

Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras  
Departamento de Estudos Anglísticos

---



## A identidade e o património negro no Brasil

Lília Abadia  
Mestrado em Ciências da Cultura  
2010

Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras  
Departamento de Estudos Anglísticos

---



## A identidade e o património negro no Brasil

Dissertação de Mestrado em Ciências da Cultura apresentada à  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa por Lília  
Abadia sob a orientação de Prof. Doutor Eduardo Brito  
Henriques.

2010



## **Agradecimentos**

Agradeço à todas pessoas contribuíram para a realização deste trabalho.

Primeiramente, ao Prof. Doutor Eduardo Brito Henriques pela orientação, paciência, inúmeras sugestões, correcções e todo o incentivo nos momentos menos produtivos.

Aos militantes do MNU que prontamente aceitaram ser entrevistados: Reginaldo Bispo, Sonia Santos, Gislei Monteiro, Regina Lúcia dos Santos e Milton Barbosa.

Ao estimado Professor Nelson Inocêncio, docente da Universidade de Brasília.

Ao sempre presente João Flores.

À Dora Carvalhas pela incansável ajuda nos detalhes finais.

Agradeço aos livros, trabalhos, monografia, dissertação e informação gentilmente cedidos por: Esmeralda Reis; José Augusto Flores; Gabriela Nunes; Marjorie Chaves; Sabrina Horácio.

A 'Tate' pelos contactos fornecidos.

Ao incentivo de Hélio Saraiva.

A Jonathan Andrade e à Ellen Oléria pela inspiração constante ao longo de todo o processo de pesquisa.

A Julio, Lêda e Letícia Abadia.

## Resumo

Esta dissertação discute a noção de identidade negra no Brasil contemporâneo, conceito que se relaciona com o imaginário construído ao longo da história e consolidado nas práticas sociais. Sabe-se que os significados atribuídos ao património e à cultura sustentam as narrativas históricas que atribuem ‘legitimidade’ aos sentimentos de pertença. Nesta medida, a ‘cultura negra’ e as ideias de activismo negro expostas pelo pan-africanismo e pelo movimento da *négritude*, articulam-se na consolidação de um discurso de resistência e projecto que reporta a África. No Brasil, estas ideias propagam-se durante o Regime Militar, contrariando a propaganda do sistema sobre a ‘identidade nacional’, baseada na ‘mestiçagem’ e na ‘democracia racial’.

Os movimentos sociais negros contemporâneos alertam a sociedade para os mecanismos de dissimulação dos preconceitos existentes na ideologia que fundamenta a identidade brasileira e, ao mesmo tempo, propagam novas ideias e representações que vêm compondo o imaginário da identidade negra. Destaca-se no cenário nacional o Movimento Negro Unificado (MNU), que actua no país desde 1978. O MNU propõe combater o racismo, dissociando a imagem do ‘negro’ de estereótipos negativos, e por sua vez, associando-a aos vários momentos de protagonismo na história dos ‘negros’ africanos e da diáspora. No entanto, as estratégias promovidas pela organização para alcançar seus objectivos levam à aceitação e recusa de estereótipos consolidados no senso comum.

Palavras-chave: identidade negra; património; racismo; identidade brasileira; Movimento Negro Unificado

## Abstract

The subject of this dissertation is the concept of Black identity in contemporary Brazil and the way it relates with the nation wide imaginary, which has been built and consolidated throughout history via social practices. The meaning given to heritage and culture sustain the historical narratives that legitimate the sense of belongingness. Therefore, 'Black culture' and the ideas of Black activism exposed by Pan-Africanism and *Négritude* movement are articulated in order to consolidate a speech towards resistance and project that connect back to Africa. In Brazil, these ideas were disseminated during the Military Regime, going against the system's 'national identity' propaganda, based upon 'miscegenation' and 'racial democracy'.

