né, sem entender mas ia, porque com a família com quem eu morava não íamos para esses lugares. Na minha adolescência eu sempre tive relação com a minha família biológica e continuei mantendo, quer dizer sempre estou com minha mãe, tem uma irmã que está na Suíça, tenho uma sobrinha suíça, muito engraçado, ao mesmo tempo branca, tem os traçõe*s (sic) *negróides dela. Então, assim, a família é fundamental, tanto a família materna, tenho seis irmãos, sete comigo, como na família do meu pai que são 9 irmãos, 9 comigo, e a família social. Então eu tenho três famílias, que a gente se relaciona bem. Então, assim, eu sou resultado da relação do Edir Jansen com a Faustina Leite, mas ambos tiveram outros filhos. Mas a gente se relaciona bem. Minha avó era indígena, tanto é que a gente tem o olhinho assim bem puxado"* (S. L., Entrevista concedida, 2019).

Quando questionada sobre como era a convivência com a família social, ela responde que não havia grandes conflitos. No entanto, seu relato indica que o olhar sobre si

mesma foi sendo construído dentro desse contexto de relações familiares, no qual se percebia diferente em relação aos demais. A respeito disso, comenta:

> *"Eu era a ameixa do pudim, porque era todo mundo bem mais claro, digamos "brancos" entre aspas, e eu criado entre eles da mesma forma que os filhos eram criados mas chega um momento que a coisa é... A coisa é perceptível".*
>
> Eu: Mas você sofreu algum tipo de discriminação nesse meio?
>
> *"Não, nada era mencionado. Mas eu tinha tudo para não pensar como eu passei a pensar. Havia um projeto para mim, ser alguém, então estudar, ir para faculdade, me formar, casar e cuidar da vida. Então esse era o projeto da família para mim, ser uma negra como eles, só que chega em determinado momento que eu entendi que não era aquilo. Então eu procurei me colocar no que que eu queria".*
>
> Eu: E o que você queria?
>
> *"Então... Fazer algo em prol da minha negritude. Isso foi um projeto pessoal meu, não teve influência deles, mas eu cansei de fazer reunião do movimento lá em casa, na rua do Sol, do movimento de mulheres. E assim foi muito importante, você está no espaço, digamos branco, de uma classe média alta, você está ali lutando pela questão ideológica e política da população negra. Então foi um aprendizado que serviu para que eu tomasse uma posição"* (S. L., Entrevista concedida, 2018).

Apesar do envolvimento afetivo e aparentemente tranquilo com a família que a criou, a interlocutora nos mostra como permanecia uma outsider ao se ver como a *"ameixa do pudim"*. Paradoxalmente, essa diferenciação era marcada por se tratarem de *"brancos entre aspas"*, isto é, na sua visão convivia com negros(as) que não se entendiam enquanto tais. Dentro desse quadro familiar, o projeto de vida para ela era seguir o protocolo da família, isto é, o modo de vida e expectativas de classe na qual estava inserida. No entanto, ela atribui a esse ambiente de expectativas, que se conflitavam com a maneira de viver da mãe biológica, uma importância para a aquisição de conhecimentos. Com eles, pôde realizar seus estudos em escolas particulares, ter acesso a livros, etc. Enquanto um capital escolar, proporcionou, como menciona, um *"aprendizado em prol da população negra, em prol da comunidade negra, e do resgate da [...] própria identidade"*. E esse projeto envolvia, inclusive, um trabalho no âmbito da própria família convidada a pensar sobre a *identidade negra*.

Na escola, S. L. adquire certa notoriedade por jogar Handball. Desse modo, ressalta que sempre estava na *"muvuca"* e participava dos Jogos Escolares Maranhenses (JEMs). Foi atleta da seleção maranhense de Handball nas décadas de 1970, 1980. Ela lembra de situações de racismo, por ser a única negra do time.

> *"Assim, como eu fui atleta, uma atleta sempre tá ali no meio da muvuca (Sic), participei de muito JEM's e o que aconteceu na época da juventude, quando eu fui jogar no Rio Grande do Norte, e eu jogava toda de preto, cabelão black power. Aí começaram a me chamar de King Kong e aí eu disse King Kong não, aí começaram a me chamar de "black, black". Aí o sobrenome "black" ficou muito tempo incorporado na minha pessoa. E por que que eu tirei o black? Porque eu fui participar de um seminário em São Paulo, na passagem de ida tinha meu nome* [refere-se ao seu nome e sobrenome], *na volta colocaram o black e aí no guichê me barraram e eu disse meu amigo não vamos demorar não, é só meu filho conferir os documentos, se o CPF bater, se a identidade bater então é a mesma pessoa. Apesar de não ser black no documento, mas a pessoa é a mesma pessoa. Então foi interessante, eu disse vou resgatar meu sobrenome, aí resgatei. Tem oito anos que eu resgatei. Não lembro, mas foi em 2002, não, foi 2004. É em 2004. Então algumas pessoas daquela época ainda me chamam, mas eu achei necessidade de resgatar meu nome, meu sobrenome. E foi, assim, bem interessante, tanto é que hoje meu nome profissional é S. L."* (S. L., Entrevista concedida, 2018).

Bourdieu (1996) reflete em seu texto sobre "A ilusão biográfica" acerca do nome próprio como uma tentativa de unificação do indivíduo pela sociedade em geral, sendo a partir dele que a pessoa recebe uma identidade que permite sua intervenção como agente em todos os campos possíveis. O nome é o atestado visível do portador através do tempo e dos espaços sociais e sua assinatura é a condição jurídica que autentica essa identidade. Nos diferentes campos em que o indivíduo atua, o nome é acompanhado de um termo que o classifica de acordo com o posto ocupado pelo indivíduo. Assim, podemos pensar o "resgate" do nome e do sobrenome como uma rejeição a um estigma associado à *identidade negra*, uma tentativa de ser identificada pelo seu nome de registro e não pelo seu fenótipo. O "black" como um adjetivo que carrega uma atribuição referente a um estigma social, que se junta ao fato de ser a única negra do time e de portar o *"cabelo black power"*.

A experiência de pertencer às configurações familiares distintas, no que tange ao pertencimento racial, uma família de *"raiz africana"* e outra de "*raiz indígena"* ocasionou no

aspecto religioso uma condição de ambivalência que ela ressalta como uma confusão que só pôde ser resolvida quando assumiu sua *linhagem africana*.

> *"Na época deu um nó, deu um nó, até porque pela própria essência, porque eu tenho a raiz indígena e eu tenho a raiz africana. Mas isso lá pelos idos dos anos 80, deu um nó, tipo assim "qual é? É umbanda, é candomblé?". Isso deu uma confusão, porque eu achava que era de uma forma, e na hora era de outra. Assim, o que predominava mesmo era a linhagem africana mas até eu resolver isso foi um processo né, eu tive que ir à Bahia, conversar com a mãe Estela para poder entender isso aí, pra poder me situar. Foi um período muito louco, porque a questão espiritual, ela é um eixo na nossa vida e se você não souber manter esse eixo, você fica fora do eixo, literalmente. E foi um período assim muito louco da minha vida. Hoje eu mantenho a linhagem do candomblé"* (S. L., Entrevista concedida, 2018).

S. L. graduou-se em Serviço Social, na UFMA. Na época, era uma das únicas negras da turma e, junto com mais seis amigas também negras, criou um grupo chamado *"sacizada"*, como uma forma de negar a representação negativa e se impor em termos de estudos.

> *"Na UFMA, bem... eu fiz serviço social e na UFMA nós criamos, as únicas negras da minha turma. Nós criamos uma equipe chamada "sacizada". Eram as únicas negras da turma, nós éramos seis e não acreditavam na gente. Esse grupo era uma forma de mostrar que a gente também estudava. Então assim, a gente gostava de festa. Falam que: "Ah esse pessoal só gosta de festa". Então a gente tinha o momento de festa, mas tinha o momento de sentar para estudar, a gente tirava nota boa. Diziam: "Ah mas como é que vocês tiraram nota boa?", eu dizia "não, porque a gente curte, mas a gente também tem que ter responsabilidade". Então, conseguimos nos formar, três estão em Brasília"* (S. L., Entrevista concedida, 2018).

Na memória sobre a vida acadêmica constitui-se também o momento em que *"busca conhecer mais sobre* [sua] *raça"*. De acordo com ela a oportunidade apareceu pelo convite de um de seus professores para integrar um grupo que estava em formação. Refere-se ao CCN, do qual ela se afastaria posteriormente, por questões de trabalho. Depois de formada, no ano de 1982, ingressou na carreira de assistente social e como diz *"tomou seu rumo"*.

Hoje, trabalha em um hospital público da capital maranhense, sendo coordenadora de assistentes sociais.

3.1.5 "A gente vivia uma ilusão"

M. R. A. nasceu em São Luís em 8 de janeiro de 1943. Apesar dos pais e da avó serem negros, o fato da família residir no centro da cidade dava-lhes uma percepção diferente de si em relação a outros negros, como os da periferia. Morar no centro da cidade, na época indicava o pertencimento a uma classe média alta. Nesse sentido ela afirma que *"viviam uma ilusão"*.

> *"[...] E a gente, na realidade, não percebia. A gente vivia uma ilusão. Você imagina: morar no centro da cidade, a quatro quadras da rua principal. Nós não tínhamos essa identidade com o negro de periferia, não se tinha essa identidade com o negro. Não sei dizer vivíamos assim como se fosse a nossa vida, sem perceber a comunidade negra, que estava distante de nós. O fato de ter pai negro, mãe negra, avó negra, isso não nos ajudava, porque eles sempre viveram aqui no Centro da cidade, não iam nas comunidades de terreiro, não eram do interior. Minha mãe era da periferia, mas casou com 20 anos e ficou aqui no Centro"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

A percepção de ser negro só começa a ser aguçada a partir da ida do irmão para o Rio de Janeiro, o que lhe permitiu o contato com outros negros maranhenses que, assim como ele, também tinham ido estudar nas terras cariocas. Lá o preconceito era mais visível. O irmão citava situações comuns àquele contexto como, por exemplo, estudantes negros que passavam por situações, nas quais eram abordados pela polícia para verificar seus documentos, diferentemente do que acontecia com os estudantes brancos. Experiências como essas causaram um processo de reflexividade acerca das distinções sociais relativas às diferenças raciais, o que fez com que o irmão passasse a pensar a realidade da terra natal. Assim, essas vivências no Rio de Janeiro eram mencionadas pelo irmão sempre que voltava a São Luís nas férias, como um alerta para o que a família ainda não havia percebido, conforme M. R. A. relata:

> *"[...] meu irmão tinha ido para o Rio de Janeiro estudar, voltou para o Maranhão de férias. Ele começou a falar do preconceito que ele não sentia acintosamente aqui no Maranhão, por exemplo: de a polícia pedir os documentos dos estudantes negros e não pedir para o branco [...] E ele começou a falar de muitos fatos que nós aqui não sentíamos. Aí ele disse: "vocês ainda não perceberam". Começamos então a ver como o preconceito se manifestava; nem toda vez tinha que ser muito acintoso para que fosse percebido. [...] Aí meu irmão começou a dizer: "Bota isso na cabeça de vocês". Primeiro, ele disse que já estava começando o movimento black power nos Estados Unidos. Ele já vem com o cabelo natural e diz: "Parem de alisar esse cabelo. Fica horrível. Preto tem que usar o cabelo como ele é". Ele falava assim: "E vocês não são mulatas coisa nenhuma. Nós todos somos pretos". Esse nosso irmão é que começa a discutir a questão racial com a gente dentro de casa. Mas isso era todo o tempo: ele vinha de férias e o nosso assunto era só esse. Mamãe dizia: "Agora vocês só falam nisso. Eu sou preta e nunca vi isso". Aí ele dizia: "A senhora nunca viu, mamãe, porque vive como eles dizem; a senhora sabe o seu lugar. É porque a senhora nunca saiu daqui de casa. A senhora e o papai estão na vida de vocês. A gente só começa a sentir na hora em que quer uma ascensão social. [...]"*
>
> *"Aí começaram, eles mesmos, a fazer esses exercícios: por que os pretos são tratados dessa forma?". Aí depois eles também viram "o Rio de Janeiro tem uma postura em relação aos negros, mas isso não quer dizer que no Maranhão a gente também não seja discriminado. Lembra quando a gente ia tirar aquelas meninas para dançar e elas nunca dançavam com a gente?" Porque os negros também levavam ferro. As meninas que não eram negras também não queriam dançar com os pretos".* (M.R.A./ Depoimento CPODC, 2007).

Além da influência do irmão, ela relata que a percepção para a questão do preconceito racial começou também na escola onde trabalhava enquanto professora, através do olhar sobre a experiência de discriminação vivida por uma colega professora.

> *"Tinha uma professora na escola em que eu trabalhava que era muito discriminada. Uma das professoras negras. Ela falava baixinho, os meninos pintavam e bordavam com ela, e a gente falava: "Maria José, te impõe mais". Ela também era filha de ferroviário, mas muito tímida, muito recuada. Aí nós já começávamos a falar dessa história do preconceito racial. Eu tenho a lembrança que a revista Realidade, em 1967, foi o primeiro veículo de comunicação a abordar essa questão do preconceito racial. Eles fizeram a experiência de mandar para um hotel um casal de negros e um casal de brancos. Aí, para os negros não tinha vaga e para os brancos tinha. Nós levamos isso para*

> *o colégio e começamos a discutir. E acho que aí começou"* (M.R.A./ Depoimento CPODC, 2007).

Quando já estava no magistério, em 1967 começa um momento de desconstrução de si, a partir do estabelecimento de uma nova relação com o corpo e o cabelo, os quais podem ser entendidos como elementos constituintes da construção identitária. A ida ao Rio de janeiro, no mesmo ano, reforça esse processo que ela denomina como uma *"lavagem cerebral"*.

> *"[...] E eu também acompanhava o movimento dos Estados Unidos. A Angela Davis vai ser a minha inspiração. Quando eu vi aquela mulher com aquele cabelo natural imenso, e os Jackson Five, aquela família todinha, aí me encantei. Eu disse: "Ah vou deixar meu cabelo ficar assim.". E parei de passar pasta. Isso já era 1967, 68, eu já estava no magistério e tudo. Em 1967, eu vou ao Rio pela primeira vez. Fiquei lá onde meu tio morava, em Parada de Lucas, mas ia para o centro. E já tinha o movimento hippie, aquelas pessoas com as túnicas, saias longas, e já tinha negros também usando o black power. Eu disse: "Meu Deus!" Fui acompanhando a lavagem cerebral que eu tive para o bem, para me assumir como negra. Isso refletiu também no meu vestuário. Eu disse: "Nossa!" As roupas que eu levei, todas tão formais. Eu me vestia tão formalmente que as minhas fotos com 20 anos parecem de uma senhora. E lá as pessoas davam força. Porque era novidade também você ir deixando o cabelo natural. Foi no final dos anos 1960, quando já tinha o movimento Black Rio, na Zona Norte, e eles já estavam todos com aqueles cabelos enormes, passavam perto de mim e cumprimentavam. Pronto, aí eu comecei a ver que estava relacionada de fato com a comunidade. E achando aquilo muito bonito"* (M.R.A./ Depoimento CPODC, 2007).

Podemos pensar a relação com o cabelo como uma inscrição que possui outras finalidades, muitas vezes distintas do objetivo estético. Ele transforma-se em um valor simbólico a partir do qual o indivíduo se reconhece como pertencente do grupo. Nilma Lino Gomes (2002) analisa o tema, afirmando como desde a infância o relacionamento com o cabelo expressa questões delicadas para negros(a), principalmente para as meninas, que dificilmente ocorre sem conflitos e sofrimento. Segundo a pesquisadora: "estes embates podem expressar sentimentos de rejeição, aceitação, ressignificação e, até mesmo, de negação ao pertencimento étnico-racial" (p. 44).

No caso de M. R. A. a ressignificação do cabelo foi conduzida pelo processo de identificação com experiências semelhantes em relação a assunção do corpo e dos cabelo negros: Angela Davis, ativista que usava o cabelo *black power* e o grupo musical Jackson Five. Mas, as situações de discriminação, ocorridas na volta a São Luís, destacam os conflitos inerentes a esse processo. Ela torna-se alvo dos olhares e piadas pelas ruas que percorre, em função do ser uma das primeiras a assumir o seu cabelo natural e, por mais que reagisse, não deixava de se questionar o que faria a partir de então. Era uma questão que a incomodava.

> *"[...]Quando retornei, o cabelo já estava bem carapinha. Aí foi um choque. Eu acabei sendo a primeira mulher negra a usar o cabelo assim natural em São Luís. Chamava a atenção da rua inteira e era agredida, me davam vaia na rua: "Ê, mulher, de onde saiu isso?". "É Tony Tornado?" Eu preciso saber o ano que Tony Tornado apareceu no festival com o cabelo black power, porque eles me chamavam assim: "Tony Tornado, vai alisar esse cabelo!". E eu era tímida. O magistério tinha me libertado para o fato de comunicar com mais desembaraço, mas eu era tímida. Eu disse: "Nossa, e agora?". Mas nunca pensei, em nenhum momento, em alisar o cabelo. Estudava na Aliança Francesa, que era na Gonçalves Dias, aqui em São Luís, e eu tinha que descer uma longa rua, que era a rua dos Remédios. Tinha o colégio particular de São Luís. Bastava ter um aluno na janela ou na porta e para a janela. Quando eu tinha que passar na frente do colégio, já estava aquela aglomeração só para e ver e dar vaia. "Ê, diabo, vai alisar esse cabelo!". "O que é isso? É o cão?". E eu tinha que enfrentar isso, não sei quantos dias durante a semana, mas nunca mudei de rua. Eu poderia ir pela outra rua para não passar na porta do colégio. Eu dizia: "Não. É o meu cabelo. Não vou deixar que esses moleques me abatam.". Mas aquilo incomodava. Até então eu era uma pessoa anônima, ninguém me olhava. De repente, toda cidade te olha. [...]Se ia para a rua do Comércio, entrava em uma loja, quem estava vendendo parava de vender, quem estava comprando também. Horrível! E desde essa época tem gente que fala: "Tu passa perto da gente e nem olha". Eu digo: "Desde o tempo que me vaiavam na rua que eu aprendi a ir olhando só para a frente"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

Em 1971, entra na universidade para cursar comunicação social. Mas a participação no grupo de teatro, Laborarte, é apontada como uma mudança em relação às situações de discriminação vivenciadas, pois passa a compartilhar de um círculo de reconhecimento e expressão de sua identidade e como menciona passa a *"ter mais força"* vinda das pessoas com as quais começa a conviver.

> *"[...]Essas pessoas, que tinham acesso à informação, já viam a minha aparência vinculada com o movimento negro americano. É bem verdade, eu pensei: "Eu estava fazendo, por enquanto, o "meu movimento". Era isolado. Mas aí eu já começava a pensar: "Eu tenho que fazer alguma coisa. Isso é mais sério do que pensam"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

Na universidade, também, expressa um sentimento de solidão em relação ao *movimento* que fazia. Ela menciona como era taxada de falar sobre uma questão (racial) que não era vista como uma realidade, mas só estaria em sua cabeça. Era uma pessoa questionadora

> *"Tudo foi um processo. Quando entrei para a universidade já comecei a falar da questão racial. Alguns diziam: "Que nada. Isso está só na sua cabeça". E eu sempre saía em defesa. [...]Eu já comecei com uma atitude, toda vez que falavam de preto perto de mim, fosse local de trabalho, fosse onde fosse, eu já dizia: "Sim, porque é preto? E tu és branca?". Aí eu comecei também nessa, como se fosse uma caça de pureza de sangue, dizendo: "Quem é branco aqui? Todo mundo quer ser descendente de português, de francês, que passou aqui só dois anos. E de índio e preto? Ninguém descende de preto? E teu nariz? E esse teu cabelo?" Mas era uma luta solitária, era eu sozinha"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

O sentimento de solidão dá lugar à procura por fazer algo, quando começa a buscar conhecimento e a partir de uma rede de relações que vai sendo construída com outros(as) negros(as) dá início do processo de construção coletiva do CCN, como veremos mais adiante.

*3.2 **Encontro com as histórias coletivas**: refletindo sobre a identidade negra*

O exame das trajetórias individuais nos permite identificar as ações dos agentes em diferentes configurações e situações sociais, seus movimentos, recursos, os modos de ver e perceber as experiências que conduziram a formação de suas identidades, bem como, como procuram maximizar ou minimizar relações e determinados assuntos. Segundo Mario Grynszpan

(1990) centrar a visão nas experiências dos agentes é refletir também sobre padrões e mecanismos sociais mais amplos.

As trajetórias apresentadas até aqui dão a dimensão de como são diversas e heterogêneas as histórias e como os agentes se entendem como negros(a) e como esse entendimento vai surgindo. A análise leva à direção da discussão sobre a relação entre memória, tradição e identidade. Para entender o "trabalho da memória", cito Pollack (1992) quando afirma que a construção da memória está intimamente relacionada ao momento presente, ou seja, ao lugar social e político em que indivíduos e grupos se encontram, quando acionam suas lembranças. Neste sentido, é em função do presente que se retiram elementos do passado para descrever o que se pretende representar. A memória é, portanto, seletiva. Mas, nesse processo, esses mesmos elementos são ressignificados, isto é, adquirem um novo sentido. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. Assim, esta tem um papel fundamental na formação de comunidades imaginadas e na construção da identidade, na medida em que é um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo na reconstrução de si. Ao acioná-la, indivíduos e grupos negociam suas identidades, seus valores, seus desejos e seus projetos de vida. Desse modo, a memória possui, então, um papel político e está intimamente relacionada à noção de tradição.

Esse trabalho de memória é bastante perceptível nos relatos dos agentes, no sentido de ser um exercício de reflexividade sobre o passado. Expressões como *"tudo isso eu vi"*, *"hoje que eu percebo da importância"*, *"hoje eu vejo",* ou mesmo o fato de mencionar que naquela época não se falavam de quilombo, não se pensavam naqueles termos, demonstram como os agentes estão reconstruindo seus modos de ser. Esse processo de reconstrução do passado é influenciado pela aquisição de disposições, conhecimentos e uma posição de militante.

Bergson (2006), em "Matéria e memória", descreve a memória como um conjunto de imagens, não no sentido de um acúmulo de lembranças. Nesse conjunto, algumas são trazidas à consciência e essa escolha é realizada "graças à eficácia real que lhe confere, a lembrança útil, aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação final" (BERGSON, 2006, p. 209). Neste sentido, podemos pensar a seletividade em tocar em determinados assuntos e reforçar outros, tal como podemos ver quando se referem às

configurações familiares. As famílias são distintas, no que tange ao formato, sendo compostas por uma rede de parentesco que não está, necessariamente, ligada por laços consanguíneos, mas por vínculos afetivos de compadrio e amizade. Assim, vemos agentes que estão inseridos em uma intersecção entre família biológica e família social e outros que depois de sair do seio biológico passam a residir com tio, primo, padrinhos, amigos. As memórias associadas a esse espaço de socialização vêem permeadas de referências de pessoas que influenciaram de alguma forma a construção da *identidade negra.* Em geral mulheres (avós, mães, madrinhas), mas também irmãos. Em alguns casos, os agentes apresentam suas famílias como constituintes de um lado *branco* e outro *negro*, ou um lado *indígena* e outro *negro,* e observa-se a tendência em reforçar o lado familiar *negro*, em detrimento dos outros vínculos familiares, os quais são pouco mencionados durante as entrevistas e, mesmo quando isso acontece, ocorre em termos de um conflito em relação a qual identidade "assumir".