The contemporary Black social movements raise society awareness on processes that try to deceive the prejudice present in the ideology that grounds Brazilian identity and simultaneously spread new ideas and representations that build the Black identity imaginary. The Movimento Negro Unificado (Black Unified Movement), abbreviated as MNU, established in 1978, endeavors to fight racism through the detachment of the image of Black people from negative stereotypes and, in turn, associating it to the various moments of leadership in Black African and Diaspora history. Thus, the strategies promoted by the movement to achieve its goals lead to the acceptance and refusal of stereotypes engraved in popular imaginary.

Keywords: Black identity; heritage; racism; Brazilian identity; Movimento Negro Unificado

# Índice

Introdução .....	1
Capítulo I – Conceitos-chave .....	3
1.1 Discussão sobre os conceitos de identidade .....	3
1.2 Identidade e património: a memória como forma de poder .....	7
1.3 ‘Raça’: uma realidade histórica .....	14
1.4 Cultura ‘negra’ .....	19
Capítulo II – Para além da brasilidade .....	28
2.1 Identidade brasileira .....	28
2.2 As questões raciais no Brasil .....	35
2.3 Apontamentos sobre o património afro-brasileiro .....	45
2.3.1 Património material .....	49
2.3.1.1 Terreiros .....	49
2.3.1.2 Quilombos .....	51
2.3.2 Património imaterial .....	54
Capítulo III – Outro lugar: o Movimento Negro Unificado e a identidade negra de ‘combate’ .....	60
3.1 O estudo de caso .....	60
3.2 O Movimento Negro Unificado .....	62
3.3 As palavras negras: o discurso do Movimento Negro Unificado na articulação da escrita com a fala .....	72
Conclusão .....	91
Bibliografia .....	96

## Introdução

A discussão sobre a identidade negra no Brasil divide a sociedade brasileira: de um lado os que apoiam a ideia de ‘mestiçagem’ como o factor de unidade entre os brasileiros e, de outro, os que procuram consolidar a noção de identidade negra como instrumento de combate às injustiças sociais. Os favoráveis à afirmação de uma identidade colectiva baseada na categoria ‘racial’/étnica, vêem na ‘mestiçagem’ uma estratégia de silenciamento das diferenças sociais e um mecanismo de dominação que perpetua (camufladamente) os preconceitos raciais. Já os favoráveis ao discurso da mestiçagem acreditam na impossibilidade de separar a população brasileira em grupos ‘raciais’, devido ao longo processo de miscigenação estabelecido desde a colonização. Acreditamos que os movimentos sociais negros são os vectores da propagação do discurso ‘racial’ no Brasil. A eles atribuímos um importante papel na ‘reinvenção’ da identidade negra no país, em especial aos movimentos contemporâneos, que se apropriaram dos discursos dos seus precursores e os organizaram de forma a conciliá-los com as demandas da actualidade.

Pretendemos, com esta dissertação, estudar o discurso da identidade negra contemporânea no Brasil sob uma perspectiva histórica. Recorremos a uma abordagem teórica interdisciplinar para aprofundar a percepção da categoria identitária ‘negro’. A questão central deste estudo consiste em perceber quais as relações que a identidade negra estabelece com o discurso hegemónico. Assim, através de uma apreciação histórica, aspiramos perceber, em primeiro lugar, como o argumento da assimilação ‘racial’ pelo processo de miscigenação dissimula as desigualdades sociais e, posteriormente, quais são as potencialidades do discurso da identidade negra para romper com este paradigma. Queremos dizer com isto que avaliaremos em que medida o discurso da identidade negra assimila ou rompe com as ideias e preconceitos veiculados pelo discurso hegemónico. Julgamos que a noção de património está iminentemente associada ao discurso identitário como argumento reivindicativo de pertença. Nesta medida,

examinaremos quais os patrimónios mais valorizados na construção do discurso da identidade negra no Brasil.