O fato de estar em um "lar negro" não leva, necessariamente, a uma consciência sobre a *identidade negra.* É no processo de diferenciação que a identidade se constrói. Neste sentido, temos o caso da convivência com *"brancas brasileiras"*, *"brancos entre aspas"* e a afirmação de que se sentia a *"ameixa do pudim"*, os quais mostram como a identidade está apoiada nas noções de "eu", "nós", "dentro" e "fora". E, ainda, como a identidade é despertada pela saída da cidade de origem, onde a percepção de práticas racistas e discriminatórias proporcionou um novo olhar sobre as relações vividas

As experiências nas escolas e universidade também revelam essa percepção enquanto *outsiders*, enquanto minorias. A educação é vista como um investimento para romper com esse lugar. As narrativas destacam a necessidade de estudar, "de ser o primeiro", de se impor diante aos outros pelas notas e assim adquirir certo respeito. Vemos, então, uma disposição em aproveitar os estímulos proporcionados em distintas circunstâncias, tais como, viver em um lar de classe média alta que permitiu o acesso a uma educação de qualidade; e a possibilidade de adquirir bolsa de estudos; o capital social que estimulou deslocamentos entre cidades e a possibilidade de viver em um novo espaço onde essa educação é oferecida, contrastando com a situação de carência dos níveis de ensino do lugar de origem. Para todos os agentes, a escola e a universidade aparecem como espaço das primeiras experiências e manifestações em grupos, como grêmios estudantis, movimento de estudantes, o que é considerado como momento importante para o "despertar" de engajamentos futuros no movimento negro.

Não tão diferente da memória, Hall (1996) sublinha que toda identidade parte de uma posição, um lugar e tempo particulares, de uma história e uma cultura que são específicas

e caras a quem produz o enunciado sobre si. O autor utiliza sua experiência de vida para ilustrar esse pressuposto, reconhecendo o lugar de onde advém sua preocupação sobre o tema da identidade cultural e, principalmente, sua produção identitária:

> Nasci e passei minha infância e adolescência numa família de baixa classe-média, já Jamaica. Toda a vida de adulto tenho vivido na Inglaterra, na sombra da diáspora negra – na "barriga da fera". Escrevo tendo ao fundo uma vida de trabalho em estudos culturais. Se este ensaio denotar a preocupação com a experiência da diáspora e suas narrativas de deslocamento, lembre-se então que todos os discursos são "localizados", e que o coração tem suas próprias razões (HALL, 1996, p. 68).

Assim, ao falarem de si, os agentes destacam onde estão fincadas suas origens raciais. Desse modo, creditam importância ao entendimento enquanto *negros(a)* a partir da afirmação de uma origem comum, que é tanto social, quanto simbólica, ligada a uma "tradição" e modo de ser africanos. Desse modo, dois agentes que vieram das regiões localizadas no interior do estado (L. F e M. A.) apontam com mais ênfase em suas narrativas a questão do pertencimento ao quilombo. A afirmação da *identidade negra* começa, assim, com a necessidade reforçar uma identificação com a descendência africana, uma "tradição" advinda daquele lugar. As "evidências" que apontam para justificar essa origem quilombola são apresentadas pelo modo coletivo em que a família vivia, a ideia de um arranjo familiar onde a mulher era influente no grupo, a presença de manifestações culturais e religiosas e práticas cotidianas que diferem dos modos urbanos, por exemplo.

A "tradição", dessa maneira, pode ser pensada de acordo com Lenclud (2013, p. 157), quando afirma ser "um ponto de vista que os homens do presente desenvolvem sobre o que os precedeu, uma interpretação do passado conduzida em função de critérios rigorosamente contemporâneos". A utilidade principal de uma tradição é oferecer a todos aqueles que a enunciam e a reproduzem no dia-a-dia o meio de afirmar sua diferença e, por isso mesmo, de assentar sua autoridade e poder. Conforme ressalta, acionar uma "tradição", seja ela qual for, é uma questão de função:

> A tradição não deriva somente de uma problemática em termos de significado, mas também de uma problemática funcional. Ela não se contenta de dizer alguma coisa do passado, ela o diz em vista de certos fins que comandam, seguramente, o conteúdo da mensagem. Se é um ponto de vista, é também um dispositivo que tem sua utilidade no geral (e no singular) e no particular (e no plural). A utilidade geral de uma tradição é fornecer ao presente uma caução para o que ele é. Ao enunciá-lo,

> uma cultura justifica, de certo modo, sua situação contemporânea. A tradição de uma cultura são suas referências, sua ficha funcional, seus testemunhos de moralidade; sua herança. Mas, diferentemente das heranças políticas, sempre suportadas e vilipendiadas, trata-se de uma herança constituída de modo bem livre, como vimos, e que é, geralmente, celebrada (LENCLUD, 2013, p. 158).

Portanto, a "tradição" de que se fala é aquela que demarca uma herança diásporica entre Brasil e África. A diáspora, enquanto fenômeno, pode ser entendida como algo mais que um êxodo ou um deslocamento, pois como afirma Paul Gilroy (2001, p. 22) "parece imperativo impedir que a diáspora se torne apenas um sinônimo de movimento". O "algo a mais" refere-se ao caráter conflituoso e violento que está em sua base, ilustrado pelas buscas, capturas, negociações de venda, armazenamento, a travessia do Atlântico, a chegada e adaptação ao território desconhecido e as manifestações culturais de homens e mulheres em novas terras. A diáspora africana no Novo Mundo foi caracterizada pela violência física e cultural, impulsionada e propagada pelos países europeus que nela viam grande fonte de lucro. Dessa maneira, a ideia de tradição reflete-se no fato de que "nunca fomos apenas músculos, porque trouxemos conosco nossas tradições", sublinhando-se "as continuidades históricas, conversações subculturais, fertilizações cruzadas intertextuais e interculturais, que fazem parecer plausível a noção de uma cultura negra distinta e autoconsciente" (p. 353-354). Em sua visão, este uso é fundamental e inevitável, visto que os racismos operam de forma consistente no processo de negação da historicidade e cultura negra.

Hall (2003), no texto "Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a terra no exterior", afirma que nossos povos têm suas raízes nos – ou, mais precisamente, podem traçar suas rotas a partir dos – quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia; foram forçados a se juntar no quarto canto, na "cena primária" do Novo Mundo. Suas "rotas" são tudo, menos "puras". A grande maioria deles é de descendência "africana". Assim a "África é o significante, a metáfora" que corporifica a cultura, não se resumindo a uma viagem de redescoberta, pois é produção obtida pelo conhecimento da tradição, devendo ser relida a partir do presente, do lugar de negociação das identidades culturais em contextos pós-coloniais. Por isso, diz Hall, "não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições", pois a "cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar" (2003, p. 44). A tradição representa tanto o passado constantemente requisitado, quanto uma reorientação da própria tradição, fruto do contato, às vezes contraditório, com culturas diferentes. Desse modo, salienta que a África é, em cada conjuntura histórica, diferentemente retrabalhada, relida e interpretada em contextos em que há a potencialidade da sua

representação. Outro ponto igualmente significativo para o qual nos alerta Hall (1996) no artigo "Identidade Cultural e Diáspora" é pensar a forma como essa "África" é utilizada como recurso, como matéria-prima. Assim, a ênfase dada às expressões "autêntico quilombo", "território tradicional", "terra de tradição africana" são acionadas como formas essenciais de representar esse lugar de pertença "original", no sentido do que realmente foi. Não importa muito de qual África se fala. Observa-se que persiste a representação de uma África una, indistinta e homogênea, na qual os africanos constituem o "povo" deste continente.

Hall (1996) afirma que evocar marcos de um passado diaspórico desempenha papel em lutas pós-coloniais, que buscam modificar modos de ver o mundo em prol de formas emergentes de representação entre identidades marginalizadas. Utilizando os estudos de Fanon, a relação com o passado é descrita como uma "busca apaixonada", um recurso às histórias alternativas, em contraposição àquelas impostas pelo domínio colonial e pela colonialidade do poder, não no sentido de mostrar o que as narrativas legitimadoras oficiais ocultaram ou contam parcialmente, mas de um re-contar esse passado.

Em direção semelhante, cito Bourdieu (2010) quando sublinha que não se trata de "resgatar" histórias para atestar uma justificativa, mas reapropriar-se de um modo de construir e avaliar tal passado. Neste sentido, destaca que o estigma gera a revolta contra o estigma, que começa com a reivindicação pública deste enquanto emblema. Neste caso, o que se busca é destacar uma representação que não seja o sentido estigmatizado de quilombo, enquanto local de fuga, local de fugitivos revoltados. A reapropriação é, então, uma bandeira, um emblema de reconhecimento de uma *identidade negra tradicional.* A memória de residir em um quilombo ficou resguardada por um sentido culturalista, de forma a evidenciar características que sugerem uma continuidade e analogia históricas com os modos de vida africanos.

A ideia de pertencer a uma "raiz tradicional" também está associada na fala de alguns agentes a partir de características de pessoas tidas como referências para a construção dessa identidade. Assim, observam-se qualificações do tipo *"alma negra de resistência"* referindo-se a atitude da mãe em ter enviado a filha para estudar.

O entendimento acerca da *identidade negra* não é linear, comporta diferenças, bem como, um caráter dinâmico e contextual. A análise sobre a vida desses cinco negros(as) mostra como a deflagração do entendimento sobre si é destacada como algo inerente às suas histórias de vida, mesmo que não fosse visível e manifestada no passado, acreditam que em algum momento da vida isso aconteceria. Esse entendimento não depende só de um olhar

sobre si, mas também na relação com o olhar do outro, que em muitos casos está permeado por hierarquias.

4. NEGROS(AS) EM "MOVIMENTOS": a construção da identidade coletiva

De acordo com Denis-Constant Martin (1994) os discursos identitários contemporâneos se pretendem militantes e proclamam assim a necessidade, para o grupo, de dispor de um círculo de reconhecimento, muitas vezes associado à vivência e/ou memória de vitimização e estigmatização. É um dos fundamentos da ação de grupos organizados, que procuram no espaço público, a afirmação de direitos e demandas específicas para o grupo.

Nos processos identitários os atores estabelecem relações de disputa por recursos que podem ser materiais ou simbólicos, entre eles recursos econômicos, ecológicos, territórios, objetos de valor moral, religioso, memórias, reconhecimento etc. No caso das *identidades negras*, o que está em disputa nos contextos de identificação faz parte de um entendimento coletivo sobre as desigualdades no acesso a esses bens, isto é, envolvem valores e crenças construídas coletivamente (HALL, 2003). Desse modo, as produções identitárias estão atreladas à dimensão coletiva.

A noção de identidade coletiva na literatura sobre movimentos sociais pode ser entendida pelas considerações de Melucci (1996, p. 70), o qual conceitua esta noção como "uma definição compartilhada, produzida por um número de indivíduos (ou grupos em um nível mais complexo), sobre as orientações de suas ações e o campo de oportunidades e constrangimentos no qual suas ações acontecem". Para essa perspectiva, a identidade coletiva é um fenômeno que acontece no nível grupal, sendo central para dar ao grupo a coerência e a energia necessárias para mobilizar seus constituintes na ação coletiva. Pizzorno (1988) destaca que a identidade coletiva é resultante do sentimento de solidariedade que provoca uma rede de interações, onde indivíduos se comunicam e influenciam-se mutuamente para a ação coletiva.

Neste caso, podemos pensar a formação dos movimentos negros como indicativos da existência, ainda que difusa, de um sentimento de pertencimento a um grupo social específico, definido pela raça, que dá sustentação a um compartilhamento de valores comuns e também às estratégias e expressões de contestação e resistência. As noções de identidade que os agentes constroem não servem apenas para definirem-se para eles mesmos, são também uma representação diante dos demais. Desse modo, quando falo de "negros(as) em movimentos" destaco como a construção da identidade coletiva que envolve: a) a entrada na

militância, como disposição que envolve amplas incursões; b) a institucionalização de um grupo; c) o sentimento de pertencimento a uma "causa".

*4.1 **Movimentos Negros no Brasil**: definição e breve história*

Utilizei ao longo do texto a expressão "movimentos negros" no plural com o objetivo de delimitar o seu sentido marcado por uma pluralidade de organizações, práticas e temporalidades. Essa característica plural reflete-se no âmbito da sua abordagem histórica, pois como afirma Soares (2016), qualquer tentativa de evidenciar uma periodização desse movimento no âmbito nacional é correr o risco da contestação frente às suas inúmeras possibilidades e manifestações. Assim, a autora sublinha que, enquanto um conceito que é complexo e dinâmico, é preciso lembrar que ao longo do tempo esse movimento assumiu formas bem distintas[23].

Neste sentido, é possível identificar uma primeira fase, a partir de definições que atribuem a gênese dos movimentos negros ao período da colonização, isto é, desde o momento em que negros(as) foram trazidos(as) para o Brasil, é possível perceber algum tipo de resistência e reação à ordem colonial excludente. Nesta perspectiva temos como exemplo Joel Rufino dos Santos (1994) e Petrônio Domingues (2007).

Santos (1994) traz a seguinte definição em relação aos movimentos negros:

> [...] todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros [...]. Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como "clubes de negros"], artísticas [com os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos "centros de pesquisa"] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e 'folclóricos' – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro (SANTOS, 1994, p. 157).

[23] A autora apresenta um extenso quadro da memória dos movimentos negros com marcos, datas da história de luta e resistência em várias regiões. Ver: SOARES, Iraneide da Silva. Caminhos, pegadas e memórias: uma história social do negro Brasileiro. In: Universitas Relações Internacionais, Brasília, V. 14, n. 1, p. 71-87, jan/jun., 2016.

O autor da citação acima apresenta um significado amplo e dinâmico, destacando que a luta negra integra formas que envolvem a resistência negra no escravismo, as rebeliões de escravizados, a formação de quilombos, as irmandades religiosas, formas da solidariedade e resistência frente à opressão escravocrata. Ainda, de acordo com ele, tem-se verificado não somente fugas em termos de quilombos, mas também uma resistência individual cotidiana que se expressava por formas explícitas e implícitas, tais como, ações tácitas, a partir de insultos, deboches, o estreitamento de laços e formação de uma rede de relações oculta aos senhores, chegando, inclusive, a suicídios.

> "[...] para começar, que o enfrentamento individual ou coletivo sem formação de comunidade alternativa (a sabotagem ao trabalho, o aborto, o suicídio, o infanticídio, o envenenamento, etc.) foi bastante mais comum do que se queria supor. E, mais importante, seu alcance variou conforme o contexto político geral. Terá sido menor, por exemplo, em períodos de calmaria política; maior, por vezes decisivo, nos momentos de ruptura. O enfrentamento individual, por via de ação criminosa, contribuiu para o desgaste do sistema produtivo, acarretando, pelo menos em um caso — o da Abolição — a desestabilização da situação conservadora. Esse processo invisível, de cupim, verdadeira guerrilha, é que acabou por tornar o trabalho assalariado, afinal, mais rentável do que o escravo" (SANTOS, 1999, p. 126).

Domingues (2007) afirma que pode entender por movimento negro a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural.

Essas definições visam, principalmente, romper com o silêncio mantido, por muito tempo, pela história oficial e pelas narrativas legitimadoras da nação brasileira, em relação às manifestações e organizações negras. Ao destacar todas essas lutas, o objetivo é indicar que houve uma resposta à violência física ocorrida durante o período colonial e desconstroem representações que por muito tempo insistiram em afirmar uma resignação por parte dos escravos. De acordo com Soares (2016) os quilombos representaram somente uma das formas de resistência e combate ao escravismo criminoso contra os africanos e seus descendentes na diáspora negra. Sua formação visava a rejeição contra a condição de escravização imposta aos africanos. Além dos quilombos, foram muitas as formas de resistência à escravidão negra, quer seja coletiva ou individual. A exemplo das revoltas (Malês/BA, Balaiada/MA), importantes eventos tiveram a participação dos afrodescendentes. Como também podemos mencionar as irmandades de santo (Nossa Senhora da Boa Morte/BA

– por volta de 1820); Irmandade de (Nossa Senhora do Rosário - Caicó/RN - 1680); São Benedito dos Homens Pretos (RJ, 1640), bem como os clubes e agremiações; a imprensa negra e tantas outras formas de resistência e luta pela abolição da escravatura.

Em um segundo momento, os movimentos negros passam a ser abordados a partir do contexto pós-abolicionista, onde a liberdade veio acompanhada de marginalização. Inicia-se, assim, um longo processo de luta para se ter acesso aos bens e aos serviços e desfrutar de tudo o que a nação produzia. De acordo com Schwarcz (1993) a luta pela abolição e, posteriormente, pelo "progresso de pessoas de cor" ocorreu pelo enfrentamento às teorias racialistas predominantes no final do século XIX e início do século XX, que classificavam as pessoas em raças. Como parte dessa época, temos, por exemplo, a revolta da Chibata dos marinheiros negros no Rio de Janeiro em 1910, que teve como representante João Cândido, onde estes se opunham ao modo como eram tratados e exigiam o fim dos castigos corporais, prática remanescente do escravismo, mas vigente até aquele momento. Domingues (2007) identifica também como exemplos do período grêmios, clubes e associações de caráter cultural e assistencialista:

> Em São Paulo, apareceram o Clube 13 de Maio dos Homens Pretos (1902), o Centro Literário dos Homens de Cor (1903), a Sociedade Propugnadora 13 de Maio (1906), o Centro Cultural Henrique Dias (1908), a Sociedade União Cívica dos Homens de Cor (1915), a Associação Protetora dos Brasileiros Pretos (1917); no Rio de Janeiro, o Centro da Federação dos Homens de Cor;6 em Pelotas/RG, a Sociedade Progresso da Raça Africana (1891); em Lages/SC, o Centro Cívico Cruz e Souza (1918).7 Em São Paulo, a agremiação negra mais antiga desse período foi o Clube 28 de Setembro, constituído em 1897. As maiores delas foram o Grupo Dramático e Recreativo Kosmos e o Centro Cívico Palmares, fundados em 1908 e 1926, respectivamente (DOMINGUES, 2007, p. 103).

Concomitantemente a isso, havia uma imprensa negra, assim chamada por ser constitutiva de um conjunto de jornais publicados por negros, responsável por divulgar o que se considerava ser o mais importante para a vida dos negros, tais como denúncias sobre a segregação racial que predominava em várias regiões do país, bem como, "as mais diversas mazelas que afetavam a população negra no âmbito do trabalho, da habitação, da educação e da saúde" (DOMINGUES, 2007, p. 105). Como exemplos, é possível verificar que a literatura cita: "O clarim da Alvorada", "A voz da raça", "O Getulino", "A Raça", entre outros.

Seguindo o percurso histórico, em 1931, surge a Frente Negra Brasileira (FNB), na cidade de São Paulo, na conjuntura política da Revolução de 1930, a qual marca a ascensão de Getúlio Vargas à presidência. De acordo com Domingues (2007, p. 105-106):

> Estas foram as primeiras organizações negras com reivindicações políticas mais deliberadas. Na primeira metade do século XX, a FNB foi a mais importante entidade negra do país. Com "delegações" – espécie de filiais – e grupos homônimos em diversos estados (Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Bahia),19 arregimentou milhares de "pessoas de cor", conseguindo converter o Movimento Negro Brasileiro em movimento de massa. Pelas estimativas de um de seus dirigentes, a FNB chegou a superar os 20 mil associados. A entidade desenvolveu um considerável nível de organização, mantendo escola, grupo musical e teatral, time de futebol, departamento jurídico, além de oferecer serviço médico e odontológico, cursos de formação política, de artes e ofícios, assim como publicar um jornal, o A Voz da Raça.

Sobre a sua atuação, Florestan Fernandes (2008, p. 57) destaca que se tratava de uma tentativa de resposta à fragmentação dos movimentos negros. Como ações, cita: a realização de desfiles, passeatas, reações à manifestação de preconceitos de cor, reinvindicações para admissão de negros no mercado de trabalho, como a antiga aspiração de inclusão de negros na Guarda municipal civil de São Paulo, composta na sua maioria por imigrantes, oferecimento de cursos de alfabetização para adultos, cursos de formação social.

Soares (2016) destaca que a FNB possuía caráter político, recreativo e beneficente, com intenções de se tornar uma articulação nacional, quando em 1936 torna-se partido político. Porém, por conta de um Decreto, em dezembro de 1937, já no contexto ditatorial do Estado Novo, todas as formas de participação política da sociedade civil foram inviabilizadas, o que ocasionou a extinção da FNB. Embora nesta fase tenha sido mais difícil aglutinar algum tipo de mobilização, isso não significou a ausência completa de organizações. Uma das que ganharam visibilidade foi a União de Homens de Cor (UHC), fundada em Porto Alegre, em 1943, que contou, posteriormente, com representações em vários estados, incluindo o Maranhão. Domingues (2007, p. 108) afirma que "sua atuação era marcada pela promoção de debates na imprensa local, publicação de jornais próprios, serviços de assistência jurídica e médica, aulas de alfabetização, ações de voluntariado e participação em campanhas eleitorais".

Em 1944, surge o Teatro Experimental do Negro (TEN), no Rio de Janeiro, sob a liderança de Abdias do Nascimento, que também compartilhava com a FNB o ideal da articulação e inclusão da população negra e da valorização da cultura negra. Domingues

(2007) define o TEN como um grupo teatral, constituído apenas por atores negros, que viabilizou não somente a atuação artística, mas outras atividades como: a publicação do jornal Quilombo, a oferta de cursos de alfabetização, de corte e costura, a fundação do Instituto Nacional do Negro, do Museu do Negro, a organização do I Congresso do Negro Brasileiro, e, um tempo depois, a realização do concurso de artes plásticas que teve como tema Cristo Negro, com repercussão na opinião pública.

Segundo BARCELOS (1996), as iniciativas do TEN foram fundamentais para promover uma nova fase de mobilização negra no Brasil, por apresentar questões que viriam a ser demandas na luta política dos movimentos negros. Conforme cita:

> Com o TEN aumentou o tom da crítica às relações raciais no Brasil. Ricardo Miller menciona um documento originado em um dos diversos encontros organizados sob o patrocínio do TEN, que propõe, entre outras medidas, a criminalização da discriminação racial. Um outro documento chama a atenção de Regina Pinto pelo emprego do termo afro-brasileiro "para designar o negro; a valorização, embora ainda incipiente, das religiões afro-brasileiras, até então praticamente ignoradas pelas elites negras; o reconhecimento das organizações, que o documento denomina de populares, como as escolas de samba" (BARCELOS, 1996, p. 195).

Soares (2016, p. 73-74) destaca que essas iniciativas não dialogavam sozinhas, eram influenciadas por eventos que aconteceram fora do país:

> O mundo vive o pós Segunda Guerra Mundial, com a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945, quando o cenário mundial ainda abalado com as atrocidades provocadas pela Guerra, traz à tona as discussões acerca dos direitos humanos. O racismo e o antissemitismo evidenciado após a Segunda Guerra precisam ser vistos pelo mundo como um tema a ser combatido. Hannah Arendt (apud LAFER, 1991) resume esse contexto afirmando que os homens não são iguais, como formulado no artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Mas se tornam iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais. A igualdade, portanto, não é um dado, é uma construção elaborada convencionalmente pela ação dos homens enquanto cidadãos de uma comunidade política. Ainda nesse contexto histórico, a luta por igualdade de direitos e pela descolonização ganha a consciência mundial. Trata-se de uma conjuntura em que ganha força as políticas de ações afirmativas. Nos anos que sucederam o processo de descolonização da África, Américas e Ásia, as populações nativas dos países envolvidos verificaram a necessidade de um apoderamento efetivo dos seus países, das suas terras. Naquele momento histórico, os países que saíam dos domínios da Europa tiveram que se defrontar com o urgente problema de substituir em tempo relativamente curto, os europeus que dantes monopolizavam todos os postos de comando da sociedade, inclusive a rede de ensino, pelos nativos, os verdadeiros donos das terras. Os povos africanos, asiáticos e americanos deram o direcionamento à ordem vigente para a reintegração, posse e direção políticas dos seus países foi a chamada "indigenização" ou "nativização".

No período de 1945 a 1964, o país vive um período democrático onde o debate político voltou-se para temas da integração nacional, do desenvolvimento econômico e desigualdades regionais. Os movimentos não chegaram a ter uma presença maior no espaço público, limitando-se às atividades desenvolvidas pelo TEN. A esse fato Hanchard (2001) sugere como consequência a falta de definição de objetivos e propostas por parte dos militantes. Tendo em vista a influência da revolução cubana e do socialismo enquanto uma utopia vigente no país, acreditava-se que o negro seria incluído socialmente à medida que as conquistas socialistas fossem acontecendo.

É importante ressaltar que nessa época, o país pregava fervorosamente o mito da democracia racial. Esse mito, sustentado pela obra de Gilberto Freire, Casa Grande e Senzala (1933), legitimava o mito de uma igualdade racial e uma convivência harmônica entre negros e brancos, ignorando todo o racismo velado existente no país (PEREIRA, 2008).

Em 1964, a ditadura que foi implantada a partir do golpe militar desarticulou a luta política do movimento negro organizado. O TEN, por exemplo, perde sua vitalidade com o começo do regime militar, em 1964, sendo totalmente extinto anos depois, em 1968, quando Abdias do Nascimento segue para os EUA em exílio. Seus militantes eram vigiados pelos órgãos de repressão. A discussão pública da questão racial foi censurada. Os militares aderiram ao discurso de democracia racial, transformado em discurso oficial do governo. As lutas raciais, assim, foram consideradas contravenções, e as entidades políticas negras consideradas perturbadoras da ordem pública, criando um problema que supostamente não existia: o racismo no Brasil.

A terceira fase dos movimentos negros ocorre no bojo do contexto de transição e abertura democrática, pós-ditadura. Na década de 1970, porém, houve o início da volta de organizações raciais como, por exemplo, o Centro de Cultura Negra em 1972 (São Paulo) e o Grupo Palmares em 1971 (Porto Alegre). Houve, ainda, a volta da imprensa negra, com os jornais Árvore das Palavras (1974), O Quadro (1974), Biluga (1974), Nagô (1975), entre outros. Também nos anos 1970 surgiu o movimento Soul no Rio de Janeiro (DOMINGUES, 2007). Somente em 1978, com o ato de abertura do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), em São Paulo, reinicia-se no Brasil uma mobilização negra voltada para a denúncia sistemática do racismo (SOARES, 2016).

Esse período é marcado, sobretudo, por uma mudança de referência: os movimentos negros “africanizaram-se”. Rompem com a ideia de “assimilação” presente nas

fases anteriores, para constituir-se a luta antirracista, a partir da premissa de mobilização e denúncia sistemática do racismo. O movimento iniciado em 1970 tinha como base de luta a identidade do negro. Houve uma busca pelo que é "genuinamente" negro, os padrões de beleza, a culinária africana. O termo homem e mulher *de cor* foi completamente abandonado, passando a ser utilizado o termo negro como símbolo de aspectos da negritude (cabelo, vestimenta, religião, musicalidade) como símbolos de orgulho, não mais de vergonha ou constrangimento. A *identidade negra* transforma-se em símbolo de militância.

Do ponto de vista da teoria dos movimentos sociais, podemos compreender essa terceira fase pela ótima do surgimento dos "Novos Movimentos Sociais". Melucci (2001) e Touraine (2006) são alguns dos estudiosos que focam a análise na dimensão da identidade coletiva que esses movimentos destacam. Eles situam que na década de 1960 tanto na Europa quanto nos Estados Unidos da América, a teoria dos Novos Movimentos Sociais visava ampliar as análises da ação coletiva. Os movimentos surgidos naquele momento diferenciavam-se do movimento social clássico, o de operários. Esses novos movimentos tinham como sua principal característica a reivindicação de uma "identidade". Etnia (movimento pelos direitos civis), gênero (movimento feminista), estilo de vida (movimento pacifista), entre outros, tornaram-se aspectos importantíssimos de identificação social, aspectos que possuíam uma força mobilizadora que reunia massas e as faziam marchar juntas em protestos pelas cidades. Para a teoria dos Novos Movimentos Sociais as mobilizações não tinham um interesse em contrapor-se ao Estado, mas sim à própria sociedade, com o intuito de romper com padrões sociais que marginalizavam certos grupos, tais como mulheres, negros, homossexuais, entre outros. Esses movimentos seriam grupos de pressão social que buscavam reconhecimento social às suas identidades particulares.

É importante ressaltar que as organizações citadas aqui são as que mais tiveram visibilidade em âmbito nacional. Contudo, isso não significa que outras não estavam atuando no mesmo período que essas. Meu intento é apenas dar uma dimensão das formas de mobilização que comportam os movimentos negros Brasil, em torno da denúncia e desmantelamento do racismo e da discriminação racial, ao lado da amplitude e pluralidade das iniciativas coletivas, organizadas pelos *negros(as)*. Integram essa pluralidade, negros e negras que estão no espaço público promovendo atividades voltadas para a valorização da população negra, sem estarem necessariamente filiadas a organizações, tais como mães de santo, chefes de terreiro, etc. Desse modo, entendo como "militante" esses "porta-vozes". São representantes que, além de construírem uma imagem de si e dos outros, tornam visível o

grupo "manifesto, virtual, ignorado, negado" para os demais grupos (BOURDIEU, 2010). A presença e a atuação de porta-vozes autorizados para falar em nome do grupo e para representá-la em distintos espaços públicos é relevante para a criação de um círculo de reconhecimento.

É no contexto da terceira fase dos movimentos negros que a memória de militância dos cinco agentes é construída. Desse modo, na próxima seção apresento como se deu a entrada nesse campo de militância. E, em seguida, as incursões e práticas que envolvem tanto os movimentos negros, como outros espaços.

4.2 Entrando na militância

A inserção nos movimentos negros não é uniforme, mas a decisão de defender a "causa" segue uma sequência que se inicia antes mesmo de participar no movimento. A porta de entrada da militância que predomina nas narrativas corresponde às experiências no contexto escolar, onde observa-se a participação nos grêmios estudantis, nos grupos de jovens, onde se adquire saberes, práticas e disposições que não estão necessariamente relacionadas com a questão racial. Mas, também é possível perceber a influência de redes informais, isto é, a mediação de outros(as) negros(as), alguns amigos, outros conhecidos já enjagados, que conduzem a inserção ou formação a um grupo.

M. L. lembra que o início de sua *"alma militante"*, ocorreu com a participação na Juventude Estudantil Católica/ JEC, que era um setor da Igreja Católica Brasileira/ ACB, que tinha como principal missão difundir ensinamentos religiosos entre estudantes secundaristas. Nesse meio, segundo relata, aprendeu valores como "*o comunitarismo, a questão da empatia e do respeito*".

> *"A Juventude* (se referindo a JEC) *foi para mim uma excelente escola. Acolheu minha alma militante e fez com que ela desabrochasse a partir de então. O comunitarismo, a questão da empatia e do respeito eram trabalhados e nos sentíamos muito acolhidos. Eu gostava muito de participar da JEC"* (M.L., Entrevista concedida, 2018).

No contexto universitário, a experiência já conhecida na JEC permitiu que ela decidisse ingressar na Juventude Universitária Católica (JUC), o que, por sua vez, tornou-se uma ponte para que mais tarde fosse convidada a participar do Movimento de Educação de Base (MEB). Conforme menciona, essas três esferas foram fundamentais para que atuasse em setores diferentes.

> *"No JEC, nesse grupo, eu era uma liderança. Era uma formação católica pra jovens estudantes, existia todo um leque de conhecimentos. Depois fui da JUC, na universidade. Então essa formação militante que veio do JEC, JUC e MEB. Elas me formaram, me deram uma alma militante. Eu nunca me vi fora em um outro caminho senão militando por alguma coisa, pelas mesmas coisas em setores diferentes, no meio estudantil, universitário, no meio rural".* (M. L. Entrevista concedida, 2018).

No MEB, a agente reconhece que as questões em relação ao negro são secundarizadas ou mesmo não eram discutidas. Predominavam as discussões sobre classe e luta contra a pobreza. E o trabalho era desenvolvido a partir da formação de lideranças rurais, o que vai lhe permitir acumular saberes sobre campo, sobre a reforma agrária, educação popular e temas correlatos.

> *"E eu enveredo por uma militância por justiça, por igualdade, por liberdade. Não se falava em negritude nesse tempo, não se falava, ou quando muito era rapidamente. Era uma luta contra injustiça, contra pobreza. Eu trabalhei no Movimento de Educação de Base (MEB) que era formação de lideranças, populares e do campo"* (M. L. Entrevista concedida, 2018).

Essa marginalização em relação à questão racial é sentida, principalmente, no contexto da ditadura militar, quando a interlocutora foi "detida". Na época, no Brasil, vivia-se em meio ao elogio da representação de um Brasil como uma democracia racial. Desse modo, o fato de ser negra e estar ali lutando contra a ditadura não condizia com a expectativa social em relação ao seu perfil. Desse modo, sofreu discriminação racial de brancas que estavam na mesma situação que ela e, também, causou surpresa diante dos militares que a abordavam sobre "o que estaria fazendo ali". Essa postura discriminatória em relação a ela pode ser

entendida como um reflexo da predominância da questão de classe em relação à questão de raça, isso é, o problema do negro era considerado uma questão de classe. Sobre isso, discorre:

> *"[...] Então é daí que eu, estando nessa luta, de militância política com comunidades rurais, que eu chego até a ditadura e na ditadura eu tive problemas políticos sérios. Eu trabalhava em uma organização, eu trabalhava contra a ditadura, pela justiça social, pela democracia, por cidadania. E por tudo isso, eu fui... como se chamava naquela época, detida para averiguação, não lembro como era que se chamava, mas era a prisão, e eu passei o mês de 1971, eu passei, estava à disposição do serviço militar. Eu passei esse tempo todo com todo os rigores que comportavam nesse momento. Era 71, uma das épocas difíceis da ditadura. Depois disso, eu saí do Brasil. Eu fui para o México. Eu saí da prisão, mas era um tempo muito difícil, o meu trabalho era com conscientização política de comunidades rurais e também eu dava aula, eu trabalhava na reforma agrária, na equipe nacional da reforma agrária no Rio de Janeiro, e eu dava aula de sociologia, em uma faculdade particular, no interior do Rio de Janeiro, em Duque de Caxias.*
>
> *Antes, eu fiz Pedagogia, no começo da Universidade Federal do Maranhão (conhecida como Faculdade de filosofia). Antes de ir para o México, na ditadura, pela minha experiência de educação para comunidades rurais latino-americanas, eu ganhei uma bolsa para o México, eu fiquei um ano no México estudando, fazendo formação para trabalho com comunidades rurais latino-americanas, com gente da América Latina inteira, de todo lugar.*
>
> *Então fiquei no México em 67, quando eu venho dessa formação, aí eu recebo um convite para trabalhar no INCRA, trabalhando no INCRA então eu me envolvi com o contexto político do Rio de Janeiro, organizações que faziam formação política nessa luta contra a ditadura, contra a desigualdade. E é daí, que eu passo aquele ano todo como se dizia presa, à disposição da justiça militar. E quando eu termino, quando eu saio dessa prisão, aí eu volto ao México para aliviar um pouco, passar um tempo, dando um tempo como se diz hoje,* ***mas eu compreendi aí, na prisão, por mais contraditório que pareça, eu começo a ver nessa prisão que a luta por justiça, por liberdade, por democracia, cidadania, ela não contemplava as questões raciais.*** *E como eu neguei tudo, eu não confessei o que fazia, eu me mantive firme, para não delatar ninguém. Então como eu negava, e as meninas quando chegavam, todas brancas, passou uma moça negra lá, que ela era esposa de um operário, mas ela era calada, eu nunca soube nada dela, ela não demorou lá.*
>
> *Então postura minha de negar, de dizer que eu estava ali injustiçada, as meninas elas me tratavam com uma desigualdade, que no fundo, no fundo, essa desigualdade era racial. Esse preconceito era racial. Elas diziam: olha Maria, me chamam de Maria, nós não pudemos. Nós éramos três lá dentro de uma salinha bem pequenininha, elas disseram: Maria a gente não pode se reunir com você, porque como*

> *você não é de organização, nós temos que fazer nossa reunião separada. Aí elas iam, elas duas para um canto da sala, e eu ficava quietinha vendo elas ali.*
> *Eu sentia que era uma discriminação racial, ao mesmo tempo, que era uma discriminação política, porque diziam elas como eu tinha negado as referências da minha experiência, eu não ia entregar para umas meninas que eu não conhecia, se não começasse o processo todo de novo. Então eu dizia para elas, negava para elas, dizia que era um equívoco, que ia se esclarecer, que eu não tinha culpa, mas eu sentia nelas aquele...* ***Eu comecei a ver que tinha um tratamento desigual, que não era só político, era racial na medida em que ao ser discriminada por não ser uma pessoa considerada com consciência política, de grupo político, isso também tinha a ver com a ideia de que não se via nessa luta da esquerda política, não tinha pessoas negras.***
> *Eu me lembro de uma vez que eu mudando de um lugar para outro, entrou um rapaz, e aí os soldados, o policial que guardava ele dizia assim: "ei rapaz, o que que tu faz aqui, tu devia ser puxador de carro". Comigo eles não disseram nada, mas disseram para esse rapaz negro. Então, eu não era vista como uma presa política e, obviamente, eu não correspondia, nem à prática, nem ao status de um preso político, que, na realidade em sua grande maioria, eram, naquele contexto do Rio de Janeiro, estudantes universitários, ou operários mas tinha aquela formação diferenciada e tudo. Aqui no Maranhão se via mais, porque tinha formação dos camponeses, sindicalistas. Mas no Rio de Janeiro, a grande maioria das pessoas que estavam comigo, tinha advogado, psicólogo, médico"* (M. L. Entrevista concedida, 2018. Grifos meus).

Na trajetória de L. F a militância começa no ginásio, como uma forma de se impor em meio aos colegas a partir dos estudos, era essa a *"saída"*. Desse modo, acredita que é a partir desse contexto que começa a se posicionar em relação ao que constantemente *"percebia"*, referindo-se ao preconceito, discriminação.

> *[...] Eu sempre militei no ginásio, quando eu estava no primário eu era como é que se diz desarnado* (Sic)*, eu sabia discutir, eu estava no topo, no topo não, eu estava entre os melhores alunos da turma e tinha um destaque de qualquer maneira, lia muito, e eu percebia que essa era a saída. Participava do grêmio estudantil, dos embates políticos no ginásio, fui orador do grêmio, tudo isso a gente discutia, lia bastante, no grêmio, no nosso grupo. Bom, nesta dimensão, eu acho que isso construiu, desde lá a identidade de eu perceber, eu me percebia, eu percebia a discriminação, o preconceito, tudo que tinha relação com a gente. Agora você não tinha força para poder se contrapor. Essa é a realidade do país, você não tinha naquela época.*

> *A repressão muito maior, o racismo era sutil* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

Do grêmio estudantil, passa a ter contato com a UMES e essa relação proporcionou a moradia na casa dos estudantes, quando da sua vinda, junto com três amigos, para São Luís, para a continuação dos estudos. Mas, também, um espaço de formação, onde aconteciam debates, palestras Ele lembra que vivia entre os estudos e a luta política, no entanto, sugere que a *questão da identidade negra* não era colocada pelo movimento estudantil, algo que ele "*já sabia"*.

> *"Aqui, nós participamos da política estudantil e tudo. Fizemos muita coisa errada, pois não tínhamos consistência ideológica, mas isso acontece. Ficamos na luta efervescente, política, e fomos estudar no Liceu. [...] Mas sempre participei da política. Fiz parte do Centro Liceísta, da política estudantil, tudo isso. Mas a questão da identidade negra não era posta, a gente já sabia".*
>
> *[...] Quando eu morava na UMES, a gente assistia as palestras, antes de 64, Maria Aragão, Augusto Soares [...], enfim as pessoas que tinham influência no movimento estudantil*.
>
> "[...] *Bom, eu participei da luta estudantil naquela época. Participei da reforma de base, governo João Goulart. Aí veio 64, cercaram a UMES, prenderam algumas pessoas e tudo. Eu tinha chegado em 63. Ficou os 20 anos de ditadura, que muitos chamam de militar, mas é uma ditadura civil e empresarial também. Porque a liderança era civil e envolveram militares e os empresários financiaram. Inclusive financiaram a tortura. A mesma coisa que pode acontecer agora. Nesse período eu fiz vestibular, em 66, no meio do ano, para medicina. Meus amigos também, cada um em uma área. Eu não podia pagar cursinho, estudei no Liceu e na época era um bom colégio. Fiz vestibular, passei e fiz o curso em seis anos* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

Na UFMA, já no curso de medicina, o interlocutor revela ter feito parte do diretório de estudantes, o qual foi fechado em 1968, no contexto da ditadura militar.

> *"[...] Fiz parte do diretório, secretário geral do diretório. Era 68, ditadura dura, eu lembro bem, eu era secretário, ia ser presidente, mas fecharam o diretório, mas nós terminamos o curso. O diretório*

> *de medicina era Dom Delgado, que foi a pessoa que criou a faculdade de medicina. Eu sempre me mobilizando, com mais dificuldade do que antes, mas nós estávamos dentro de uma ditadura e é por isso"* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

Quando concluiu o curso de medicina, lembra que foi em busca da residência médica em São Paulo. Tinha um primo que morava na capital, o que facilitou a sua ida. Nessa época, pode participar do MNU e das discussões sobre a continuação da luta dos movimentos negros. Depois de terminar a residência em São Paulo, volta a São Luís e essa experiência, segundo ele, vai ser utilizada para pensar a criação do Centro de Cultura Negra do Maranhão.

> *"E terminei o curso, não perdi nenhum ano, aí fui pleitear uma bolsa na residência médica em São Paulo. [...] Fui para São Paulo, fiz a prova de residência para ao Hospital das clínicas, da USP. Em São Paulo, capital e em Ribeirão Preto, passei nos dois. Mas optei por Ribeirão. Fiquei lá durante três anos. E aí já era década de 70. Era a efervescência do movimento contra a ditadura e com o movimento negro. E eu estava por lá, eu estudava e participava do movimento. Eu tinha um primo que morava em São Paulo, eu vim... Eu ia para reuniões, o pessoal estava naquele movimento. E eu percebendo tudo isso, criaram o MNU e eu estava lá, presente, participava. Não participava de tudo, porque não dava para participar porque eu estava estudando. Então durante a semana eu ficava em Ribeirão, e no fim de semana eu participava das reuniões, vinha para São Paulo. Mas estava antenado. Foi em 78, já estava a continuação da luta do movimento negro, porque tem gente que vai escrever e pensa que a luta começa a agora"* (L. F., Entrevista concedida, 2018).

De modo semelhante, a entrada na militância para P. N. se deu no espaço do grêmio estudantil na escola onde fez o ginásio. Na época, a convite de um de seus professores cuja influência na sua formação política constituíram-se como fundamentais para a aquisição dessa inclinação à política. Depois de eleito presidente do grêmio estudantil, uma das suas primeiras atitudes foi vincular novamente o grêmio à UMES, de modo a ampliar as discussões a respeito dos direitos dos estudantes.

> *"O grêmio do Marista tinha se desvencilhado da UMES, na época, cujo presidente foi Luís Rocha e eu, no segundo ano, ia ter eleição para diretora do grêmio do Marista. Vai ter eleição para o diretório e nós, Kalil e outro professor, diziam "nós queremos que você seja o*

> *candidato a presidente, agora te prepara que tu vais concorrer com candidato rico, filho desses Rochas, outros Rochas". Aí o diretor do Marista mandou me chamar: "E aí você topa?"*
>
> *[...] Olha e a gente discutia e assim eu fui eleito presidente do grêmio do Marista, minha primeira atitude foi re-filiar o grêmio na UMES"* (P. N., Entrevista concedida, 2018).

S. L. e M. R. A trazem em suas memórias as redes informais como porta de entrada para o início da militância. O que chamo de redes informais são as influências advindas de amigos, conhecidos que já estão engajados ou de certo modo compartilham a mesma inclinação para um trabalho coletivo, constituem-se como referências nas lembranças das interlocutoras. S. L. lembra como se deu a entrada nos movimentos negros, a partir de um professor que mencionou que um grupo estava se reunindo, o que despertou seu interesse.

> *"Eu conheci Isidoro Cruz Neto, e na época era professor da universidade, e ele me falou que o grupo estava se reunindo e aí a gente começou a reunir as pessoas. Isso em setembro de 79. Eu comecei daí, meu interesse".* (S. L., Entrevista concedida, 2019).

Enquanto M.R.A destaca que começou a fazer o seu movimento de modo solitário, como ressalta *"eu estava fazendo por enquanto o meu movimento. Era isolado"*, mas a vontade de fazer algo de modo coletivo era premente. O contato com um médico da família, Cesário Coimbra, que também era negro, começa a suscitar ainda mais esse desejo seu. Ele havia estudando no Rio Grande do Sul e participara na época de uma associação de homens de cor. Ela destaca que:

> *"[...] E quando eu ia me consultar, ele gostava muito de conversar comigo, e dizia para minha mãe: "Sua filha é muito inteligente, gosto de conversar com ela". E nós começávamos a falar de preconceito, discriminação, e ele dizia: "Olha, aqui se precisa criar um grupo. Nós precisamos criar um grupo para ver essas questões". Se teve alguém que me influenciou foi o doutor Cesário Coimbra. [...] Atendia muitas pessoas. Quem pudesse pagar, pagava. Quem não podia não pagava. O consultório vivia cheio de negros, porque era de uma região onde se concentra também a população negra aqui, que é Cururupu"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

Podemos observar como são múltiplas as experiências de entrada na militância, mencionadas pelos agentes. Os espaços dos movimentos estudantis são, muitas vezes, a primeira possibilidade. Esses espaços acabam abrindo caminho para uma militância mais específica. As trajetórias mostradas aqui, mesmo que de maneira sucinta, permitem analisar os diferentes trajetos individuais de militância.

4.3 Memórias militantes nos Movimentos Negros

Destaco nesta seção, as práticas e visões que predominam na construção das memórias dos agentes que participaram/participam dos movimentos negros no Maranhão. Como dito na introdução, tratam-se de agentes que são identificados como representantes quando se fala de movimentos negros no Maranhão, enquanto fundadores do CCN, primeira instituição voltada para a questão racial no estado do Maranhão. Desse modo, aparecem nas narrativas dos agentes, principalmente, o processo de criação do CCN, no período histórico da década de 1970, no qual participaram.