A dissertação será dividida em três capítulos: dois de cunho teórico e um estudo de caso. O primeiro delimitará os conceitos fundamentais da nossa argumentação, nomeadamente, identidade, património, ‘raça’ e cultura. No segundo capítulo introduziremos as questões de ‘raça’ e património no contexto brasileiro. Explicaremos, por meio da interpretação histórica, como a construção da ideia de identidade negra entra em conflito com a noção de identidade brasileira. Ainda no segundo capítulo, apresentaremos as características gerais do património afro-brasileiro. O último capítulo abordará, com maior detalhe, o discurso veiculado pelo Movimento Negro Unificado (MNU), um dos movimentos sociais contemporâneos mais significativos no cenário nacional para as causas dos afro-descendentes. Este capítulo será construído com base na análise dos documentos básicos do MNU e dos blogues que utilizam para divulgar a sua ideologia. Com um carácter complementar, utilizaremos os dados obtidos através de entrevistas a pessoas relacionadas ao movimento.

A escolha de uma abordagem ampla e interdisciplinar deve-se à constatação, durante a análise inicial do tema, de que muitos pesquisadores perdem a dimensão histórica das relações raciais, cingindo-se apenas aos problemas imediatos ao contexto brasileiro. Procuramos, assim, ampliar o escopo da análise, providenciando interpretações históricas sobre as noções que julgamos estarem relacionadas com as principais questões abordadas. Nesta medida, recorreremos à Psicologia, à Sociologia, à Antropologia, além dos Estudos Culturais, para estabelecer as bases da grelha teórica que pretendemos construir.

Consideramos importante o aprofundamento do discurso sobre as identidades minoritárias no Brasil, para se reflectir de forma mais assertiva sobre a própria identidade nacional, bem como para introduzir uma postura mais crítica nos discursos identitários plurais. Acreditamos que, com a devida ponderação, os discursos plurais podem enriquecer e reorientar o discurso hegemónico. Nesta perspectiva, a nossa dissertação procura fazer avançar o debate sobre a identidade afro-brasileira a partir da óptica académica, mas sem desconsiderar os discursos formados a partir da vivência social.

# Capítulo I – Conceitos-chave

## 1.1 Discussão sobre os conceitos de identidade

A identidade tem sido o tema de muitas dissertações, ensaios, teses, teorias e debates em várias disciplinas científicas, nos media e no discurso político. Existem muitas abordagens e perspectivas pelas quais o conceito é reflectido. José Pedro Machado apresenta dois significados para a palavra ‘identidade’: “a qualidade do que é idêntico” e o “conjunto de nome e apelido, de parentesco, de profissão, e até de sinais físicos (altura, cor dos olhos etc.) que ‘individualiza’ a pessoa” (1962). O conceito exposto deixa explícito dois entendimentos distintos para o termo identidade, que parecem opostos à primeira vista: um que individualiza a pessoa ou objecto e outro que os caracteriza como iguais ou semelhantes. Esta oposição de significados parece ficar esclarecida se acrescentarmos, após a palavra ‘identidade’, os adjectivos ‘pessoal’ ou ‘colectiva’. Assim, temos a identidade pessoal como a garantia da individualização do sujeito e a colectiva como o reconhecimento das semelhanças e da constituição de um sujeito colectivo.

A questão da identidade parece ficar resolvida através de uma análise dual do termo, porém não devemos cair no equívoco de uma perspectiva ‘maniqueísta’. A palavra identidade pode ter muitos significados para o mesmo sujeito. Isto quer dizer que, em determinados momentos ou situações, uma pessoa pode sentir-se mais ligada à sua identidade nacional ou étnica, as quais pertencem à classe das identidades colectivas, ou, pelo contrário, pode querer exteriorizar-se como um ‘ser único’. Sendo o problema da identidade composto por uma rede de categorias correlacionadas, que envolvem sujeitos singulares e plurais, começaremos a analisá-la a partir da individualização do ser.