O CCN foi criado em 1979, por um grupo de negros(as) que estavam discutindo o racismo, já na década de 70, acompanhando o movimento nacional de abertura política e surgimentos dos novos movimentos sociais. Assim, como em outros estados era necessário garantir uma representação e dar visibilidade às demandas da população negra. M.R.A lembra que inicialmente o objetivo era constituir um grupo de estudos, mas em dezembro de 1979, isso vai ganhando contornos de institucionalização. Desse modo, ela parte para o Rio de Janeiro no intuito de buscar as entidades negras que estavam por lá, ver seus estatutos, conversar com outros militantes. O objetivo era formalizar o grupo que aqui se constituía. Não havia nome, ainda, e nem estatuto, a única coisa da qual tinham certeza era o desejo de *"fazer pesquisa, ir para comunidade negra e denunciar o racismo e o preconceito"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007). O início é lembrando da seguinte forma:

> *"Eu já tinha despertado havia muito tempo para o problema do preconceito e do racismo e já abordava essa questão, porque promovi muitas palestras sobre o tema. Esse comitê político foi antes da*

Anistia. 205 Todo o pessoal de esquerda resolveu se reunir para lançar candidatos, todo mundo que fazia oposição à ditadura. Isso foi muito bom porque também foi um aprendizado. Eu ia para a periferia, conversava com os moradores, sabia das histórias e, ao mesmo tempo, a gente estudava e discutia muito. E, mais uma vez, eu já ficava colocando a questão, mas a verdade é que eu falava só. Os outros não estavam entendendo bem, porque ainda estavam muito naquele mito da democracia racial. Ainda estavam convencidos de que no Brasil não tinha isso, era só nos Estados Unidos e na África do Sul. Mesmo as pessoas do grupo, os estudantes da minha turma diziam: "Não[...], você está exagerando. Isso não é assim. Você quer transformar isso aqui nos Estados Unidos?". Eu falava só, não tinha ressonância. Aí chegou 1979, e já tinha o MNU. Eu fiquei sabendo de tudo, quando começou o MNU em São Paulo, lendo nos jornais. Lá onde eu trabalhava, no Instituto de Pesquisas Econômicas e Sociais do Estado do Maranhão, recebíamos os jornais de São Paulo e do Rio. A essas alturas eu também já tinha uma bibliografia, eu viajava muito, trazia livros sobre negros, comprei o do Florestan Fernandes, A integração do negro na sociedade de classes e outros títulos. E já tinha uma leitura também, não era só coisa da minha cabeça. Aí tinha um professor de educação física negro que ainda mora aqui, o Isidoro Cruz Neto, que é de São Paulo e estava sempre em contato com o povo de lá. Embora ele nunca tenha militado como os demais que depois chegaram, a contribuição dele nessa nossa história do movimento é importantíssima, porque ele foi no meu trabalho um dia e disse: "Por que nós não fazemos aqui um movimento, uma passeata no 20 de Novembro?". Tinha havido um manifesto em São Paulo e eles iam fazer uma passeata lá no 20 de Novembro. O MNU já estava forte em 1979. Eu estou dizendo que falava sozinha, não é? Ainda não tinha conseguido ninguém que desse ouvido a esse negócio. Eu disse: "Isidoro, como é que a gente vai fazer isso aqui se não tem nem consciência negra? Todo mundo se diz moreno". Aqui todo mundo se chamava de moreno. Chamar de preto aqui, só quando queria ofender. "Nós vamos, você chama umas pessoas, eu chamo outras. Vamos ver, nos reuniremos e lá se decide"— ele disse. Tinham criado também a Sociedade de Defesa dos Direitos Humanos nesse mesmo ano, em fevereiro de 1979, e estavam com uma casa alugada na rua da Saavedra. Como o pessoal da Sociedade era todo do mesmo comitê de que eu tinha feito parte em 1978, conversei com eles e eles disseram: "[...] a gente pode ceder uma sala para vocês". Era uma casa grande. Aí nós marcamos a primeira reunião em 19 de setembro de 1979. Sempre com a minha mania de anotar tudo, em toda reunião tinha uma ata e eu botava a data bem em cima. Ainda guardo até hoje os manuscritos. Então, a primeira data está lá: 19/ 9/ 1979. Eu também anotava quem estava na primeira reunião, na segunda, na terceira. Foi fundamental sermos duas pessoas. Pelo menos eu já não estava mais sozinha (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

No trecho, é possível observar a necessidade de romper com um lugar que é invisibilizado pelas narrativas legitimadoras da diferença étnico-racial. Para ela era preciso sair da condição de "militante sozinha" para agir coletivamente.

P. N também destaca a importância da agente para a formação do grupo e lembra que no início as reuniões ocorriam na sede da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos. Já havia um engajamento contra a ditadura militar, de modo que, esse grupo inicial carregava a característica de possuir integrantes que estavam atuando também em outros espaços, como é o seu caso, conforme descreve:

> *"Logo no começo eu participei. Olha M.R.A que fez parte ela para mim se eu pudesse te dizer na minha cabeça, quem foi o grande motor de juntar, capaz de fazer juntar algumas pessoas e começar o movimento, o Centro de Cultura Negra, e todo o movimento, em defesa da Raça Negra eu diria que ela foi a mais representativa, mais expressiva assim pelo tanto que ela se dedicava a isso. Até porque era e é ainda uma pessoa de muita firmeza.*
>
> *Olha nós tínhamos criado Sociedade de direitos humanos. Nasceu na minha casa. Uma briga nossa com Haroldo Saboia, Resultou na criação da sociedade de direitos humanos. E logo depois, nós éramos todos do MDB, antigo MDB. Todos engajados na luta contra a ditadura. Aí começa a reforma partidária, e o grupo se dividiu. Foi uma turma para cada lado.*
>
> *Aí logo no começo eu fui em umas quatro reuniões do que na época era a criação do movimento negro, os primórdios do movimento negro, onde estavam lá, um rapaz jornalista Samuel, que não sei se está vivo, e outros, ou seja, havia um grupo bem representativo de negros, mas negros assim que já estavam participando de outros movimentos sociais e assim foi..."* (P.N., Entrevista concedida, 2018).

L. F destaca que o início do qual faz parte era marcado por um conflito de ideias. Em decorrência das experiências de militância em outras frentes fez com que cada um se posicionasse de uma forma diferente quanto ao que deveria ser, qual nome seria utilizado, como seriam identificados.

> *Quando eu volto em 78, nós estávamos na luta pela anistia, que foi em 79. Chegando aqui, a professora M. R. A. já tinha um grupo aqui, é porque... Era o CCN: a gente se reunia, pessoas se reuniam para discutir a questão do negro, ideologicamente as condições de saúde,*

> *condições de direitos, tudo isso. Eram vários pensamentos ideológicos, eu, por exemplo, defendia uma coisa, a M. R. A defendia outro. Mas muitas coisas entendemos. João Francisco era um militante, ele era da diretoria da UMES, foi meu grande amigo, passou dois anos da União Soviética. Então tinha gente com visão, digamos assim, mais avançada. Agora, cada um... o que que a gente fez? A gente somou, as visões, em defesa dos direitos da população negra. Nesse ponto, nós estávamos unidos. Se a gente não fizesse essa união não tem jeito. A gente se reunia, íamos em vários pontos, aí resolvemos criar uma instituição, unificamos o nosso pensamento* (L.F., Entrevista concedida, 2018).

Como alertado, anteriormente, o fato de viver em uma sociedade que tinha em seu imaginário a perpetuação de uma democracia racial, era visível um desconhecimento a respeito da própria história da população negra no Brasil. Desse modo, M.R.A fala que a proposta de formar um grupo de estudos foi imperativa sobre as demais. Um de seus questionamentos era:

> *E fizemos a primeira reunião para discutir esse negócio: "Faz manifesto, não faz?" Eu coloquei a minha preocupação: não tinha grupo formal , não tinha nada, não tinha consciência de nada, e como a gente ia fazer um manifesto no Dia da Consciência Negra? Porque o MNU já tinha determinado que o dia 20 de novembro era o Dia Nacional da Consciência Negra. E ganhou a minha proposta de formar um grupo de estudos, no qual a gente começasse a discutir as questões do preconceito, da nossa história, e ficássemos chamando quem tinha as mesmas preocupações para participar. Porque tinha professores também, mesmo sem serem negros, que já conversavam comigo dessa ausência, de não ter uma produção aqui sobre o negro. Diziam: "[...], com uma população dessa, não ter um livro...? Tem O negro no Pará, O negro na Bahia, negro não sei por onde. Aqui ninguém produz nada sobre o negro.Essas e outras questões: tem mesmo preconceito? Não tem preconceito? Existe a democracia? Como é que o negro se vê? Era uma série de questões que foram levantadas para que a gente começasse a conversar entre nós mesmos. E depois se pensaria no que fazer. Bem, muita gente começou a ficar animada"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

Assim, podemos afirmar que o CCN nasce com esse caráter mais culturalista, de formar primeiramente quem estava inserido nesse espaço. S.L., em seu relato, destaca como havia uma consciência de ser negro, mas era algo individual, não era voltada para o coletivo.

Assim, *"era uma questão de nós mesmos nos prepararmos"*. Era um trabalho, também, de ocupação de espaços, conforme destaca era preciso transpor as barreiras do racismo e se mostrar politicamente diante da sociedade.

> *"E quando a gente começou a discutir a questão do negro, fazer a primeira semana do negro em 1980 nas escolas para discutir a presença do negro na nossa cultura, na nossa culinária, isso deu um "boom" na cidade. Aí teve os espaços culturais, nos frequentávamos muito o Toque de amor na praia da Ponta da areia, que era um espaço que reunia os negros no final de semana, a gente ia muito no espaço aberto, íamos muito ali na Jordoa, esqueci o nome, mas era um clube de reggae muito gostoso. Então... aí os casais negros começaram a aparecer, as pessoas não andavam de mãos dadas pela cidade, e eu me lembro que ali onde é a Deodoro, quando foi criado o Centro de cultura negra, a gente se reunia cinco horas, cinco e meia na Deodoro e de lá a gente descia para reunião. "Ah, os baianos tão ali". É como se negro fosse só baiano. Porque as pessoas começaram a usar suas roupas coloridas, seu cabelo black, naquela época eu também já usava o cabelo black, a Paula Francinete, a M. R. A. Então tinha algumas negras que começaram a usar trança, valorizando a sua etnia. Então assim foi um resgate da identidade cultural, num aspecto mais amplo e o Centro de cultura negra quando foi inaugurado, que foi uma luta do movimento no governo de Mauro Fecury, comprovando que aquele espaço tinha sido mercado de escravos. Aí ele doou a sede para o Centro de cultura negra, que foi inaugurado. Então, assim, tivemos pessoas importantes nessa trajetória, como Magno Cruz, Silvia Cantanhede, Iván, que são militantes, o próprio Avelino, militantes que estão na luta né, uns que já foram... que participaram desse resgate.* (S.L., Entrevista concedida, 2019).

O sentido essencialista de resgate é bastante presente, na narrativa, indicando que a construção coletiva sobre o *ser negro(a)* demanda uma reação aos estereótipos cunhados historicamente, tal como a visão retrógrada de que somente na Bahia havia negros. S. L. descreve também como isso significou um trabalho interno, isto é, dentro da própria família na qual estavam inseridos, no sentido de angariar apoio e também um meio de compartilhar conhecimento sobre as origens e questões que envolvem a vida de negros(as). Para ela, esse trabalho era essencial, uma vez que passou boa parte de sua infância e adolescência com a família social, de origem branca e pertencente à classe média alta. Fora criada para seguir esse padrão, mas percebia a diferença de tratamento por ser negra.

> *"Então cansei de fazer reunião do movimento lá em casa, na rua do Sol, do movimento de mulheres. E assim foi muito importante, você está no espaço, digamos branco, de uma classe média alta, você tá ali lutando pela questão ideológica e política da população negra. Então foi um aprendizado que serviu para que eu tomasse uma posição"* (S.L., Entrevista concedida, 2019).

Já na década de 1980, o grupo vai ganhando visibilidade. Estudantes e jornalistas começam a frequentar e estes últimos começam a fazer um trabalho de divulgação, mesmo ainda não estando definida a identidade do grupo. É preciso ressaltar que o contexto da anistia ainda era permeado por medo e insegurança. Algumas reuniões eram, muitas vezes vigiadas, exigindo algum tipo de estratégia para que pudessem de fato acontecer.

> *"Lógico que ainda existia muito medo. A Anistia tinha sido em agosto. Qualquer ajuntamento, qualquer grupo ainda chamava a atenção. Depois eu fui ver nos registros do Dops, lá no Arquivo Público do Maranhão, que em 1983, 84 ainda tinha gente participando de nossas reuniões e fazendo relato. Tinha os jornalistas que iam. Hoje, avaliando esse período de 25 anos, todo mundo foi importante. Qual era o problema dos jornalistas? É que todos os dias eles botavam no jornal, e era um jornal sensacionalista: "Hoje os negros estão se reunindo para não sei o quê." E tudo o que a gente discutia às vezes nem era para ser divulgado, e eles já estavam botando. E foi gerando uma expectativa na população. Ninguém sabia que negros eram esses. "O grupo de negros...". Tanto que uma senhora uma vez, conversando comigo, não sabia que eu fazia parte e me disse: "Tu já ouviste falar em um grupo de negros?". Aí eu disse: "O que foi?". Ela disse: "Menina, tu não achas isso uma loucura? Eles querem fazer como se aqui fosse os Estados Unidos. Isso é uma loucura!". Eu disse: "Não é loucura, não, dona Maria. Eu estou no grupo." Ela ficou toda sem jeito"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

> *"A primeira reunião dessas pessoas aconteceu na sociedade dos direitos humanos e coincidiu do Gil tá em São Luís, isso era em plena ditadura militar e o Gil foi convidado e a federal também estava lá né, então estava todo mundo junto e misturado. Como a gente sabia que eles eram da federal, toda a nossa conversa ali, durante uma hora e meia foi sobre cultura. Aí os caras viram que não tinha nada. Quando eles saíram que a gente começou a discutir a organização do movimento. Então assim foi altamente estratégico"* (S.L., Entrevista concedida, 2019).

A escolha do nome "Centro de Cultura Negra" foi alvo de embates. Como destaquei, antes, o interesse inicial era ser um grupo de estudos. L. F. e M. R. A. nos dão alguns indícios dos tipos de questionamentos que foram postos:

> *"Discutíamos o nome. Eu sugeri que fosse Centro de Estudos da Cultura Negra, mas disseram: "Não. 'Estudo' ainda é visto como coisa de militantes de esquerda, que criam os núcleos de estudos"* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

> *"No início, a sugestão era ser só cultura, mas aí diziam: "cultura é muito mais amplo", porque tinha gente que achava que a gente estava discutindo cultura na visão de Gilberto Freyre e não era, a gente estava fazendo uma ruptura. Nós estávamos refazendo a história"* (L.F., Entrevista concedida, 2018).

> *"Nós recebemos críticas de algumas pessoas do MNU porque botamos o nome da entidade de Centro de Cultura Negra. Aí eu perguntei para um companheiro uma vez se ele tinha lido as obras de Amilcar Cabral, do Mario Pinto de Andrade, entre outros. Não era cultura pelo culturalismo. [...] Porque lê a teoria de Marx, Gramsci mas não lê a história dos quilombos. Você tem que ler, eu sei, para saber as coisas, mas é eurocêntrica. É esquerda eurocêntrica, que até certo ponto é racista. Na esquerda também tem racismo, pela formação da esquerda brasileira* (L.F., Entrevista concedida, 2018).

A fundação do CCN ocorreu no Sindicato dos Sapateiros, Lustradores e Garçons, localizado na Rua de São Pantaleão, no Centro de São Luís. Depois de criar o quadro de associados, em abril de 1980, era preciso a eleição de um presidente. Nesse ponto, também, observa-se a tentativa de romper com uma representação de marginalização do negro(a). Desse modo, buscavam um presidente que significasse uma trajetória de ascensão social.

> *"[...]Para nós era interessante que estivesse à frente do grupo alguém que tinha ascendido através da educação, mas que tinha uma origem de trabalhador, para não se distanciar tanto da população negra com a qual nós íamos trabalhar "* (M.R.A., Depoimento CPODC, 2007).

Desse modo, a trajetória do CCN se inicia. Na fala de seus agentes significou a concretização do que haviam idealizado, um momento de recontar a história da qual faziam parte, do ponto de vista de seus valores e da própria identidade.

> *[...] Como eu tinha idealizado. As coisas estavam muito claras na minha cabeça, o direcionamento de tudo. E assim foi... Construímos o Centro de Cultura Negra do Maranhão".[...]Unificamos os nossos valores, nossa cultura que é anterior à cultura europeia. A gente tem que defender os nossos valores, que não foram colocados na educação presente. Tudo isso estava lá no dia da fundação do CCN, tudo isso foi dito. A primeira coisa que fizemos foi logo fazer uma cartilha, uma outra história, cada um ia puxando para o seu lado, eu era a saúde. E a principal coisa que a gente discutiu desde aquela época era contar outra história. E começamos a dar palestras nos colégios, colocando aquilo que não aprendemos na sala de aula, os valores da cultura africana"* (L.F., Entrevista concedida, 2018).

> *O nosso trabalho de militância foi um trabalho de conscientização da população negra em São Luís, que teve um acréscimo dos negros que estavam mediando em outros estados e que se encontraram aqui, se encontraram do ponto de vista da própria identidade. E o Maranhão, São Luís se diferencia de outros estados, até mesmo da Bahia porque aqui você tem outra relação, que é uma relação muito mais profunda de três raízes né, você tem a cultura indígena muito presente, você tem a cultura negra muito presente, você tem a cultura portuguesa muito presente* (S.L., Entrevista concedida, 2019).

Do ponto de vista da construção da identidade coletiva, podemos refletir que a experiência de construção do CCN representa para esses agentes a institucionalização de uma luta negra. O CCN aparece tanto como estruturado pelo trabalho desses agentes, como estruturante de concepções, práticas e saberes sobre o que é *ser negro(a)*.

Bourdieu (2010) fala sobre o papel da representação no processo de produção política da classe, isto é, a presença e a atuação de porta-vozes autorizados para falar em nome da classe. Ao mesmo tempo em que criam um grupo, os agentes criam um lugar para si. A construção simbólica que empreendem parte do estigma como meio de empreender uma reconstrução histórica do lugar social que ocupam. O estigma produz a revolta contra o estigma. Por isso, rever a história do negro, ler pensadores negros, investir em uma estética afro, evidenciar as relações entre Brasil e África, ocupar espaços na cidade são elementos caros à formação da representação negra para esses agentes.

Pensando na configuração que marca a formação do grupo, destaco, também, o que sublinha Santos (1999), ao refletir sobre a inserção histórica e a visão dos movimentos negros, a partir da década de 1970. Essa inserção acompanha um "boom" educacional, que

marca esse período, a proliferação de faculdades particulares estimulada pelo estado como solução para a crise de vagas no ensino superior, ponto crítico das relações sociedade-governo desde 1960. Com efeito, os jovens que fundam, nos anos setenta, entidades negras de luta contra o racismo, são invariavelmente dessa geração universitária, primeiro do Rio e São Paulo, onde a proliferação de faculdades privadas alcançou notoriedade, mas também em outros estados. De acordo com ele, a fuga dos candidatos brancos para esses centros de ensino abria vagas para negros (é o caso típico do Maranhão e do Rio Grande do Sul, onde o grande número de "pretos doutores" ainda hoje causa espanto e gera atritos peculiares).

4.4 "A militância começa e não acaba"

Nas trajetórias dos agentes, outras formas de atuação são mencionadas, indicando afastamentos e continuidades em outros espaços. Mas todos são coincidentes em afirmar uma continuação em relação ao que iniciaram no CCN.

S. L. afirma que se afastou do movimento por conta do trabalho enquanto assistente social. Mas esse afastamento não significou um abandono da "*luta"* pois *"a militância começa e não acaba"*, sugerindo que é algo intrínseco a quem está se posicionando em termos identitários.

> *"Eu me afastei do movimento até por questões mesmo de trabalho. Eu me afastei de tá direto nas reuniões, mas não me afastei da luta, então eu me afastei de tá diariamente, principalmente em reuniões. Mas do processo de luta coletiva não tem como não está. Então atualmente eu estou presidente do conselho municipal da família de São Luís. Estive como vice-presidente do conselho estadual, a gestão terminou agora. E a gente tá na luta, não tem como você se desvencilhar, você largar. A militância começa e não acaba. Nem que você mude de cidade, na veia está lá. A militância está na veia, está no sangue. É uma questão de identidade"* (S.L., Entrevista concedida, 2019).

Ela destaca como depois de militar no CCN, passa a olhar para questão da mulher negra. A participação feminina não era discutida, embora fosse notória a presença das mulheres na constituição dos movimentos negros. Esse interesse indica que novas questões

posicionam os agentes a grupos e redes de relações, destacando que na definição da *identidade negra* outros elementos se interseccionam.

> *"[...] E, já em 79 eu comecei a militar no Movimento Negro sendo uma das fundadoras do CCN. Em 80 nós criamos aqui em São Luís, o grupo de Mulheres da Ilha e em 82 nós criamos o grupo de mulheres negras para discutir a temática da mulher negra, que era uma questão que na época estava sendo bem debatida através da Lelia, Lelia Gonzalez, inclusive ela teve aqui em São Luís, tivemos encontro com ela e a participação dela foi muito importante, porque nos deu elementos, além da nossa própria história, ancestralidade. Nós também continuamos a discutir naquele momento a política nacional e como estava a mulher negra naquele contexto, naquela época de 1980. Então foi muito importante. A Sueli Carneiro também esteve aqui em São Luís, na década de 80. Mulheres que deram uma grande contribuição. Em 90, tivemos a presença da Angela Davis aqui em São Luís"* (S.L., Entrevista concedida, 2019).

O seu trabalho de assistente social em um hospital público da capital maranhense também é mencionado de modo a afirmar que continua na militância, considerando que é impossível pensar essa relação como separada.

> *"Esse trabalho que eu faço aqui com as mulheres também é um trabalho de militância, se não tiver a via da militância a coisa não flui. Eu continuo a militância do ponto de vista do movimento de mulheres, ampliei... mulher no contexto do feminismo, com enfoque na mulher negra, e nós implantamos no Socorrão esse setor onde a gente faz atendimento, orientação, acompanhamento de mulheres em situação de violência doméstica, familiar e sexual. Faz seis anos nesse trabalho, já tivemos 4 prêmios, três estaduais e um nacional. Isso prova que a gente está no caminho certo. Todo dia é um aprendizado, todo dia é uma história. Mas a gente consegue fazer o trabalho que a gente gosta... a instituição me dá todas as condições de trabalho. Mas o que sustenta mesmo é a militância, o ser militante dentro do profissional. É o que faz a diferença".*

P. N. também fala de seu afastamento, em função de outros engajamentos, principalmente, no âmbito dos partidos políticos e pelo seu trabalho. No entanto, reforça, tal como a interlocutora mencionada anteriormente, como continua a dando atenção à população negra nas comunidades onde realiza pesquisa, no sentido de valorizar seus saberes e práticas.

> *"[..] Aí logo no começo eu fui em umas quatro reuniões do que na época era a criação do movimento negro, os primórdios do movimento negro, onde estavam lá, um rapaz jornalista Samuel que não sei se está vivo ainda, Luizão, ou seja havia um grupo bem representativo de negros mas negros assim que já estavam participando de outros movimentos sociais e assim foi... Chegou uma hora que eu me flagrei na dificuldade de querer dá conta o poder dá conta de tudo. Então eu comecei a perceber que eu estava falhando. Tinha reunião do partido e no mesmo dia tinha reunião do centro de cultura Negra, que estava pensando em criar nessa época. Então eu fiquei muito dividido e disse Gente vou fazer minha opção eu sou um só, então eu optei em ficar mesmo no comitê de defesa da Ilha e, principalmente no PDT, me dediquei 20 anos da minha vida ao PDT.* (P. N., Entrevista concedida, 2018).

M. L. fala de sua militância nos movimentos negros da Bahia, local que marca a sua atuação como docente. Nesse estado, ela disse que "*entrou em todas as organizações".* E essa experiência a fez, inclusive, desenvolver o tema relacionado aos terreiros de candomblé na Bahia. Ela fala também sobre suas incursões no MNU, onde participou da direção nacional.

> *"Mas aí eu entrei de cara, na Bahia eu entrei em todas as organizações, e quando fui fazer mestrado em São Paulo, a minha dissertação de mestrado foi sobre terreiro de candomblé na Bahia. Entrei no MNU, onde fui da equipe de direção nacional, eu era responsável pela área internacional. E aí quando eu vim para cá, eu já tinha ligações, tinha amizade... eu conhecia Carlão, Ivan, Magno, Maurício, pessoas... aí já fui direto para o CCN, e hoje eu sou do conselho consultivo do CCN"* (M. L. Entrevista concedida, 2018).

Todas essas falas demonstram que a militância não é estática. Os agentes estão submetidos a diferentes experiências que conduzem a deslocamentos diversos. Assim, destaco como a militância desses agentes é tanto reforçada por uns, quando reconfigurada por outros, indicando, assim, que se trata de um processo suscetível de mudanças, intensificações, afastamentos e intersecção com outros enfoques. Destaco, também, como as experiências vividas e assumidas pelas pessoas que aqui narram suas histórias nos movimentos negros interferem hoje em sua vida profissional, que se tornou um espaço também de militância, estando direcionada a incentivar a valorização das questões do negro no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este trabalho busquei analisar a construção da *identidade negra* que, como toda identidade, se constrói por meio de um processo, contrastivo, dialético e relacional. Assim, a partir do referencial teórico proposto foi possível perceber como pensar em identidades é compreender que esse conceito transita entre identificação (igualdade, semelhança e pertenças) e diferença (diferenciação e oposição), como posições pelas quais os agentes transitam ao longo de suas trajetórias.

A pesquisa permitiu afirmar que os sentidos e os significados atribuídos pelos cinco agentes a suas identidades foram construídos nos contextos de suas trajetórias pessoal e política. A identidade vai se configurando em seus percursos, inserções, nos momentos vividos, nos círculos sociais nos quais compartilharam suas experiências e constroem suas visões de si e do mundo.

CASTELLS (2008) cita três formas de construção da identidade: legitimadora, resistência e projeto. A *identidade legitimadora*, seria aquela introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. A *identidade de resistência,* criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação. A *identidade de projeto*, quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade. A construção da identidade pelos agentes reitera de certo modo esse movimento. São identidades gestadas a partir de uma posição militante, à medida que perpassam por um processo de luta que visa uma diferenciação e também uma reação aos discursos legitimadores que reforçam uma pretensa harmonia racial, mas que historicamente localizaram a diferença étnico-racial a uma posição marginalizada, traduzindo-se em exclusões sociais, políticas, educacionais, etc.

Na análise das narrativas foi possível perceber um trabalho de memória (POLLACK, 1989), onde os agentes elegem certos elementos (histórias, lugares, personagens, acontecimentos) que consideram essenciais para construir e reforçar a *identidade negra*. Logo, em certos momentos, essa identidade pode se traduzir por concepções essencializadas, fixas e permanentes, atrelada a uma tradição "autêntica" em relação a práticas e ações que indicavam uma origem social e simbólica à cultura africana. Constatar o essencialismo por

trás da construção identitária não constituiu, para a análise que eu busquei realizar, alguma primazia valorativa, no sentido de apontar determinada crítica que descortinasse a "verdade" do que é *ser negro(a)*. Ao contrário, o caráter inventivo demonstra como as identidades são, no sentido genérico, fictícias e necessárias, colaborando de forma pertinente para a análise da *identidade negra*. São fictícias, pois nenhum negro é igual ao outro, e ser negro não é uma entidade fixa e sólida. Porém, a identidade faz-se necessária como defesa de um grupo ou de uma coletividade. A identidade, então, assume caráter de escudo e defesa de si perante o "outro" ou os "outros", e também é, portanto, uma categoria política.

Por fim, reforço, então, a relevância de ter apreendido algo referente à experiência desses negros e negras, os quais expuseram seus modos de "tornarem-se" negros(a) e também de (re)existirem negros(a), através de um processo incessante de redescoberta de suas histórias individuais e coletivas, à medida que foram convidados a pensar o "ser negro(a).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. (orgs.) **Histórias do Movimento Negro no Brasil**: Depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC/FGV, 2007.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde**. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: contraponto, 1996.

BARCELOS, L. C. **Mobilização racial no Brasil**: uma revisão crítica. AfroÁsia. Salvador, 1996, n. 25-26.

BARROS, José D'Assunção. **A Construção Social da Cor** – Diferença e Desigualdade na formação da sociedade brasileira. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte. Ed. Da UFMG, 2003.

BAUMAN, ZYGMUNT. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BERSON, H. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espirito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude e PASSERON, Jean-Claude. **O Ofício de Sociólogo**: Metodologia da pesquisa na sociologia. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A Identidade e a Representação**: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Ideia de Região. In: _____. O Poder Simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.

_____. **A Economia das Trocas Lingüisticas**: O que Falar Quer Dizer. Prefácio Sergio Miceli. 2. ed., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **Compreender**. IN: BOURDIEU. P. A Miséria do Mundo. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007 pp. 693-713.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra. 2008.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia a república**: momentos decisivos. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CRAPANZANO, Vicent. **Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais**. In: Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de janeiro: Civilização brasileira, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "**Etnicidade**: da cultura residual mas irredutível". In. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo, Cosac Naify, 1976.

DOMINGUES, Petrônio José. **Movimento Negro Brasileiro**: alguns apontamentos históricos. Revista Tempo, vol. 23. Niterói: UFF, 2007.

_____. **Negros de Almas Brancas?** A Ideologia do Branqueamento no Interior da Comunidade Negra em São Paulo, 1915-1930. In: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 3, 2002, pp. 563-599.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. **Mozart**: a sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.

FANON, Frantz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Os Condenados da terra**. Trad. José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1979.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5ª edição. São Paulo: Globo, 2008.

GILROY, Paul. **O atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de estudos afro-asiático, 2001.

GUIMARÃES, Antônio Sergio Alfredo. **Como trabalhar com "raça" em sociologia**. In: Educação e Pesquisa, São Paulo V.29, N1, p.93-107, Jan\jun. 1995.

_____. **Racismo e Anti-racismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1999.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte**. São Paulo: USP, 2002 (tese: doutorado).

GRYNSZPAN, Mário. 1990. **"Os Idiomas da Patronagem**: um estudo da trajetória de Tenório Cavalcanti". Revista Brasileira de Ciências Sociais, 5(14):73-90.

HALL, S. **Cultura e diáspora**. IN: Revista do patrimônio histórico e artístico nacional. Nº24, 1996, pg 68-75.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Ed. 2006.

HANCHARD, M. G., **Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo** (1945-1988). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

JOSSO, M. C. **A transformação de si a partir da narração de histórias de vida**. In: Educação. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 413-438, set./dez. 2007.

LENCLUD, Gérard. **A tradição não é mais o que era...** Sobre as noções de tradição e de sociedade tradicional em etnologia. In: Revista Histórias, histórias. Brasília: UnB, Vol. 1. N. 1, 2013. p. 148-163.

MARTIN, Denis-Costant. **"Le choix d'identités"**. Revue Française de Science Politique. V. 42, n. 4, 1992.

MAUSS. Marcel. **Uma categoria do espírito humano**: A noção de pessoa, a de "eu". In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente**: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. **Challenging codes**: colective action in the formation age. Cambridge: University Press, 1996.

MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo**: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: clacso Livros, 2005. Pg. 71-103.

MUNANGA, K. **Negritude e identidade negra ou afrodescendente**: um racismo ao sucesso? IN: Revista da ABPN. V04. Nº08. Jun-Out. 2012, p 06-14.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor**: Identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo, 2003.

PEREIRA, Amauri Mendes. **Trajetória e perspectivas do Movimento Negro Brasileiro**. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

PIZZORNO, A. **Sur la rationalité du choix démocratique**. BIRNBAUN, P.; LECA, J. Sur l'individualisme. Paris Presses FNSP, 1988.

POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento e Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

_____. **Memória e Identidade**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: clacso Livros, 2005. Pg. 71-103

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Dos pós-moderno ao pós-colonial**. E para além de um e outro. In: revista de Ciências sociais e Humanas em Língua Portuguesa. Centro de estudos sociais, Coimbra: Travessias, 2008.

_____. **Modernidade, Identidade e Cultura de fronteira.** In:. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52, 1993(editado em nov. 1994).

SANTOS, G. A. dos. **A invenção do "ser negro":** um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ., 2005.

SANTOS, Joel Rufino dos. **A inserção do negro e seus dilemas**. In: Parcerias Estratégicas. nº. 6. Março, 1999.

_____. **Movimento negro e crise brasileira, atrás do muro da noite**: dinâmica das culturas afro-brasileiras. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SOARES. Iraneide da Silva. **Caminhos, pegadas e memórias**: uma história social do movimento negro brasileiro. In: Universitas Relações Internacionais, Brasília, v. 14, n. 1, p. 71-87, jan./jun. 2016.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). 1ed. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: ed. UFMG, 2010.

_____. **Quem reivindica alteridade?** In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 187-205.

SCHWARCZ, L. K. M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. 1ª. ed., São Paulo: Claro Enigma, 2012.

TOURAINE, Alain. **Um novo paradigma**: para compreender o mundo de hoje. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

WIEVIORKA, Michel. **O Racismo**: Uma introdução. São Paulo: Perspectiva, 2007

WOODWARD, Kataryn. **Identidade e Diferença**: uma introdução teórica conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

ANEXOS

ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Você pode me falar de você? Contar a sua história de vida até hoje?

2. Qual a origem social?

3. Como eram as relações na família? Na escola?

4. Como se deu a entrada/participação nos movimentos negros?

5. O que é ser negro?

Entrevista com L. F.

- Eu: Você pode me falar de você? Contar a sua história de vida até hoje?

- L.F: Você quer saber sobre minha vida?

- Eu: Sim, sua origem, como você se reconheceu enquanto negro.

- L.F.: Você precisa saber. Eu sou militante conhecido nacionalmente.

- Eu: O senhor...

- L.F.: Senhor não! Eu não gosto de senhor, senhor é como se fosse escravidão, nós temos que acabar com isso. O senhor é claro que tem o respeito tudo. Mas o senhor dá a impressão que é o senhor de escravo. Então tem que trabalhar isso, você pode usar "você", sem problema nenhum. Senhor de escravos, a dimensão é essa...

- Eu: Então como você vê essa questão do "ser negro"? O que é "ser negro"?

L.F.: o que é ser negro? Bem é uma palavra inventada pelos europeus. Assim não posso nem dizer o que é ser negro. Eu não posso responder por causa disso.

- Eu: Então como você se representa?

- L.F.: Eu sou um afrodescendente. Por que quem inventou a palavra "negro" não foram os negros. Você está estudando a identidade. Débora a questão da identidade é uma questão de construção. Eu nasci no território do quilombo de saco das almas, no lugar chamado, na chapada do local chamado bebedouro, mas é lá, faz parte do território, o território é grande. Essa construção, nasci lá. Fui para outra comunidade mais próxima. Eu vivi até oito, nove anos de idade, meu pai, minha mãe me levava para as manifestações que tinham, tinha festa, tambor de crioula, tinha tudo isso da população negra, não era só a população negra no quilombo, tinha gente de origem indígena, de origem, procedência do Nordeste, que vieram da seca. A grande maioria era negro. Agora a terra não estava na mão dos negros, essa terra foi doada, foi feita uma doação, lá na época da guerra da balaiada. Mas como é que eu via? Eu fui criado lá e a maneira de ser criado na comunidade, você assume a identidade (batendo no peito), a identidade não é dada, ela é construída quando você tá no meio junto com a população, participando de todas as manifestações, de tudo o que acontece em relação aquele grupo, foi assim que eu vim. É claro que eu saí com nove anos, eu nasci no território saco das almas e depois eu fui para outro território próximo e uma coisa me chamou atenção, eu lembro bem, meu pai, meu tio eram trabalhadores. Minha avó era mãe solteira, porque naquela época os negros, as negras, não tinham nunca casado, tinham filho, era a tradição africana, quem criou o meu pai e meu tio foi a minha avó. Ela sim era uma

liderança, então ela passou a sua firmeza de cultura e tudo para gente, a gente percebia. Hoje eu percebo isso, a importância dela naquele grupo.

Porque tinha o território Saco das Almas e dentro desse território, tinha uma terra, que é a fazenda Santa Cruz, é meio contraditório mas tinha. E os negros que são meus parentes, e ainda estão lá, quase nasceram na escravidão e onde eu nasci não fazia parte da fazenda.

Bom, aí eu percebo hoje que aquela identidade foi nascendo ali, a gente foi formando, ela se formou observando, ou seja, a maneira de ser da gente, eu vou observando, a gente sem se sentir, você vai... Ela até pode ficar reprimida mas sem sentir, eu vivi na comunidade até oito anos, depois fui pra outra comunidade. Com 10 anos eu vim estudar no Brejo. Mas tem um dado importante, quando eu tinha 6, 7 anos, eu e meu primo lá na comunidade do Bebedouro, as pessoas que seguiam os pretensos donos da terra, estavam ameaçando de botar meu pai e meu tio para fora. Diziam que eles estavam trabalhando, estavam enricando (Sic) e tudo isso, porque toda pessoa que era organizada na terra, eles procuravam tirar, é assim, eles eram assim. Meu pai era um homem muito inteligente, muito antenado, era um homem da roça, ele não sabia ler, não sabia ler, mas ele tinha uma visão de mundo, ele sabia dialogar, sabia defender tudo isso. E eu me lembro que a primeira reação de surpresa... a primeira reação que eu tive à notícia que eu, meu pai, meu tio, minha avó, minha família, a gente ia ser posto para fora da terra. Então, por outro lado, quando a gente morava lá, meu pai, a minha avó era parteira, dançava tambor de crioula, era uma líder, tinha liderança na comunidade. Tudo isso eu vi e hoje que eu percebo da importância dela na formação da gente e de algumas pessoas lá, tanto que ela era chamada de Leocádia, quando chegar lá, chama seu Zeca Leocádia (meu pai), seu Raimundo Leocádia. E quem é o mais importante? É meu pai? É minha avó, ela que era importante, morava lá na terra da fazenda, botaram ela para fora da terra, mas ela era muito destemida, muito ativa, e ela deu toda essa dimensão de tudo isso que eu percebi. Fui crescendo e vi. Quando eu fui para outra comunidade, chamada Santa Tereza, meu pai morava agregado lá, em Saco das Almas. Agregado assim, porque a terra era dos negros, mas aí onde tinha terra quilombola foi tomada, ou enganada, ou os caras pediam para poder limpar os documentos. Aí fomos morar em outra comunidade, meu pai comprou, na verdade ela e meu pai compraram um terreno. E aí eu fui estudar em Brejo, mas eu percebia.

Quando eu cheguei em Brejo, uma cidade extremamente racista, cidade antiga, racista, as pessoas que se chamavam tradicionais, e fui estudar, alfabetizei com professor Raimundo Batista, depois Padilha. Depois fui estudar no melhor colégio da cidade, fui estudar nas elites da região, Educandário Pio XII. Como Brejo era uma cidade importante na década de 50,

60, as pessoas de Chapadinha, de Buriti, de São Benedito do Rio Preto, os filhos dos que podiam, os fazendeiros estudavam lá. Chamava-se até pré-seminário para quem queria ser padre, era mais nesse sentido, passei a estudar nesse colégio, com bolsa. Tinha o internato e o externato, eu era do externato, morava na casa da irmã do meu tio, não era irmã do meu pai. Minha avó tinha dois filhos, de dois pais diferentes. O colégio era bem ao lado, Educandário Pio XII.

Mas eu percebia, eu participava, eu percebia as coisas, tanto que durante o primário, fui o primeiro aluno da turma, me lembro bem quando o padre que era o diretor, no meio do ano e no fim do ano era uma festa na hora de dar as notas, era um evento na cidade, eu lembro muito bem disso. Do primeiro ao quarto ano, eu era o primeiro aluno. Bom, eu percebia a dimensão do racismo, do preconceito contra negro no Brejo, na região, em todos os aspectos. Na escola também. Claro que hoje é que eu tô percebendo como as coisas funcionavam, porque eu estudei. Mas eu percebia que existia. Tinha festa "de primeira", os negros lá do Centro operário, "de segunda" e "de terceira". De primeira era a festa das elites brancas. Aí quem fosse para lá era discriminado. Na festa de terceira e de segunda e a festa do centro operário eram de trabalhador, era de negro. Isso me despertou, eu percebia as coisas.

Não fiz o ginásio lá (criado em 54), o ginásio não tinha em escola pública. Só havia na escola Candido Mendes, do estado. Depois foi criado o ginásio brejense, na campanha nacional dos educandários gratuitos.

Bom, terminado o ginásio, eu sempre militei no ginásio, quando eu estava no primário eu era como é que se diz "desarnado", eu sabia discutir, eu estava no topo, no topo não, eu estava entre os melhores alunos da turma e tinha um destaque de qualquer maneira, lia muito, e eu percebia que essa era a saída. É tanto que a professora do educandário Pio XII... Só eu saí do 4º ano primário para fazer o exame de admissão. Participava do grêmio estudantil, dos embates políticos no ginásio, fui orador do grêmio, tudo isso a gente discutia, lia bastante, no grêmio, no nosso grupo. Na década de 70, a luta pela terra, a revolução cubana, eu ouvia muito o rádio, estava antenado com o mundo, eu ouvia rádio na casa da minha tia, chegava jornal dos hospedes e eu lia tudo.

Bom, nesta dimensão, eu acho que isso construiu, desde lá a identidade de eu perceber, eu me percebia, eu percebia a discriminação, o preconceito, tudo que tinha relação com a gente. Agora você não tinha força para poder se contrapor. Essa é a realidade do país, você não tinha naquela época. A repressão muito maior, o racismo era sutil. As relações eram relações de, não digo escravocratas, mas ligadas à escravidão lá no Brejo.

Terminado o ginásio, a política partidária interferia no ginásio e a gente participava. Eu me lembro bem, um dia, o dia da proclamação da república, eu fiz um discurso, quase em todos os eventos importantes, tinha ação do grêmio. Então nesse dia eu disse que a república foi proclamada, pela minha leitura, mas não estava proclamada, a independência econômica, cultural, tudo isso, na minha percepção. Eu já estava lendo essas coisas.

Eu acho que isso, lá da comunidade, a maneira em que a gente vivia, a solidariedade, quer dizer, a identidade ela existe, ela é bloqueada pela forma das relações quem temos no Brasil, ela é bloqueada pela maneira como foi colocado, como foi feita a escravidão. Eu não consigo usar essa palavra subalterno, eu não uso, esses chavões eu não uso.

E aí eu acho que a minha identidade ela ficou guardada e ela foi no crescente a medida que eu fui lendo, fui percebendo as coisas, tudo isso, é difícil para mim ter identidade porque meu pai é negro, eu estava numa cidade que não mostrava a importância do negro, eu fui para uma escola que não mostrava negro importante, falava de Gonçalves Dias, mas não dizia direito que a mãe dele era negra, não dizia da importância de Luís Gama, que foi uma das principais figuras. Ninguém falava, às vezes por alto.

Pouca gente sabe, fui dar uma palestra essa semana, "quem sabe quem é Luís Gama", ninguém sabia. Reunião aqui, com 20 jovens no coletivo negro. Na verdade, só uma pessoa sabia. Quer dizer... aí você não lê, porque os alunos são induzidos a ler outras questões, mas não orientam a ler os livros da nossa origem. Esse é o ponto central, que eu percebo.

No dia que fomos fundar o CCN, eu disse a primeira coisa que a gente precisa saber é da nossa história, de onde viemos, quem somos, o que podemos fazer.

Dito isso, essa identidade vai num crescendo, para mim ela ficou guardada. Posso ter cometido equívocos pois eu estava no interior em uma cidade escravocrata e continua sendo ainda, na minha opinião. Eu sinto que foi assim a construção, quando você vive na comunidade, eu não tô dando para frente, quando você vive na comunidade, que você absorve as coisas, a cultura, aquilo fica guardado. Você pode ser bloqueado em soltar a identidade. Foi o que aconteceu. A minha identidade eu fui assumindo naturalmente, porque eu tinha dificuldade pelo ensino que a gente tem, a formação, mas aquilo fica guardado, é intrínseca da população negra. A maneira como eu vivi, com parentes meus descendentes lá no Brejo, ouvindo tambor de crioula, das manifestações, participando de tudo isso. O que faz com que as pessoas assumam a identidade é ser viver nas manifestações de sua cultura. Hoje estão destruindo os quilombos, na minha opinião, pois hoje as igrejas se misturam por lá e vão distorcendo tudo isso. Não é igreja, mas são outras dimensões. E quando eu estava no colégio, você não mencionava que era negro, não dizia sobre os valores da cultura africana.

Isso eu vim aprender depois. Mas esses valores são intrínsecos à gente. Não é só para mim, mas para qualquer negro. Ele pode estar bloqueado, mas a identidade tá aí. Ela fica guardada, na hora que ela pode, ela se solta, como ocorreu com muita gente. Depois que fundamos o CCN, quantas pessoas assumiram suas identidades? Várias, pois tinha um amparo, um elemento de sustentação cultural, política, social para poder a pessoa se sentir. Minha vinda a São Luís, eu terminei o ginásio mais os colegas e meu pai queria que eu ficasse lá no interior, queria que eu fosse alfaiate. Ah, ainda tem isso, além de estudar em Brejo, eu também fui aprender a ser alfaiate e naquela época tinha que aprender, mas não aprendi. Minha mãe costurava lá na comunidade, minha mãe não é negra, esse foi o problema que eu tinha, mas eu superei. Minha mãe não é negra, minha mãe era branca indígena. Porque a população do quilombo é negra e indígena, além do pessoal que veio de Ceará. (Mostra a foto da mãe). Eu não conheci meus avôs, nenhum dos dois. Aí você tem até dificuldade, porque você tem na cabeça que tudo é cultura branca e minha mãe era branca, cabelo assim liso e fazia todas as coisas, cesto, essas coisas tudo ela sabia fazer. Eu lembro. Então tudo isso era complicado. Então quando eu terminei o ginásio, lá na cidade eu participei, nós participamos, eu e meu primo que também estava lá, de tudo que acontecia na cidade. E foi aí que eu e ele declaramos aquilo que eu lhe disse sobre a república proclamada entre aspas. Terminado o ginásio, o que fizemos. Aí meu pai queria botar uma alfaiateria, um comércio, algo assim, para mim. Mas eu disse "não, não quero não. Eu vou estudar". Aí, eu e mais quatro colegas quem podia vim, quem não podia ficou, a gente tinha ligações com o grêmio estudantil brejense e ele com a UMES, o presidente inclusive era Luís Rocha. A gente se comunicava. Aí era forte o movimento secundário, na década de 60. E esses colegas viemos para cá (São Luís) estudar, viemos em cima de um carro que trazia babaçu para cá. Foram três a quatro dias para chegar aqui. A gente ia revezando, um momento um ia na boleia, outro ia em cima. E, quando chegamos, fomos morar na UMES, na União Maranhense, na Rua do Passeio. Tinha a casa do estudante a UMES, não é a UMES do momento atual, é a União Maranhense de Estudantes Secundários, que foi fechada na ditadura. E nós quatro fizemos seleção para estudar no Liceu e na Escola Técnica. Pois nós quatro passamos, o ginásio que fizemos era muito bom, viu. Eu e outro colega fomos estudar no Liceu, e outros na Escola Técnica, pois queriam fazer agronomia.