Para Anthony Giddens “ser-se humano significa conhecer, a todo o momento e nos termos de um qualquer tipo de descrição, o que se faz e porque se faz” (2005, p. 33). O autor coloca a ênfase no sujeito, actor, movido por razões e motivos próprios. Esse sujeito, ao mesmo tempo que age, posiciona-se diante da situação que o levou a agir. Muitas vezes, o que nos leva a agir são os conceitos (ou preconceitos) que adoptamos ou

elaboramos, com os quais formamos as nossas ‘verdades’. No entanto, é preciso ressaltar que as ‘verdades’ de qualquer sujeito, ou pelo menos dos que não manifestam nenhuma fixação patológica, não são definitivas.

Quando Erik Erikson escreve sobre o ‘ego’, afirma tratar-se de “um conceito que caracteriza a capacidade do homem de unificar de modo adaptativo a sua experiência e a sua acção” (1977, p. 13). Esta adaptabilidade assegura ao ser humano a aquisição de conhecimento e de aprendizagem. O que Erikson afirma é a capacidade do ser humano de modificar a sua motivação ou a maneira de agir a partir das experiências adquiridas ao longo da vida. No âmbito deste processo de aquisição de conhecimentos e transformação ou afirmação das ‘verdades’, a identidade funciona como “ferramenta da consciência, movendo nossas acções e auto-percepções” (Castells, 2007, p. 2). Isto quer dizer que a identidade que assumimos serve para defender ou justificar os nossos posicionamentos diante do que Anthony Giddens denomina ‘mundo exterior’ e, sendo assim, defender e justificar as nossas acções e reflexões.

Sendo a identidade pessoal uma forma de individualização, ela representa os limites do eu e do outro, seja esse outro uma pessoa ou o mundo externo. Desta forma, para a caracterização de um ser como único, necessitamos da comparação com os demais. Stuart Hall argumenta que o indivíduo é sempre dialógico na medida em que existe na sua relação com o outro, ou o seu “exterior constitutivo” (2003, p. 80). Piedade Lalanda percebe esta relação dialógica como fruto de “uma tensão permanente (...) [entre]: ser igual a si mesmo e diferente dos demais ou ser igual aos outros e fazer como os demais” (1990, p. 40). Mesmo no âmbito da identidade pessoal, a relação com o outro e com a sociedade é fucral. Aprendemos a ser quem somos nas relações familiares e na socialização em espaços comunitários e, actualmente, graças aos avanços tecnológicos, também em espaços virtuais. Desta forma, o processo de individualização sofre a influência de uma série de atributos culturais e mesmo das “instituições dominantes” (Castells, *op. cit.*, p. 3).

O conceito de identidade social emerge, tomando em consideração a importância da socialização no processo de construção e mesmo de transformação da identidade pessoal, sendo a psicologia social responsável pela sua conceituação. A partir desta perspectiva, Henri Tajfel argumenta que a identidade social é o mecanismo de protecção

contra as situações despontadas pelo mundo exterior (1982, p. 58). O autor afirma que “a noção de identidade social baseia-se no simples pressuposto motivacional de que os indivíduos (pelo menos na nossa cultura) preferem uma imagem de si próprios positiva, a uma negativa” (Tajfel, *loc. Cit.*). O mesmo pode ser dito acerca da ‘identidade de resistência’, a qual pertence à classe das identidades colectivas. Conforme argumenta Manuel Castells, a identidade de resistência consiste numa “trincheira de resistência e sobrevivência” construída pelos “actores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação” (2007, pp. 4 - 5). Castells propõe que o benefício da incorporação desta identidade no imaginário simbólico pessoal resulta do proporcionamento de um mecanismo de defesa, que a mesma oferece, contra alguma situação de opressão (*op. cit.*, p. 5).