Aqui, nós participamos da política estudantil e tudo. Fizemos muita coisa errada, pois não tínhamos consistência ideológica, mas isso acontece. Ficamos na luta efervescente, política, e fomos estudar no Liceu. Comecei a estudar de noite, para de dia conseguir um emprego, mas não consegui. Aí transferi para de dia, que era o científico. Meu pai mandava dinheiro e dava

para comer, a gente lavava a roupa da gente, era uma casa de estudante então todo mundo era solidário. O pessoal da minha geração que estava lá, todos entraram na universidade, todo mundo, quase todo mundo. E não era fácil, na casa dos estudantes tinha gente de todo lugar e era difícil chegar aqui. Não tinha colégio secundário, ginásio no interior. E não tinha o segundo grau, hoje, o científico e o clássico na época.

Bom, eu participei da luta estudantil naquela época. Participei da reforma de base, governo João Goulart. Aí veio 64, cercaram a UMES, prenderam algumas pessoas e tudo. Eu tinha chegado em 63. Ficou os 20 anos de ditadura, que muitos chamam de militar, mas é uma ditadura civil e empresarial também. Porque a liderança era civil e envolveram militares e os empresários financiaram. Inclusive financiaram a tortura. A mesma coisa que pode acontecer agora.

Nesse período eu fiz vestibular, em 66, no meio do ano, para medicina. Meus amigos também, cada um em uma área. Eu não podia pagar cursinho, estudei no Liceu e na época era um bom colégio. Fiz vestibular, passei e fiz o curso em seis anos. Mas sempre participei da política.

Fiz parte do Centro Liceísta, da política estudantil, tudo isso. Mas a questão da identidade negra, a gente já sabia. Terminei o curso de medicina, fiz parte do diretório, secretário geral do diretório. Era 68, ditadura dura, eu lembro bem, eu era secretário, ia ser presidente, mas fecharam o diretório, mas nós terminamos o curso. O diretório de medicina era Dom Delgado, que foi a pessoa que criou a faculdade de medicina. Eu sempre me mobilizando, com mais dificuldade do que antes, mas nós estávamos dentro de uma ditadura e é por isso.

Quando eu morava na UMES, a gente assistia as palestras, antes de 64, Maria Aragão, Augusto Soares [...], enfim as pessoas que tinham influência no movimento estudantil. E terminei o curso, não perdi nenhum ano, aí fui pleitear uma bolsa na residência médica. Eu era militante estudantil, do diretório e também monitor. Era difícil, eu morava na casa dos estudantes, não passava fome, mas era difícil de morar na casa dos pais. Não tinha dúvidas. Não sei se tinha um pouco de... digamos assim, mais facilidade do que outros, porque eu nunca reprovei. Terminei o curso indo completar 27 anos, pra quem começou a estudar com dez anos de idade...Porque nessa época eu focava.

Bom, formado em medicina e na residência estudantil, eu percebia as coisas. Já havia aquela efervescência da luta. Fui para São Paulo, fiz a prova de residência para ao Hospital das clínicas, da USP. Em São Paulo, capital e em Ribeirão Preto, passei nos dois. Mas optei por Ribeirão. Fiquei lá durante três anos. E aí já era década de 70. Era a efervescência do movimento contra a ditadura e com o movimento negro. E eu estava por lá, eu estudava e

participava do movimento. Eu tinha um primo que morava em São Paulo, eu vim... eu ia para reuniões, o pessoal estava naquele movimento. E eu percebendo tudo isso, criaram o MNU e eu estava lá, presente, participava. Não participava de tudo, porque não dava para participar porque eu estava estudando. Então durante a semana eu ficava em Ribeirão, e no fim de semana eu participava das reuniões, vinha para São Paulo. Mas estava antenado. Foi em 78, já estava a continuação da luta do movimento negro, porque tem gente que vai escrever e pensa que a luta começa a agora. É igual um povo do MOQUIBOM, "vocês não estão começando rapaz! Vocês estão continuando". Algo que o CCN fez, porque lê a teoria de Marx, Gramsci mas não lê a história dos quilombos. Você tem que ler, eu sei, para saber as coisas, mas é eurocêntrica. É esquerda eurocêntrica, que até certo ponto é racista. Na esquerda também tem racismo, pela formação da esquerda brasileira. Não tô criticando, tô colocando as contradições que atrapalham a nossa questão, porque não é só classe. É raça também.

Voltando de São Paulo, eu residente, eu sei que teve em 78, eu voltei de novo para São Paulo, fazer mestrado e doutorado. E a luta estava mais acentuada, foi na época, que começaram a criar o movimento negro unificado, eu estava lá...

Aí eu volto pra cá. Ah! Mas em São Paulo tem um evento interessante, e, 78, da luta do racismo, quatro atletas foram discriminados lá no Clube Tietê, aí não deixaram... Depois mataram um jovem, aí fizeram um ato em frente ao mercado municipal. [Menciona a Revista da Cult sobre uma das lideranças desse ato]. É o Milton Barbosa, uma das lideranças. Mas não foi ele. Nessa época Abdias do Nascimento. Mas aí eu já tinha leitura, já lia Abdias do Nascimento. Tinha leitura do pessoal da luta da África. Tudo isso é influência. Fanon, Luís Gama... tudo isso a gente lia, lá em São Paulo, a gente tinha essa literatura.

Quando eu volto em 78, nós estávamos na luta pela anistia, que foi em 79. Chegando aqui, a professora M. R. A. já tinha um grupo aqui, é porque... Era o CCN: a gente se reunia, pessoas se reuniam para discutir a questão do negro, ideologicamente as condições de saúde, condições de direitos, tudo isso. Eram vários pensamentos ideológicos, eu por exemplo defendia uma coisa, a M. R. A defendia outro. Mas muitas coisas entendemos. João Francisco era um militante, ele era da diretoria da UMES, foi meu grande amigo, passou dois anos da União Soviética. Então tinha gente com visão, digamos assim, mais avançada. Agora, cada um... o que que a gente fez? A gente somou, as visões, em defesa dos direitos da população negra. Nesse ponto, nós estávamos unidos. Se a gente não fizesse essa união não tem jeito. A gente se reunião, íamos em vários pontos, aí resolvemos criar uma instituição, unificamos o nosso pensamento.

Quando eu voltei de São Paulo, fui ser professor da UFMA e médica da Previdência. A gente já estava formado, mas tinha estudante na UFMA, nas reuniões. Unificamos os nossos valores, nossa cultura que é anterior à cultura europeia. A gente tem que defender os nossos valores, que não foram colocados na educação presente. Tudo isso estava lá no dia da fundação do CCN, tudo isso foi dito. A primeira coisa que fizemos foi logo fazer uma cartilha, uma outra história, cada um ia puxando pro seu lado, eu era a saúde... e a principal coisa que a gente discutiu desde aquela época era contar outra história. E começamos a dar palestras nos colégios, colocando aquilo que não aprendemos na sala de aula, os valores da cultura africana. No início, a sugestão era ser só cultura, mas aí diziam: "cultura é muito mais amplo", porque tinha gente que achava que a gente estava discutindo cultura na visão de Gilberto Freyre e não era, a gente estava fazendo uma ruptura. Nós estávamos refazendo a história. Por exemplo, o estado, só do ponto de vista eurocêntrico? O estado já existia lá... Do ponto de vista da medicina, já existia lá no Egito, tudo isso. Então são essas civilizações que a gente estava colocando no devido lugar, porque não foi colocado na história. Nós negros não somos descendentes de escravos, somos descendentes de civilizações avançadas, onde seu povo foi tornado em escravo.

[...] O que é ser negro é uma palavra inventada pelos europeus. Assim não posso nem dizer o que é ser negro. Eu não posso responder por causa disso.

Eu: Então como você se representa?

Luizão: Eu sou um afro-brasileiro. Um afrodescendente. Por que quem inventou a palavra "negro" não foram os negros. Então o que é ser negro no Brasil é difícil. É difícil dizer. Mas quando você quiser olhar, do ponto de vista da prática, é só olhar na penitenciária que está lá o negro. Porque esse nome negro não foi inventado pela África. África negra, não existe esse nome. Foi inventado pelos colonizadores. Você vê por exemplo nós trabalhamos muito com a juventude, principalmente. Educação é ponto central. Qual o ponto central do nosso trabalho? Educação, a terra, saúde, os valores da cultura africana e afrodescendente.

Ah sim o CCN, por exemplo, pois eu não falo em termos de professor, tem inserções locais. Força, a partir de 79. Lembrei disso porque o professor Zé Carlos Saboia trabalhou. Disse a partir daqui a história do Maranhão vai ser outra, e é. Hoje você tem 11% das pessoas assumindo que é negra, preta. Em termos de pardo e preto, o Maranhão tem 30% da população negra, mas ninguém assumia, pois não tinha os valores, a cultura. Mostra um médico, cientista negro, é isso que faz com que. Isso ajuda a pessoa a ser negro. É olhar os valores, só botam o negro roubando, não é isso. Aí o CCN tem inserções locais e contribuiu com tudo o que aconteceu nesses 40 anos com relação à avanços, em relação aos direitos e

as questões negras, africanas e afrodescendentes. Passou pelo CCN, ou saiu daqui, direta ou indiretamente, ou teve influência daqui. Não tem dúvida! Pode até ter erros e equívocos, mas não tem dúvidas. Você percebe a influência do CCN, local, regional, nacional, internacional. Por que internacional, porque o CCN fez, sediou, coordenou o primeiro colóquio internacional de quilombos, aqui. O CCN tem assento no... ajudou a construir a política de igualdade racial, a Secretaria de Igualdade Racial. O primeiro presidente, secretário era do CCN. É uma luta política.

Então, qual o papel? O CCN abriu as portas para a população maranhense assumir sua identidade negra, ela deu o caminho, na minha opinião. Vem dando o caminho para a população assumir sua identidade. Enfrentando o racismo, na sociedade e o racismo. O ponto central é enfrentar o racismo.

Entrevista com M. L.

Meu nome completo é M. L., e eu nasci no quilombo dos Matões dos Moreira, em Codó. Nasci no dia 17 de outubro de 1937. Eu tenho o privilégio de ser filha de duas famílias negras, sendo que a minha mãe é uma família negra reconhecida... A família da minha mãe é uma família negra, muito tradicional, que inclusive dá nome ao quilombo dos Matões do Moreira, onde eu nasci. Nós não chamávamos, não falávamos em quilombo, mas era um autêntico quilombo pelo fato de ser um território, onde vivia uma comunidade negra, que vivia de uma produção mais ou menos coletiva, todos eram lavradores, as mulheres quebravam coco, meu pai tinha uma pequena quitanda, onde negociava a troca do coco com questões básicas de subsistência, o pessoal trazia o arroz, o feijão, o coco quebrado, babaçu, e aí ele vendia açúcar, querosene (que naquele tempo se usava), sal, sabão, óleo... e era essa troca. Minha mãe costurava, minha mãe era costureira, eu digo num livro meu que até hoje eu ouço "taquetaque" da máquina... ela cantando e costurando. Lembro muito bem disso. Agora, lá, com meus pais eu vivi até os 5 anos de idade. Quando minha mãe teve a coragem, apesar de eu ser filha única, minha mãe teve a coragem de me mandar... ela chamou a irmã mais velha do meu pai e pediu pra ela vir trazer pra estudar em Codó, fazer o primário, porque lá não tinha primário. Aí eu vim pra Codó. Em Codó, eu fiquei em uma casa que hoje corresponde a um patrimônio que eu ainda tenho a esperança de transformar em algo educacional, cultural, comunitário... que é a casa da professora Filomena Moreira. A professora Filomena Catarina Moreira foi a primeira professora normalista da cidade de Codó. Então foi nesse contexto que eu nasci e me criei.

Não, a gente não falava, o pessoal lá do sitio falava de Matão e Matinha, era assim que se chamava, não tinha toda essa organização quilombola, mas era uma terra, uma autêntica terra de pretos. O pai, e os avós da minha mãe eram homens negros, que quando eu penso negros eu vejo assim aqueles príncipes africanos. Não se falava em consciência negra, nem autoestima, nem quilombo, nem comunidade negra, mas existia digamos esse espaço de negritude, reconhecido pela origem das pessoas, pela cor da pele das pessoas, pelos costumes que eles tinham, eram costumes comunitários, costumes religiosos, costumes culturais, eram expressões culturais profundamente enraizadas em origens e raízes negras, eles eram profundamente negros, não se falava, não se teorizava, mas era um espaço negro, era um território negro, eram comunidades negras. Quando eu vim pra Codó estudar, era também pra uma casa negra, porque a "didinha", a professora Filomena Catarina Moreira,

também era negra, ela era filha de uma mulher ex-escravizada. A história dela eu tenho muita esperança que eu ainda consigo resgatar essa história. A mãe dela era uma ex-escravizada, ela era do tempo ainda... porque a professora Filomena ainda nasceu em 1800 e a abolição foi em 88. Minha mãe foi muito corajosa, ela tinha essa alma negra de resistência, minha mãe era uma pessoa de resistência, uma pessoa de coragem, ela sabia que ela devia tirar a única filha dela pra vir pra cidade, pra ter, digamos, uma formação maior do que seria possível ali dentro dos matões. Então ela me tira da Matinha e me manda pra Codó, porque ela queria que eu tivesse uma formação e eu vim.

Como lá, pra onde eu vim, quando eu vim aos cinco anos, era uma escola... eu fiz mais a dindinha... ela já era uma professora aposentada. Então com ela eu aprendi a ler e a escrever, eu fiz toda uma formação de leitura e escrita, que eu acho que me acompanha até hoje essa formação do saber ler e escrever, contar... Então eu já saio de casa, a casa da dindinha onde eu fui morar, eu já saio de lá, para fazer o terceiro, ano primário, no grupo escolar Colares Moreira, com as novas professoras locais. Então eu fiz o terceiro, quarto e o quinto ano do primário no Colares Moreira. Lá no Colares Moreira, eu fui diplomada. E minha mãe mais uma vez avança e tem a ideia de que eu devo continuar os estudos... em Codó não tinha ainda ginásio, e ela mais uma vez tem a coragem de pedir a minha outra madrinha, a minha madrinha era a dindinha professora, que por sua vez tinha criado minha mãe, minha mãe casou, saiu dessa escola casada com meu pai, pra ir morar lá no Matões dos Moreira, e quando eu termino o primário minha mãe tem a ideia de que eu devia ir pra São Luís, fazer o ginásio. E aí eu fiz exame de admissão, 4 anos de ginásio, 3 anos de escola normal, morando na casa de uma outra madrinha, e era minha madrinha Nhazinha, ela é mãe de uma pessoa conhecida aqui na cidade, professora Ruth Muniz, foi professora do Senac, foi professora, diretora do colégio de Aplicação, foi professora na UEMA. E com essa família eu morei um tempo... Na escola normal, do Instituto de Educação, que funcionava a tarde, no prédio que hoje se chama Liceu Maranhense, de manhã era científico e clássico, e a tarde era escola normal.

Na casa da dindinha, da professora Filomena, não tinha problema, porque ela era negra, a mãe dela era negra ex escravizada, e ela tinha toda uma tradição de costumes... ela ter sido criada por brancos e por coincidência... a grande coincidência é que ela, a dindinha, filha da ex-escravizada, nasceu na rua do sol, naquele lugar que hoje é o museu (o museu da rua do sol), ela foi criada naquele lugar, então ela já foi, a mãe dela, da Filomena já foi criada como escravizada, como negra, então ela já tinha todo uma história de saber o que era ser negro, e quando nasce a professora, que foi reconhecidamente filha de um dos senhores e

como sempre acontecia, a irmã deste senhor, e que criava, a quem a mãe da prof Filomena servia, que se chamava Carolina Moreira, a irmã dele obrigou, disse olha você vai colocar a filha de Carolina para estudar e aí ela estudou. Então ela era filha de um senhor com uma ex-escravizada. Então o meu contexto de negritude já começa desde aí. Agora quando eu chego na casa da minha madrinha, pra estudar aqui em São Luís já era outro contexto, porque elas não eram negras, elas não eram assim brancas de olhos azuis, mas ela eram... (teve uma amiga do movimento negro na Bahia que era fala em branco brasileiro), então elas eram assim, brancas brasileiras. E, então, lá já era um pouco mais difícil. E eu enveredo por uma militância por justiça, por igualdade, por liberdade. Não se falava em negritude nesse tempo, não se falava. Era uma luta contra injustiça, contra pobreza. Eu trabalhei no Movimento de Educação de Base (MEB) que era formação de lideranças, populares e do campo. Aí começa o pontapé da minha militância, mas antes dessa militância, com liderança rural, eu já trabalhava, eu já fazia parte da JEC... juventude estudantil católica. Nesse grupo, que era uma liderança, que era uma formação católica pra jovens estudantes, existia todo um leque. Eu fui da JEC e da JUC, Juventude Universitária Católica. Então nossa militância era muito assim no sentido de uma formação e eu reconheço que a JEC me deu uma substância para ser militante, no sentido, de compreensão da igualdade, do respeito às pessoas, da dignidade das pessoas, do zelo pelas pessoas, da tentativa de exercer uma generosidade em relação às pessoas, da busca muito forte em ser igual, mas não se falava em cor. Aí eu venho para o MEB, saio da juventude, passo pela JUC, termino a faculdade, vou trabalhar no movimento de educação de base, que era formação de lideranças rurais. Aí já era uma formação política, acentuada à nível de conscientização política contra a desigualdade e pela justiça social. Então essa formação, que veio do JEC, JUC e MEB... elas me formaram... me deram uma alma militante. Eu nunca me vi fora em um outro caminho senão militando por alguma coisa, pelas mesmas coisas em setores diferentes, no meio estudantil, universitário, no meio rural. Então é daí que eu, estando nessa luta, de militância política, que eu chego até a ditadura e na ditadura eu tive problemas políticos sérios. Eu trabalhava em uma organização, eu trabalhava contra a ditadura, pela justiça social, pela democracia, por cidadania... e por tudo isso, eu fui... como se chamava naquela época, detida para averiguação, não lembro como era que se chamava, mas era a prisão, e eu passei o mês de 1971... eu passei, estava à disposição do serviço militar. Eu passei esse tempo todo com todo os rigores que comportavam nesse momento. Era 71, uma das épocas difíceis da ditadura. Depois disso, eu saí do Brasil. Eu fui para o México... eu saí da prisão, mas era um tempo muito difícil, o meu trabalho era com conscientização política de comunidades rurais e

também eu dava aula, eu trabalhava na reforma agrária, na equipe nacional da reforma agrária no Rio de Janeiro, e eu dava aula de sociologia, em uma faculdade particular, no interior do Rio de Janeiro, em Duque de Caxias.

Antes, eu fiz Pedagogia, no começo da Universidade Federal do Maranhão (conhecida como Faculdade de filosofia). Antes de ir para o México, na ditadura, pela minha experiência de educação para comunidades rurais latino-americanas, eu ganhei uma bolsa para o México, eu fiquei um ano no México estudando, fazendo formação para trabalho com comunidades rurais latino-americanas, com gente da América Latina inteira, de todo lugar.

Então fiquei no México em 67, quando eu venho dessa formação, aí eu recebo um convite para trabalhar no INCRA, trabalhando no INCRA então eu me envolvi com o contexto político do Rio de Janeiro, organizações que faziam formação política nessa luta contra a ditadura, contra a desigualdade... E é daí, que eu passo aquele ano todo como se dizia presa, à disposição da justiça militar. E quando eu termino, quando eu saio dessa prisão, aí eu volto ao México pra aliviar um pouco, passar um tempo, dando um tempo como se diz hoje... mas eu compreendi aí, na prisão, por mais contraditório que pareça, eu começo a ver nessa prisão que a luta por justiça, por liberdade, por democracia, cidadania, ela não contemplava as questões raciais. E como eu neguei tudo, eu não confessei o que fazia, eu me mantive firme, para não delatar ninguém... então como eu negava... e as meninas quando chegavam, todas brancas, passou uma moça negra lá, que ela era esposa de um operário, mas ela era calada, eu nunca soube nada dela, ela não demorou lá. Então postura minha de negar, de dizer que eu estava ali injustiçada, as meninas elas me tratavam com uma desigualdade, que no fundo, no fundo, essa desigualdade era racial. Esse preconceito era racial. Elas diziam: olha Maria, me chamam de Maria, nós não pudemos... nós éramos três lá dentro de uma salinha bem pequenininha, elas disseram: Maria a gente não pode se reunir com você, porque como você não é de organização, nós temos que fazer nossa reunião separada. Aí elas iam, elas duas para um canto da sala, e eu ficava quietinha vendo elas ali. Eu sentia que era uma discriminação racial, ao mesmo tempo, que era uma discriminação política, porque diziam elas como eu tinha negado as referências da minha experiência, eu não ia entregar para umas meninas que eu não conhecia, se não começasse o processo todo de novo. Então eu dizia para elas, negava pra elas, dizia que era um equívoco, que ia se esclarecer, que eu não tinha culpa... mas eu sentia nelas aquele... eu comecei a ver que tinha um tratamento desigual, que não era só político, era racial na medida em que ao ser discriminada por não ser uma pessoa considerada com consciência política, de grupo político, isso também tinha a ver com a ideia de que não se via nessa luta da esquerda política, não tinha pessoas negras.

Eu me lembro de uma vez que eu mudando de um lugar para outro, entrou um rapaz, e aí os soldados, o policial que guardava ele dizia assim: ei rapaz, o que que tu faz aqui, tu devia ser puxador de carro. Comigo eles não disseram nada, mas disseram para esse rapaz negro. Então, eu não era vista como uma presa política e, obviamente, eu não correspondia, nem à prática, nem ao status de um preso político, que, na realidade em sua grande maioria, eram, naquele contexto do Rio de Janeiro, estudantes universitários, ou operários mas tinha aquela formação diferenciada e tudo. Aqui no Maranhão se via mais, porque tinha formação dos camponeses, sindicalistas. Mas no Rio de Janeiro, a grande maioria das pessoas que estavam comigo, tinha advogado, psicólogo, médico.

Lá no México, eu compreendi, aí a questão racial me iluminava. Eu dizia: eu não tenho condições em ficar exilada (pois fui convidada para o exilio no Chile). Eu disse eu não tenho condições para ficar exilada com esse povo que tinha família no Rio de Janeiro. E eu tinha minha mãe em Codó, naquele tempo com 70 anos, sem nenhum parente no Rio de Janeiro. Tem um detalhe grande é que eu fui para a prisão dia 6 de fevereiro de 71, e eu fiquei absolutamente incomunicável, até o dia 6 de junho. Porque juntava várias coisas, uma delas era que tudo era muito difícil naquele tempo. Por exemplo, a gente tá sentada aqui conversando, quando tem uma ditadura você não chega na porta porque já tem alguém lhe esperando na porta. Era um período muito difícil. E ninguém sabia onde me encontrar, foram me pegar presa em Pernambuco, trabalhando pelo INCRA. Fiquei 4 meses incomunicáveis, sem saber se minha mãe estava viva e ela sem saber se eu estava viva.

Não tive irmãos, fui filha única. Eu sempre vivi comunitariamente, sempre com pessoas negras. Eu saí de matões, mas sempre voltava em Matões e Matinha, eu saí de Codó, mas sempre voltava e Codó. Minha mãe continuou como minha dindinha, criava os sobrinhos, os sobrinhos vinham para estudar. Minha mãe continuou esse mesmo sistema, que levava pessoas, filhas dos meus tipos, minhas primas, para estudar em Codó. Quando minha mãe morre, eu passo a criar essas meninas, eu tomei conta delas. Sempre tive uma família grande, sempre andei como uma comunidade. Quando eu estava no México de novo, eu cheguei a conclusão que eu não queria ser exilada, porque a experiência que eu tive com aquele pessoal, eu vi que não era uma comunidade, não era uma fraternidade, não, não era. Eu disse, não vou ficar com esse pessoal. Eu vou voltar pro Brasil e aí através de um grande amigo meu, que é um cidadão francês, padre de igreja católica, ele facilitou minha vinda pro Brasil, porque por ser cidadão francês, ele tinha a facilidade de entrar pela Guiana francesa, Belém, Maranhão. E assim foi... eu me lembro que quando chegamos em Belém, pra eu entrar no Brasil, ele disse: eu a conheço há 20 anos, eles carimbaram e eu entrei no Brasil. E

aí nisso, eu comecei a procurar trabalho, quer dizer em plena ditadura era muito difícil pra mim trabalhar com reforma agrária, com comunidades rurais, com cidadania e democracia, eram áreas difíceis pra mim. E aí houve uma ideia, uma moça, amiga, freira, chamada Irmã Maria Luiza de Melo disse: olha na Bahia, no colégio Antônio Vieira, do qual ela fazia parte, tem uma vaga de professor de inglês. Aí vinda do México, eu tinha passado antes no Canadá, fazer um curso intensivo de inglês. Foi aí que assumi essa vaga e começou a minha história na Bahia. De lá, eu começo um trabalho, retomo o trabalho no meio rural, de formação de trabalhadores rurais. De lá, esse meu trabalho foi aprovado como uma experiência modelo na Bahia, aí me convidam a coordenar esse trabalho a nível nacional, aí eu vou para Brasília, foi quando decidi fazer o mestrado. Aí vou para São Paulo, na PUC, que era o "fino do fino", porque em plena ditadura foram pra lá Florestan Fernandes, Paulo Freire, Otavo Ianni, esse pessoal. Então eu fiz o mestrado e minha banca me recomendou... a minha dissertação de mestrado foi sobre terreiro de candomblé na Bahia. Mas aí eu entrei de cara, na Bahia eu entrei em todas as organizações.

Entrei no MNU, onde fui da equipe de direção nacional, eu era responsável pela área internacional... e aí quando eu vim pra cá, eu já tinha ligações, tinha amizade... eu conhecia Carlão, Ivan, Magno, Maurício, pessoas... aí já fui direto pro CCN, e hoje eu sou do conselho consultivo do CCN.

Eu considero de feliz da pessoa negra que reconhece sua força maior na sua identidade negra. Feliz da pessoa negra que se considera negra, tem consciência negra, que se respeita como negro, porque com isso, mais da metade do que é preciso para viver no mundo tá resolvido, que se você é negro, se sente negro, gosta de ser negro, reconhece a grandeza de ser negro, você convive mais facilmente na sociedade, com racismo, com desigualdade, com diversidade, porque o grande problema da nossa sociedade, a sociedade brasileira ainda não compreendeu o valor a contribuição da raça negra à nossa sociedade, em termos de valores, em termos de cultura, em termos de religião, de tradições, de civilizações. A sociedade brasileira não conhece as civilizações tradicionais africanas, que nos dão origem, que são nossas raízes... se a sociedade chegasse a essa compreensão, essa sociedade seria muito mais feliz, mais bonita, mais forte.

Ser negro é isso uma busca de nossas raízes, de nossas raízes familiares, nossa história pessoal e social, é uma busca para a vida inteira, uma vez que a cada passo, o cotidiano muda, nos surpreende. E isso exige de nós um olhar diferenciado, sobre a sociedade brasileira. Exige de nós firmeza, uma tomada de consciência, resistência, nesse processo de construção identitária.

Consciência negra é uma postura crítica, em frente aos processos de dominação, exploração, segregação, que colocaram pessoas contra as outras em regimes desumanos. Consciência negra é o reconhecimento das lutas, das mais diversas formas de resistência, que foram criadas no Brasil. É uma busca de reconhecimento de valores, saberes, de cultura, história de traços civilizatórios de cada uma das raças que nos constituem, contribuíram e contribuem para a sociedade brasileira. As nossas raízes africanas, elas vêm historicamente desse lugar, dos impérios africanos.

Entrevista com P. N.

Participei desde o início. Acontece que eu sou digamos assim, um negro muito feliz assumido não poderia ser diferente, só que em determinado momento a gente tem que fazer a nossa escolha. Olha nós tínhamos criado Sociedade de direitos humanos. Nasceu na minha casa. Uma briga nossa com Haroldo Saboia, Resultou na criação da sociedade de direitos humanos. E logo depois, nós éramos todos do MDB, antigo MDB. Todos engajados na luta contra a ditadura. Aí começa a reforma partidária, e o grupo se dividiu. Foi uma turma para cada lado (Fundação dos partidos… falou de Pedro Lago, ele é um dos fundadores do PDT). Então, eu, super engajado com a fundação do PDT e o tempo, e considerando o meu desejo de não ser irresponsável e me manter na minha linha profissional e não abdicar do meu dever de trabalhar corretamente, eu tive que fazer uma opção…ou eu... Porque o mar época que eu ia na CPT, eu ia onde me chamavam Eu me engajei no movimento do fórum ALCOA, Comitê de defesa da Ilha (vai somando aí...) Aí logo no começo eu fui em umas quatro reuniões do que na época era a criação do movimento negro, os primórdios do movimento negro, onde estavam lá, um rapaz jornalista Samuel que não sei se está vivo ainda, Luizão, ou seja havia um grupo bem representativo de negros mas negros assim que já estavam participando de outros movimentos sociais e assim foi... Chegou uma hora que eu me flagrei na dificuldade de querer dá conta o poder dá conta de tudo. Então eu comecei a perceber que eu estava falhando. Tinha reunião do partido e no mesmo dia tinha reunião do centro de cultura Negra, que estava pensando em criar nessa época. Então eu fiquei muito dividido e disse Gente vou fazer minha opção eu sou um só, então eu optei em ficar mesmo no comitê de defesa da Ilha e, principalmente no PDT, me dediquei 20 anos da minha vida ao PDT. Agora no curso do meu trabalho com água doce, eu tive tantos contatos, eu conheci tanta coisa boa da nossa raça, principalmente na minha região de trabalho, o que é a baixada maranhense, por onde eu andava eu sempre tinha nos meus grupos sempre gente que era engajada no movimento em alguns lugares inclusive gente quilombola E por aí vai. Logo no começo eu participei, olha Mundinha que fez parte. Mundinha para mim se eu pudesse te dizer na minha cabeça. Quem foi o grande motor de juntar, capaz de fazer juntar algumas pessoas e começar o movimento, o centro de cultura Negra, e todo o movimento, em defesa da Raça Negra eu diria que ela foi a mais representativa, mais expressiva assim pelo tanto que ela se dedicava a isso. Até porque era e é ainda uma pessoa de muita firmeza, faz tempo que não tenho contato com ela, porque quem está nessas lutas como eu acabei de falar elas (as lutas) são

muito amplas e há uma precariedade assim de conhecimento, uma precariedade de pessoas que tenham essa formação intelectual, mas apurada apesar de que... Tal como entre os lavradores e pescadores estão constituídos aqui no Maranhão principalmente na baixada principalmente por negros a gente vê que nós intelectuais temos o conhecimento científico o conhecimento acadêmico que a universidade nos propicia. Mas essa gente pela qual eu tenho maior respeito, essa gente que vive no campo essa a gente conhece o ambiente, mas muito melhor do que nós por quê? Por que a gente conhece... Pega o meu caso, eu sou Doutor em imunologia, então eu vou para Baixada vou com a minha equipe levo os meus alunos, levo professores também e vou levar o conhecimento acadêmico que eu tive que eu estou cada vez mais aprimorando mas eu já levo associado com o conhecimento e eu obtive deles porque eu com todo meu intelectualismo eu chego lá pra conversar com eles para fazer minha pesquisa eles me olham no começo desconfiados pensando assim o que que esse aí quer mas aos poucos ele começaram a compreender que eu estava ali também para aprender com eles e a hora que... Era assim uma linha tênue mas muito interessante. A hora que eles entendiam que eu estava ali para somar com eles havia um sinergismo tão grande essa junção de conhecimento meu e deles... e foi assim que nós fizemos coisas fantásticas na Baixada e como eu disse na sua grande maioria não vou dizer que foi totalidade mas totalidade das Comunidades o pessoal era preponderantemente de origem Negra e nessa circunstância eu descobri em um determinado povoado na beira de um lago do Rio Turiaçu que se chama "turi", eu descobri que lá tinha uma comunidade com a qual eu tinha o parentesco muito, muito próximo. Alguém me falou em Miguel Amorim. Miguel Amorim era um tio meu, negro, que era irmão do meu avô, pai da minha mãe. Aí o povo da comunidade dizia sempre "é como diz o mestre Miguel Amorim". Aí aquilo que ocorreu: "vem cá quem é esse Miguel Amorim?" "Ah rapaz, Miguel Amorim, ele era carpinteiro, mas aí ele pescava também, ele morava na comunidade". Eu disse, "pois me fala mais um pouco desse cara". Não demorou muito, eles chamaram lá, uma filha deles, uma liderança negra. Eu comecei a conversar com ela, ela assim muito altiva. E eu disse "se eu lhe disser que você é minha prima, e muito próxima". Ela disse "eu não acredito". Eu respondi "pois é, o que você é para Miguel Amorim?". Ela era neta de Miguel Amorim. Eu disse "e se eu lhe disser que Miguel Amorim é tio da minha mãe?". Aí pronto, a mulher começou a chorar e dizer que não acreditava, e aí fomos falar da vida... Ela me obrigou no dia seguinte a adiar minha viagem e me levou lá na comunidade para eu conhecer meus parentes. Rapaz era uma fila, era como daqui até lá na portaria, principalmente criança. E como é o costume da comunidade, botavam todo mundo para tomar benção. Pois é, então é isso aí. E por isso tudo, por todos esses meus

comprometimentos eu tive que fazer a opção com a minha área profissional e ficar em termos de atividade, fiquei com atividade sociais e digamos assim políticas com o PDT e mais o movimento ambientalista de onde também aos poucos eu fui. Foi me faltando o tempo para ficar, manter o meu engajamento. Agora uma coisa da qual eu muito me orgulho de nunca ter mudado de lado. Eu fui um combatente da ditadura contra a ditadura e nunca em momento nenhum eu balancei como eu vi tanta gente balançar e terminou virando paro lado de lá, o que me dói muito... Dando um passo maior, fazendo atalho porque esse quadro que eu vejo hoje aqui com presidente de extrema-direita, Bolsonaro, foi eleito, e o governo que tem aproximadamente 20 Generais… E isso me assusta muito…

Eu venho de duas famílias bem distintas: uma família de negros, A minha bisavó que eu conheci Avó da minha mãe que tinha sido escrava, Antônia Então a família da minha mãe a minha mãe era filha de dois negros, e A família do meu pai Era de branco racistas, Olha que coisa interessante... Mas minha mãe Fez uma coisa assim Que eu achei fantástica Minha mãe era muito Carinhosa muito Habilidosa Então depois que meu pai casou com a minha mãe A primeira coisa que ela fez foi Conquistar toda a família do meu pai Ela quase que adotou a família do meu pai Portanto foi adotada também por eles, eles gostavam muito dela E depois que papai casou com mamãe Vieram outros quatro irmãos do meu pai Casaram com negras também. Eu acho assim ele saiu na frente E aí os outros foram seguindo, pois é então eu sou fruto disso aí. Esse Livro que eu tô falando É muito mais do que falar sobre a minha origem Racial Eu tô falando como era Pinheiro Até os meus 16 anos Os costumes A vida da minha família E eu me aventurei a fazer um cordel É um cordel sem Normas.

Meu pai era barbeiro, A minha mãe era doméstica meu pai antes de ser barbeiro Ele trabalhou em Olaria Chamavam de Oleiro E finalmente ele passou papai quando ele se aposentou Como guarda sanitário Ele fez um curso um treinamento como guarda sanitário…

A gente sempre privilegiando os estudos, mas isso aí foi com minha mãe, foi a minha mãe que desde o começo, teve uma coisa boa. A minha mãe... Teve uma inglesa, que se hospedou na casa, eu não lembro exatamente qual foi, como foi a história, mas teve uma inglesa, que quando minha mãe era pequena, minha mãe era a mais velha das mulheres, então essa inglesa foi pra Pinheiro e se hospedou, pra passar uns dias, na casa do meu avô, só que ela se apaixonou pela família, se apaixonou pela minha mãe, porque minha mãe era garota assim, de modo que ela incutiu na cabeça da minha mãe, da família da minha mãe, a ideia do estudo e obrigou todo mundo a estudar a tal ponto que a minha mãe sabia um bocado de coisas em inglês, sabia o pai-nosso em inglês, ela sabia cumprimentar as pessoas e lia muito.

Ela incutiu na cabeça da minha mãe a necessidade de ler romance. Já conheci muita gente que gosta de ler, agora eu nunca vi ninguém gostar de ler e comentar o livro lido, isso era um hábito da minha mãe. Ela não tinha empregada doméstica, ela mesma que fazia tudo, lavava, passada, cozinhava abanando fogo...

A família do meu pai era racista, mas eram racistas que nunca me agrediram, que sempre nos aceitaram, eu, meu irmão, minha irmã, mas vejo isso muito mais pelo trabalho da minha mãe... então a minha mãe, ela derrubou ou, pelo menos, ela apagou ou reduziu drasticamente o racismo. Então eu nunca senti... Uma única vez, porque quando eu vim estudar em São Luís, eu fui na casa de uns tios meus, era um tio meu, irmão do meu pai e ele me receberam lá muito bem. As irmãs de papai já tinham morado em Pinheiro, e ele foi me criticar porque eu namorava com uma menina morena. Aí eu fui chegando e ele disse: "vem cá que eu quero conversar contigo rapaz, que história é essa, porque preto tem que melhorar, tem que limpar o sangue, procura casar com uma mulher branca". Aí eu virei para ele e disse: "olha é a primeira vez que venho aqui, mas eu jamais imaginei que seria a última, primeira e última". Ele disse: "rapaz tu és saliente". Eu disse: "sou, sou". Eu, muito audacioso, no meu direito, disse: "se o senhor quiser que eu continue vindo aqui e continue vendo em você um tio meu, você me trate com respeito, eu nunca lhe dei, nem a você, nem a ninguém, o direito de escolher namorada para mim. Então o senhor, por favor, quando quiser fazer algum tipo de reflexão, guarde o seu conselho para dar para quem o senhor quiser". Eu passei mais de um ano sem ir lá, eu morava bem perto, mas não ia, foi uma luta para eu voltar a ir lá. Aí ele pediu desculpa, mas ali estava o racismo, nessa história de limpar o sangue. Eu tinha 16 anos, foi o ano em que vim para cá.

Desde criança, minha mãe sempre já dizia "nós somos negros", não tinha como não ser. Ela insistia. E, antigamente, tinha essa história o povo dizia "é moreno", não tinha a história do pardo. Aí minha mãe dizia, olha deixa eu dizer uma coisa para vocês "nós somos negros. Olha a cor do meu pai e olha a cor da minha mãe (os pais dela) e olha a cor de Ozete (da cor de Pelé), olha a cor de João (um tio querido). Nossa cor é essa. Não se enganem porque vocês, porque eu sou um pouco mais clarinha, mas eu sou negra. Eu podia ser como meus irmãos". Ela desde o começo deixou isso muito claro para gente: "nós somos negros". Não tinha essa história de moreno, e ela se irritava quando alguém dizia que a gente era moreno e nos dizia: "se alguém disser a vocês que vocês são morenos vocês não vão brigar, mas vocês são negros, a nossa raça é negra. Aí uma vez papai disse: "é interessante, porque é meio a meio". A família de papai, Costa né, era oriunda de portugueses, portugueses que passaram

por Alcântara e chegaram até Pinheiro, Peri-mirim também. A minha avó, mãe de papai, era de Peri-mirim. E papai era um gozador, dizia "Clemilda (nome da minha mãe) mas é meio a meio, eles são meio negro, meio...". E ela dizia: "negativo, eu quero que vocês tenham certeza que vocês são negros"... E mamãe falava bem: "quando alguém perguntar a vocês, digam: não. Eu sou negro" por que isso vai me deixar muito feliz. Então a gente nasceu com isso.

Bem, na escola, naquela época não tinha nada, quando eu vim para cá (São Luís) eu fui estudar no Marista. O que eu percebia claramente que a maioria dos alunos eram brancos. Eu vim com bolsa de estudo, bolsa do MEC, eu vim para cá porque eu tinha sido aprovado em 1º lugar no ginásio em Pinheiro, no colégio Pinheirense, e quem tinha sido primeiro mantinha a bolsa. Eu estudei no colégio dos padres, mas eu era bolsista. E foi muito bom, porque eu, com um ano que eu havia chegado aqui, eu nunca percebi aqui nenhum movimento, nenhum gesto, atitude que me discriminasse. Agora eu também me mantinha na minha, não visitava ninguém, eu queria era estudar, eu queria estudar e foi um negócio interessante. Havia um desnível, principalmente, matemática, física que era uma matéria que não tinha no ginásio. O primeiro contato foi no Marista. E isso foi um impacto, com dois meses que eu estava aqui ei lembro que eu chorava muito porque as notas saíram e eram só notas baixas nessas disciplinas e para mim isso era uma ofensa, um insulto. Pensei "gente eu vou sair desse colégio". Eu morava com meu primo. Cheguei para o meu irmão, que já estudava aqui no Marista, já era aluno. Eu fazia o primeiro ano científico e ele já fazia o terceiro. Aí eu fui na casa dele, meu irmão morava na casa desse meu tio, esse que veio com grosseria comigo. Eu ia na hora que esse tio não estava lá. Eu cheguei para o meu irmão e fiz um pedido: eu quero que você vá comigo lá no colégio São Luís, eu vou mudar do marista para esse colégio porque lá a gente tira nota mais fácil. O meu irmão, hoje já falecido, me olhou na época e disse: rapaz tu ta me envergonhando, olha o que nossa mãe sempre nos diz "a gente vive num mundo racista, vocês vão enfrentar um mundo racista, então, não deixem ninguém pisar em vocês, não se deixem humilhar de jeito nenhum, e a arma de vocês é o estudo e essa ninguém vai tirar de vocês", então tu vem me dizer que quer sair por causa de nota, a partir de amanhã eu vou na tua casa, todo dia, de duas as três vou te dar aula... Com uma semana eu vi o que era um estudo novo e daí eu fui desenrolando, fui me dando muito bem e me impus no marista a partir das notas. A partir da hora que eu comecei a me impor pelas notas. Aí aquelas pessoas que, apesar de nunca terem me hostilizado, mas também nunca tinham se aproximado, nós éramos 82 alunos, turma enorme. Então a partir do

momento em que eles viram que eu me sobressaía nas notas, aqueles que tinham mais dificuldade passaram a encostar, a me convidar para estudar. Então, já no segundo semestre eu estava dando aula, entendeu, eu estava estudando junto. No final do ano eu já estava perfeitamente entrosado no Marista, mas sempre pelas notas, pelo estudo.

Outra coisa, uma referência que eu faço, no Marista, negros como eu, havia vários, mas nós éramos a minoria, porque todo rico, o filho estudava no Marista. Mas lá não era permitido qualquer tipo de discriminação racial, isso era uma coisa interessante. Eu me lembro da aula de francês e de inglês, lá em Pinheiro eu tinha essas aulas, mas eram muito precárias. Quando cheguei aqui, o professor de inglês era um irmão marista, no primeiro dia ele chegou e disse tudo em inglês. E eu querendo acompanhar e não acompanhava, ele chegou perto de mim e disse "não se assuste, que é assim mesmo". Ele repetia bem devagar, aí eu fui pegando de tal modo que no final do ano eu entendia todas as aulas dele. No final da aula, ele usava batina, metia a mão no bolso e entregava um papelzinho para cada um e dizia "me contem essa história aí" e cada um de nós tinha que se virar para escrever aquilo em inglês. Ao longo das aulas, sempre que tinham oportunidade, eles (os professores) combatiam a discriminação racial, era sempre mostrando, na visão religiosa, que éramos todos filhos de Deus e que era inadmissível um branco se julgar melhor do que o negro. Eu tenho essa boa lembrança na escola. No final do primeiro ano, eles fizeram em todas as turmas a escolha do melhor amigo da turma, cada um colocava no papel... e eu fui escolhido o melhor amigo. Então isso me deu um gás. Já no segundo ano, eu fui com tudo, mas isso nunca me fez ficar prepotente, me animou é claro.

O grêmio do Marista tinha se desvencilhado da UMES, na época, cujo presidente foi Luís Rocha e eu, no segundo ano, ia ter eleição para diretora do grêmio do Marista. Aqui tinha um professor, irmão de João Mohana, chamava-se Kalil Mohana, era professor de história. Ele me chamou e disse: Policarpo, eu tava conversando com o diretor do Marista e o irmão Daniel (professor de inglês) tu sabe que Daniel é puxa-saco dos alunos ricos, mas ele te respeita muito, tu sabia que eles respeitam muito? Vai ter eleição para o diretório e nós queremos que você seja o candidato a presidente, agora te prepara que tu vais concorrer com candidato rico, filho desses Rochas (outros Rochas)". Aí o diretor do Marista mandou me chamar: "E aí você topa?" Até então eu acompanhava a política, mas era completamente despolitizado. Aí foi o Kalil Mohana que nos politizou, nos obrigava a ler cada texto, livros interessantes e nos obrigava como exercício de história a assistir as sessões da Assembleia legislativa, onde tinhas grandes tribunos, para gente aprender a falar e relatar depois como

exercício de aula o que que a gente tinha aprendido, o que que a gente tinha ouvido lá. Olha e a gente discutia e assim eu fui eleito presidente do grêmio do Marista, minha primeira atitude foi re-filiar o grêmio na UMES.