Castells sublinha que a identidade, pessoal ou colectiva, é fruto de uma construção (*op. cit.*, p. 4). Sabemos que as sociedades humanas estão organizadas numa “complexa matriz de categorias sobrepostas” (Tajfel, 1982, p. 59). Portanto, podemos inferir que esta construção identitária impregna-se *da e na* malha de categorias que constroem e são construídas pelo imaginário social. O nosso entendimento do mundo processa-se através das inúmeras categorizações que construímos, ou aprendemos a construir. Assumimos, no quotidiano, muitas categoriais, como por exemplo as funções sociais e as auto-representações que escolhemos (ou somos levados a escolher) para nos definir. A riqueza da auto-definição é a possibilidade de expandir e interligar a variedade de categorias disponíveis na malha social. Assumirmo-nos como homem ou mulher, professor ou aluno, europeu ou sul-americano, branco ou preto não devem ser formas limitadoras de compreendermos a nossa existência. Segundo Lalanda, a construção identitária “resulta também da margem de *liberdade* [ênfase da autora] que esses mesmos indivíduos (*sic*) possuem na relação com os outros, nomeadamente na adesão aos modelo-padrões ou na recusa em os reproduzir” (1990, p. 40).

As categorizações transformam-se em estereótipos quando as características associadas ao grupo, pessoa ou objecto categorizado adquirem formas imutáveis e, por regra, exageradas ou ‘hipersimplificadas’ (Tajfel, 1982, p. 87). A obra de Frantz Fanon *Pele Negra Máscaras Brancas* fornece um exemplo de como o estereótipo influencia a construção da auto-imagem. Segundo o relato do autor:

[n]o mundo branco, o homem de cor depara com dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma actividade unicamente negadora. É um conhecimento na terceira pessoa. [...] Ele [o meu corpo] não se impõe a mim, é antes uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, porque se instala entre o meu corpo e o mundo uma efectiva dialética. (Fanon, 1975, pp.122 – 123).

No excerto apresentado, Fanon denota uma visão de um corpo distorcido pela falta de representações positivas e, sendo assim, pela dificuldade de relação com o mundo externo. O autor lida com o preconceito que o imobiliza e que lhe nega uma existência plena. Nesta medida, concordamos com Stuart Hall quando sugere que a forma como nos assumimos ou como os outros nos assumem dentro das relações sociais produzem uma diferença material nas nossas vidas (2003, p. 284). Diferença que é transportada para todas as esferas e produções pessoais ou de grupo, destacando-se as culturais.

O facto de Frantz Fanon não possuir o controlo sobre a representação do seu próprio corpo, por ser ‘imposta de forma definitiva’, tira-lhe a possibilidade de auto-representação múltipla ou, em outras palavras, de múltipla identidade. Ingrid Creppell considera a identidade pessoal ‘imprevisível’, na medida em que não podemos prever como cada indivíduo conjuga todas as influências culturais que recebe com as suas experiências próprias (2003, p. 9). Paul Gilroy, para transmitir a mesma ideia, refere-se às identidades como “inacabadas” (1996, p. 1). Existe, como explica Manuel Castells, uma ligação entre a(s) identidade(s) pessoal(ais) que assumimos e as colectivas que se organizam em relação às instituições dominantes: para expandir a ideologia destas instituições; para a protecção diante da opressão que estas exercem nalguns indivíduos; ou, finalmente, para negar seus valores e reformulá-los (2007, pp. 4- 5).

Sabemos que na conjugação das auto-representações que escolhemos ou que nos são impostas, pode haver conflitos ou aparentes ambiguidades. Dizemos que nos são impostas aquelas identidades que não podemos ‘facilmente’<sup>1</sup> transpor, como é o caso da identidade de género e a racial. Paul Gilroy aponta algumas identidades que parecem ser excludentes, nomeadamente a de ‘negro e europeu’ (1996, p. 1). O autor esclarece que estas tensões acontecem devido aos discursos que visam homogeneizar a sociedade, os