Aí depois eu fui pra Fortaleza, fazer faculdade em Fortaleza, fui como bolsista da SUDENE, já no terceiro ano, fui aprovado no concurso de bolsa da SUDENE e eu, pobre, ganha um bolsa de dois salários mínimos naquela época para estudar, fazer agronomia em Fortaleza, aí eu fui. Agora Fortaleza, naquela época, era extremamente racista, o cearense era extremamente racista, foi em 1963, eu comecei a faculdade em 1964, no ano do golpe. Mas eles eram racistas, não são racistas de tratar mal, mas são incapazes de se referir a uma pessoa negra, sem dizer assim "nego velho", não chamam preto, é negro, chamam "isso é coisa de negro". E naquela época, voltando para São Luís eu percebi isso aqui também, não comigo, mas eu ouvia isso para todo lado, "Ah isso é coisa de preto". Fazendo barulho "isso é coisa de preto", Ladrão "Ah isso é coisa de preto", então... voltando ainda mais, em Pinheiro, enquanto eu nunca senti essa... porque a minha mãe me fez, nos fez, nós três, nos enxergar desde o começo como negro, mas lá em Pinheiro tinha um clube que era tudo só de branco, então a gente já fazendo o ginásio, a turma ia para lá. A minha família não deixava, nem a minha mãe, os irmãos dela não deixavam nem a gente passar perto, porque eles não queriam que a gente não sofresse uma discriminação "sai daí que tu é preto", porque assim que era, a baixada todinha, a baixada toda, Viana Penalva, Matinha, Monção, São Bento, Peri-mirim, Alcântara eram cidades altamente racistas. Até hoje em Pinheiro tem um local chamado Ponta Branca, por que Ponta Branca... porque lá só morava brancos. Aí com o passar do tempo, voltei em Ponta Branca, em 1982, quando eu fui candidato a prefeito de Pinheiro, e em 82 quando eu cheguei lá, aí eu já olhei várias brancas casadas com negros, aí isso me deu liberdade para ir aos poucos chegando, conversando. Os mais velhos diziam aqui era assim, preto não entrava, só branco. E isso é a marca do Maranhão. O Maranhão era e é ainda extremamente racista, tem aquele racismo velado e tem uma outra coisa que a minha mãe chamava muito atenção para um tipo de racismo, ela lia muito, ela dizia: "vocês sabem que o pessoal fala muito assim em racismo mas tem um tipo de racismo que é tão perverso que o racismo do branco... É desse que tem a nossa cor, do negro como a gente que é mais clarinho. Tu quer ver? As famílias tais, tais, tais, eles só se referem a fulano de tal como preto, como preto safado, só porque eles são mais clarinhos". Esse era o nosso meio, um grande mérito de minha mãe foi ter nos acordando para tudo isso, dizer muito cuidado, estudo sempre porque a gente vive em uma região, um estado extremamente racista. Aí tanto

é assim, que depois que eu me formei em agronomia, tinha uma festa que o pessoal de Pinheiro fazia, todo ano, lá no clube que no passado era muito racista, era uma festa que eles faziam para os pinheirenses que tinham conseguido se formar. E eu cheguei formado, quando eles souberem, eles foram lá em casa entregar o convite e minha mãe disse: "mas onde é que vai ser essa festa?" Vai ser no casino. Então ela completou "meus filhos não vão no casino porque tem histórias não com eles, mas com outras pessoas, que são negras como eles que foram até retiradas do clube, meus filhos não vão". Foi uma luta, uma luta, até que foram lá em casa explicar para mamãe que o clube tinha fechado, passou não sei quantos anos fechados e que foi um grupo que assumiu que mudou até de nome, nem era mais casino, e esse grupo tinha arrendado.

Então foi isso aí, essa é a minha história...

O que é ser negro depende do ponto de vista, porque ser negro aqui no Maranhão é ser discriminado, é ser visto como um cidadão de segunda categoria, a menos que ele tenha um salve conduto... qual o salve conduto dele? É o estudo. Certa vez eu vi, o Sarney fez um artigo dizendo que graças a Deus o MA não é racista. Eu disse, então Sarney não conhece o MA, primeiro que o MA é um estado essencialmente negro, quem conhece o MA como eu, dos 217 municípios, só tem 4 que eu não conheço, é essencialmente negro e em poucos lugares aqui do Brasil, negro sofre tanto quanto aqui no MA. É... então isso tudo é pra responder o que é negro aqui, ser negro é tá morando na periferia, é tá desempregado, é ta no presídio, tá sofrendo nas delegacias, é tá sendo expulso de terra, porque cada expulsão dessa que você vê vá atrás, vá verificar... ah o grileiro expulsou duas mil famílias, vá ver quem são essas duas mil famílias, raramente você encontrava uma família que não tivesse negro, na sua maioria, ou na sua essência são negros. Quando você associa isso a falta de educação, a população pobre sempre foi mais oprimida, então por ser mais oprimida que ela foi e continua sendo e vai ser por muito tempo negada os direitos de educação, saúde, saneamento, de perspectiva de vida, de ter uma aposentadoria digna, vá nos hospitais, vá no que eu chamo de circuito da saúde, aqui mesmo em São Luís, verifique o caos que tá aí, vá em uma fila, verifica na fila, pra você não ter muito trabalho é melhor contar quantos brancos têm. Não quero dizer que branco não sofra, branco pobre sofre tanto quanto negro, só que o negro ainda carrega o fardo de ser negro, porque a sociedade vê assim, ela não enxerga o negro com suas virtudes, que foi o grande construtor. Como é que se nega para sociedade esse conhecimento de que o negro foi e é o grande construtor desse país, desse estado, quem foi que fez a lavoura desse estado, cana-de-açúcar foi feita por quem, algodão feita por quem, aí volta mais para cá,

pesca feita por quem, arroz, milho, feijão, mandioca, feita por quem... quem são os contingentes de trabalhadores rurais e de pescadores e que vão e se arriscam... e ai do resto da população se não tiver o pescador para pescar. Então ser negro aqui no MA, eu vejo assim, ser negro no MA é a figura a quem tem sido, e continua sendo negado todos os direitos básicos e eu só vejo uma saída, eu pego o meu caso, as coisas que dão certo comigo eu quero que dê certo com os outros, eu imagino que elas possam dar certo. O que que me fez chegar de uma família tão humilde como eu conto aqui até um nível máximo, hoje sou doutor, me aposentei pela universidade, tenho padrão de vida razoável, foi o estudo e aí eu fico me perguntando: mas por que que para mim deu certo e não se dá, não se garante esse direito básico para toda a população que é essencialmente negra, ou seja, pra mim você vira, vai pra lá, vai pra cá, a questão básica pra mim é a educação. Educação de qualidade. Então para mim a grande revolução que a gente tem que fazer nesse país, nesse estado é uma transformação na educação. E é o meu sonho vê um estado sem analfabetos.

Como é que eu vejo o negro do MA. O negro do MA, hoje você vai encontrar nos garimpos do Pará, porque foram expulsos de suas terras, ou vieram morar nas periferias das grandes cidades, como São Luís, Bacabal, Imperatriz, Santa Inês, ou na sua grande maioria foi para o garimpo...

Vejo a perspectiva, eu só vejo perspectiva boa, sair dessa faixa do sofrimento terrível para encontrar o caminho de uma ascensão social, uma libertação, eu só vejo se for através da educação, associada com esporte, com arte, eu vejo isso. Eu tenho muita vontade de ver o MA liberto e para mim falar de MA liberto significa em remendar as injustiças feitas principalmente com a raça negra pelo MA.

Entrevista com S. L.

Meu nome é S. L., tenho 61 anos, sou natural de São Luís. A minha família materna é do município de São Bento, com origem indígena, e a minha família paterna é de Coroatá, com origem africana. Fui atleta da seleção maranhense de Handball, na década de 70, 80 e 90. Fiz o curso de serviço social, terminei em 1982, então eu entrei na universidade no momento da ditadura militar, em 78 e já sai em 82, já na abertura política. E, já em 79 eu comecei a militar no Movimento Negro sendo uma das fundadoras do CCN. Em 80 nós criamos aqui em São Luís, o grupo de Mulheres da Ilha e em 82 nós criamos o grupo de mulheres negras para discutir a temática da mulher negra, que era uma questão que na época estava sendo bem debatida através da Leila Gonzalez, inclusive ela teve aqui em São Luís, tivemos encontro com ela e a participação dela foi muito importante, porque nos deu elementos, além da nossa própria história, ancestralidade. Nós também continuamos a discutir naquele momento a política nacional e como estava a mulher negra naquele contexto, naquela época de 1980. Então foi muito importante. A Sueli Carneiro também esteve aqui em São Luís, na década de 80. Mulheres que deram uma grande contribuição. Em 90, tivemos a presença da Angela Davis aqui em São Luís. O nosso trabalho de militância foi um trabalho de conscientização da população negra em São Luís, que teve um acréscimo dos negros que estavam mediando em outros estados e que se encontraram aqui, se encontraram do ponto de vista da própria identidade. E o Maranhão, São Luís se diferencia de outros estados, até mesmo da Bahia porque aqui você tem outra relação, que é uma relação muito mais profunda de três raízes né, você tem a cultura indígena muito presente, você tem a cultura negra muito presente, você tem a cultura portuguesa muito presente. Como é que a gente vive nesse mix cultural neh? Então assim, a criação do bloco AKOMABU, nos anos 80, foi uma forma também de trazer a nossa cultura, inclusive o nome akomabu foi dado por Olivier, um africano que estava aqui... que significa "Não deixar a cultura morrer", e o akomabu foi assim, fez a grande diferença em despertar a nossa consciência negra, porque São Luís era uma cidade que tinha muitos negros, mas as pessoas não se consideravam negras, "ah eu sou morena, moreno claro, moreno escuro", aquela coisa de gueto né, sempre nos bairros. E quando a gente começou a discutir a questão do negro, fazer a primeira semana do negro em 1980 nas escolas pra discutir a presença do negro na nossa cultura, na nossa culinária, isso deu um "boom" na cidade. Aí teve os espaços culturais, nos frequentávamos muito o Toque de amor na praia da Ponta da areia, que era um espaço que reunia os negros no final de semana, a gente ia muito no espaço aberto, íamos muito ali na Jordoa...esqueci o nome, mas era um clube de reggae

muito gostoso. Então... aí os casais negros começaram a aparecer, as pessoas não andavam de mãos dadas pela cidade, e eu me lembro que ali onde é a Deodoro, quando foi criado o Centro de cultura negra, a gente se reunia cinco horas, cinco e meia na Deodoro e de lá a gente descia para reunião. "Ah, os baianos tão ali". É como se negro fosse só baiano. Porque as pessoas começaram a usar suas roupas coloridas, seu cabelo black, naquela época eu também já usava o cabelo black, a Paula Francinete, a M. R. A. Então tinha algumas negras que começaram a usar trança, valorizando a sua etnia. Então assim foi um resgate da identidade cultural, num aspecto mais amplo e o Centro de cultura negra quando foi inaugurado, que foi uma luta do movimento no governo de Mauro Fecury, comprovando que aquele espaço tinha sido mercado de escravos. Aí ele doou a sede para o Centro de cultura negra, que foi inaugurado. Então, assim, tivemos pessoas importantes nessa trajetória, como Magno Cruz, Silvia Cantanhede, Iván, que são militantes, o próprio Avelino, militantes que estão na luta né, uns que já foram... que participaram desse resgate.

A minha mãe trabalhava como doméstica na casa dos Colares Moreira, aí quando ela engravidou, ela continuou trabalhando lá, quando eu nasci na maternidade Benedito Leite, eu saí com ela para essa casa onde ela trabalhava. E eu acabei sendo criada por essa família. Quando eu tinha 6 anos a minha mãe casou e foi morar com o marido, onde ela teve mais seis filhos. E eu fiquei com a família, nessa casa, que fica na rua do Sol, onde Aluísio Azevedo escreveu "O mulato". Então a minha família social foi a terceira família a morar na casa, depois que morou Aluísio Azevedo. Foi muito importante, ter conhecimento desse quadro, ter vivido aquela infância. Então, assim, deu para ajudar na própria formação, estudei em escola particular. Então eu tive acesso à informação, e isso fez com que mais tarde eu trabalhasse esse aprendizado em prol da população negra, em prol da comunidade negra, do resgate da minha própria identidade.

Eu era a ameixa do pudim, porque era todo mundo bem mais claro, digamos "brancos" entre aspas, e eu criado entre eles da mesma forma que os filhos eram criados mas chega um momento que a coisa é. Eu tinha tudo para não pensar como eu passei a pensar. Havia um projeto para mim, então estudar, ir para faculdade, me formar, casar e cuidar da vida. Então esse era o projeto da família para mim, só que chega em determinado momento que eu entendi que não era aquilo. Então eu procurei me colocar no que que eu queria. Então cansei de fazer reunião do movimento lá em casa, na rua do Sol, do movimento de mulheres. E assim foi muito importante, você está no espaço, digamos branco, de uma classe média alta, você está ali lutando pela questão ideológica e política da população negra. Então foi um aprendizado que serviu para que eu tomasse uma posição. Hoje continuou me relacionando

com a família, uns estão morando em Brasília, outros em Fortaleza, outros estão morando em João Pessoa, outros estão morando no Rio, outra parte está aqui. A gente se reúne, senta, conversa, entendeu. Assim, não mudou porque eles entenderam que a minha posição era uma posição política, independente, de qualquer coisa eu teria que ter, fazia parte, faz parte da minha natureza.

Assim, como eu fui atleta, uma atleta sempre tá ali no meio da "muvuca", participei de muito JEM's e o que aconteceu na época da juventude. Eu fui jogar no Rio Grande do Norte, e eu jogava toda de preto. Aí começaram a me chamar de King King e aí eu disse King Kong não, aí começaram a me chamar de black, black. Aí o sobrenome "black" ficou muito tempo incorporado na minha pessoa. E por que que eu tirei o black? Porque eu fui participar de um seminário em São Paulo, na passagem de ida tinha assim "Silvia Leite", na volta colocaram "Silvia Black" e aí no guichê... eu disse meu amigo não vamos demorar não, é só meu filho conferir os documentos, se o CPF bater se, a identidade bater então é a mesma pessoa. Apesar de não ser black no documento, mas a pessoa é a mesma pessoa. Então foi interessante, eu disse vou resgatar meu sobrenome, aí resgatei o "Silvia leite". Tem 8 anos que eu resgatei... não, mais, foi em 2002, não, foi 2004. É em 2004. Então algumas pessoas daquela época ainda me chamam, mas eu achei necessidade de resgatar meu nome, meu sobrenome. E foi, assim, bem interessante, tanto é que hoje meu nome profissional é Silvia Leite.

Eu me afastei do movimento até por questões mesmo de trabalho. Eu me afastei de está direto nas reuniões, mas não me afastei da luta, então eu me afastei de tá diariamente, principalmente em reuniões. Mas do processo de luta coletiva não tem como não está. Então atualmente eu estou presidente do conselho municipal da família de São Luís... estive como vice-presidente do conselho estadual, a gestão terminou agora. E a gente está na luta, não tem como você se desvencilhar, você largar. A militância começa e não acaba. Nem que você mude de cidade, na veia está lá. A militância está na veia, está no sangue.

A minha família biológica, eles se reconheciam como negros. Minha mãe frequentava uma casa de culto africano, então assim, eu sempre ia né. Na minha adolescência eu sempre tive relação com a minha família biológica e continuei mantendo, quer dizer sempre estou com minha mãe, tem uma irmã que está na Suíça, tenho uma sobrinha suíça, muito engraçado, ao mesmo tempo branca, tem os trações (Sic) negróides dela. Então, assim, a família é fundamental, tanto a família materna, tenho seis irmãos, sete comigo, como na família do meu pai que são 9 irmãos, 9 comigo, e a família social. Então eu tenho três famílias, que a gente se relaciona bem. Então, assim, eu sou resultado da relação do Edir Jansen com a

Faustina Leite, mas ambos tiveram outros filhos. Mas a gente se relaciona bem. Minha avó era indígena, tanto é que a gente tem o olhinho assim bem puxado...

Na época deu um nó, deu um nó, até porque pela própria essência, porque eu tenho a raiz indígena e eu tenho a raiz africana. Mas isso lá pelos idos dos anos 80, deu um nó, tipo assim "qual é?" é umbanda, é candomblé... Isso deu uma confusão, porque eu achava que era de uma forma, e na hora era de outra. Assim, o que predominava mesmo era a linhagem africana mas até eu resolver isso foi um processo né, eu tive que ir à Bahia, conversar com a mãe Estela pra poder entender isso aí, pra poder me situar. Foi um período muito louco, porque a questão espiritual, ela é um eixo na nossa vida e se você não souber manter esse eixo, você fica fora do eixo, literalmente. E foi um período assim muito louco da minha vida. Hoje eu mantenho a linhagem do candomblé.

Na UFMA eu fiz serviço social e na UFMA nós criamos... as únicas negras da minha turma... nós criamos uma equipe chamada "sacizada". Eram as únicas negras da turma, nós éramos seis. Então assim, a gente gostava de festa, "Ah o pessoal só gosta de festa". Então a gente tinha o momento de festa, mas tinha o momento de sentar pra estudar, a gente tirava nota boa, "Ah mas como é que vocês tiraram nota boa?", eu dizia "não, porque a gente curte, mas a gente também tem que ter responsabilidade". Então nos formamos, três estão em Brasília.

Esse trabalho que eu faço aqui com as mulheres também é um trabalho de militância, se não tiver a via da militância a coisa não flui. Eu continuo a militância do ponto de vista do movimento de mulheres, ampliei, a mulher no contexto do feminismo, com enfoque na mulher negra, e nós implantamos no Socorrão esse setor onde a gente faz atendimento, orientação, acompanhamento de mulheres em situação de violência doméstica, familiar e sexual. Faz seis anos nesse trabalho, já tivemos 4 prêmios, três estaduais e um nacional. Isso prova que a gente tá no caminho certo. Todo dia é um aprendizado, todo dia é uma história. Mas a gente consegue fazer o trabalho que a gente gosta... a instituição me dá todas as condições de trabalho. Mas o que sustenta mesmo é a militância, o ser militante dentro do profissional. É o que faz a diferença.

Eu conheci Isidoro Cruz Neto, e na época era professor da universidade, e ele me falou que o grupo tava se reunindo e aí a gente começou a reunir as pessoas. Isso em setembro de 79. A primeira reunião dessas pessoas aconteceu na sociedade dos direitos humanos e coincidiu do Gil tá em São Luís, isso era em plena ditadura militar e o Gil foi convidado e a federal também tava lá né, então tava todo mundo junto e misturado. Como a gente sabia que eles eram da federal, toda a nossa conversa ali, durante uma hora e meia foi sobre cultura. Aí os

caras viram que não tinha nada...quando eles saíram que a gente começou a discutir a organização do movimento. Então assim foi altamente estratégico.

Olha ser negro no Brasil é tornar-se negro, porque apesar de nascer dentro da etnia como afrodescendente muitos não se consideram. Recentemente tivemos um episódio lamentável: aquele cidadão que sempre na campanha de Bolsonaro, aparecia do lado dele, todo mundo achava que era o segurança, mas era um candidato a deputado estadual e ele foi eleito, e agora em meados de maio ele disse que não tá lá representando o movimento negro. Ele é um negro, mas não se sente enquanto tal, e a Benedita da Silva deu uma "paulada" nele, porque as pessoas precisam acordar... por que hoje há um índice elevado de jovens negros sendo assassinados? Por que que as mulheres negras lideram o índice de agressão e violência? O índice de mortalidade materno-infantil? Quer dizer nós somos a maioria da população que é desprovida de uma série de direitos enquanto população. Isso é resquício de como a lei áurea foi assinada e de como a população negra ficou no Brasil, ficou à margem dos processos. Então cada um procurou se virar, a mulher negra por ter a capacidade de gerenciar e de prover através do alimento ela acabou segurando a família dela, vendendo comida, fazendo faxina, sendo costureira, então no sul e sudeste você vê como os negros seguraram e como os negros conseguiram uma certa posição. No norte e nordeste ficou aquela coisa muito mais difícil, todo mundo na parte rural, um vem para cidade, cresce e traz outro. Então foi uma relação diferente, isso tem a ver com que? Com a presença da indústria, então em São Paulo você tem uma elite negra, que veio do trabalho na indústria, no porto, na alfaiateria, então você tem uma diferença, e essas famílias lutaram para sobreviver, mas a grande maioria ficou alheia nesse processo.

"Ser negro é um tornar-se porque ninguém nasce né", quem puder misturar o sangue para clarear aí nasce uns mulatos tudo confusos. É a mesma coisa da mulher, a mulher vai se perceber enquanto mulher feminista ela tem que tornar-se assim como a população negra, porque a história abafou... toda liderança negra, no período escravocrata, no período do século XIX, do século XX ela é pouco conhecida entre a população negra. Então nossos heróis são desconhecidos, então essa geração de bisnetos e tataranetos é que tão resgatando. O movimento social no Brasil sempre existiu, desde que o negro botou o pé aqui no país. Então os maiores movimentos sociais nesse país foram liderados pela população negra, do período escravocrata, do período abolicionista, do período pós-abolição e na contemporaneidade.

Olha há todo um trabalho que o movimento negro, que o CCN, tem feito, o governo do estado criou a secretaria de igualdade racial, criou a delegacia de crime de injúria e racismo e de

intolerância religiosa, mas é preciso denunciar sempre né. É algo que você não pode deixar passar. Várias pessoas conhecidas sofreram discriminação, Anamélia Mafra do CCN... teve toda uma mobilização. Hoje temos a saúde da população negra, um decreto que falta ser efetivada. Muitas coisas no Maranhão têm sido feitas em prol da população negra. Educação quilombola. Também população indígena. Muitas coisas, diferente e outros estados, o Maranhão está avançando. A gente vê o avanço do debate, inclusive o curso da Ufma, História da África, o único no Brasil.

Pergunta se esse povo que veio para cá quer voltar... "Aqui o quilombo é outro. Aqui a história é outra, as relações são outras. É diferente. É uma coisa muito mais ligada. Mais intensa".

Olha não. Na verdade a gente sempre sente, a gente passa. Ser negro no Brasil, sem sofrer nenhuma discriminação é não perceber, então a gente passa por discriminação, mas a gente tem que estar preparado para reagir e para questionar. Então a gente precisa estar atento a tudo isso. Hoje eu tô com 61 anos, eu sou atenta a tudo o que acontece, com todos os meus direitos, muito atenta a tudo isso. Hoje a nossa briga, ela tem um outro formato. Hoje você vai para o embate, você vai para legislação. Não tem negócio de ficar chorando atrás do canto.

APÊNDICES

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistado(a) e/ou participar na pesquisa de campo intitulada O "TORNAR-SE NEGRO(A)": construções identitárias de negros(as) no Maranhão" desenvolvida(o) por Débora de Jesus Lima Melo, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/ Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. Fui informado(a), ainda, de que a pesquisa é orientada pelo(a) Profº Dr. Carlos Benedito Rodrigues da Silva, a quem poderei contatar/consultar a qualquer momento que julgar necessário através do telefone nº (98) 982719717 ou e-mail: cbrodriguesilva@gmail.com

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informado(a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é analisar a construção do que é ser negro. Fui também esclarecido(a) de que os usos das informações por mim oferecidas estão submetidos às normas éticas destinadas à pesquisa envolvendo seres humanos, da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) e que meu nome só será divulgado, caso eu autorize.

Fui ainda informado(a) de que posso me retirar dessa pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos. Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme recomendações da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), tendo a oportunidade de ler e esclarecer minhas dúvidas.

São Luís _____, de _____ de _____.

_____

(Assinatura)