---

<sup>1</sup> Colocando a palavra *facilmente*, procuramos não excluir os mestiços que encontram dificuldade em encaixar-se nas categorias raciais ‘brancos’ ou ‘negros’ ou mesmo os casos de ‘distúrbios de identidade’ (termo utilizado pela Organização Mundial da Saúde), como por exemplo o dos transexuais.

quais permeiam o senso comum e ocupam lugares de destaque na sociedade (Gilroy, *ibid.*). Esta parece ser uma explicação pertinente para o problema apresentado por Fanon: uma tensão reforçada por uma imposição da sociedade, incapaz de reconhecer ‘outros esquemas corporais’. Homi Bhabha, analisando o texto de Fanon, afirma que:

ao articular o problema da alienação cultural colonial na linguagem psicanalítica da demanda e do desejo, Fanon questiona radicalmente a formação de ambas autoridades: individual e social [e] como elas vieram a ser desenvolvidas no discurso da supremacia social (Bhabha, 2002, p. 61).

Homi Bhabha enfatiza a problemática da colonização na construção da percepção da identidade desencaixada de Fanon, facto histórico que determinou [e determina] padrões de comportamento sociais. Neste mesmo sentido, podemos remontar ao conceito de ‘dupla consciência’, que também é fruto das relações sociais estabelecidas na experiência colonial (*vide* Du Bois, 1999). Bruce Jr. descreve a dupla consciência como a argumentação de W. E. B. Du Bois, construída com uma série de oposições, sobre a dificuldade de sentir-se, ao mesmo tempo, africano e americano (1999, p. 238). A dupla consciência consiste na relação de tensão existente, sobretudo, entre as identidades: étnica (ou racial) e nacional (ou ocidental). Entram em conflito duas categorias de identidades colectivas: uma que se pretende biológica e outra que, embora seja uma ‘invenção moderna’, também reclama aspectos biológicos para a sua construção.

Podemos, então, considerar a identidade como um produto de escolhas pessoais, mais ou menos conscientes, porém, é igualmente um produto de imposições externas. Se, por um lado a questão da identidade fica esclarecida pelo seu carácter dinâmico e multifacetado, por outro, devemos ter atenção ao poder do preconceito em reduzi-la ou imobilizá-la. O preconceito é, sem dúvida, um factor que cria barreiras na vivência plena da identidade pessoal. No entanto, existem outras razões que impelem a fixação de alguns discursos identitários. Tais discursos rígidos são, geralmente, apoiados em símbolos e representações que os justificam.

## **1.2 Identidade e património: a memória como forma de poder**

O património pode ser definido como “a utilização do passado enquanto recurso do presente” (Graham *et al.*, 2000, p. 11). Existem muitas formas de exteriorizar e

reflectir o passado, nomeadamente através do imaginário histórico, lendário ou mitológico (Baudrillard, 1991, p. 10). Segundo Jean Baudrillard, o passado constitui a fonte de justificação das nossas atitudes e ideologias, pois “(é) toda a nossa cultura linear e acumulativa que desmorona se não pudermos armazenar o passado à luz do dia” (Baudrillard, *loc. Cit.*). Podemos inferir desta afirmação: primeiro, que o passado assume um papel importante na justificação da sociedade do presente e, depois, que reconstruímos o imaginário do passado segundo os valores e ideologias do presente, conforme as formas vigentes de interpretá-lo e expressá-lo. Isto significa que, nas nossas sociedades contemporâneas, as formas de interpretar e expressar o passado dão-se através da história, consolidada como disciplina científica e, por esta razão, portadora da autoridade para ditar o recorte que deve ser dado ao passado.

Se a nossa percepção do passado muda em conformidade com as ideologias do presente, é natural que o próprio entendimento das funções e dos usos do ‘património’ tenham sido diferentes ao longo do tempo. Reinaldo Dias revela que a palavra latina *patrimonium*, da qual se forma a palavra portuguesa ‘património’ “primordialmente, estava relacionada com bens de família, herança e posses” (2006, p. 69). Estaria então mais próxima do que hoje chamamos propriedade privada. Ao longo da evolução semântica do termo, podemos apontar o período renascentista como o momento em que o património assume o papel de representação do passado histórico geralmente idealizado e ‘romantizado’, assumindo “uma de suas dimensões valorativas atuais” (Dias, *loc. Cit.*). O estatuto que o património adquiriu nas sociedades contemporâneas é contraditório, pois, ao mesmo tempo que é um símbolo de um passado que deve ser reverenciado, não são todas as camadas da população que o identificam como tal, sendo muitas vezes necessária a implementação de políticas de educação patrimonial por parte dos governantes (Delgado, 1999, p. 8).

O património, no vocabulário do senso comum, refere-se tanto ao que possuímos quanto às experiências adquiridas. Segundo Guilherme Martins:

o Património cultural, como realidade complexa, tem que ser devidamente considerado – desde o código genético e do genoma humano, até às tradições, às comunidades, às instituições, aos hábitos e costumes, num conjunto vasto do que designamos como Património imaterial (o modo como os artesãos trabalham, como a culinária se desenvolve, como as pessoas e as comunidades se relacionam), passando pelos vestígios arqueológicos, pelos monumentos, pelo modo de organização das populações e das

idades, mas também pela valorização da criação contemporânea [...] (Martins, 2007, p. 17).

Como podemos inferir da definição do património fornecida por Martins, o termo está associado a muitas ideias. Devido a esta abrangência, Antonio Limón Delgado revela sentir o conceito impreciso (1999, p. 8).

Hoje o termo ‘património’ encontra-se propagado de uma forma exaustiva, pois a preocupação actual com o passado é quase uma adenda da modernidade. Com a modernidade, o papel do nacionalismo é expandido em todos os seus limites anteriores, no qual o património vem preencher a ideia de continuidade histórica e de legitimador da nação (Graham *et al.*, 2000, pp. 11 – 12). Quando falamos do legado nacional, geralmente referimo-nos às virtudes, às conquistas, às glórias, em suma: aos aspectos positivos que congregam as várias identidades pessoais. Desta forma, são deixadas de lado todas as atrocidades que são cometidas em nome desta união. Como já referimos na secção anterior, o discurso identitário alberga inclusões e exclusões. Por isto, o património nacional não pode representar todas as identidades pretensamente unificadas sob a égide do Estado-nação. Segundo Eduardo Brito Henriques, o “património [...] é dos instrumentos que mais eficazmente pode ser usado em favor da demonstração da perenidade e da individualidade de um povo” (2003, p. 80). Nesta medida, como explica o autor acerca da formação do património nacional, não há uma neutralidade na selecção dos símbolos patrimoniais utilizados para representar a identidade nacional (Brito Henriques, *op. cit.*, p. 85). Brian Graham *et al.* defendem que o património é um importante recurso político-económico na medida em que é utilizado como “componente primária de estratégias para promover o turismo, o desenvolvimento económico e a regeneração rural e urbana”, bem como, para “definir o significado da cultura e do poder” (Graham *et al.*, *op. cit.*, p. 17).

Não é por acaso que se colocam questões acerca da pertença inscrita ou a exclusão na ideia de património. Ainda na década de oitenta, emergem correntes de pensamento que desafiam o conceito de Estado-nação, considerando-o uma construção social elitista. Surgem então, com as ideias de ‘pós-modernidade’, as críticas pluralistas da sociedade, que procuram reivindicar os direitos de grupos minoritários. Estes grupos emergem cada vez mais intensamente com o advento do “capitalismo contemporâneo”, produtor de

“inúmeros estratos de classe [...] das frações, subfrações, camadas e categorias sociais internas às classes” (Santella, 1982, p. 68). São estes estratos e subfracções que se identificam como grupos diferenciados na esfera social, transformando a sociedade ‘pós-moderna’ num mosaico.

Não pretendemos discutir a noção de ‘pós-modernidade’, discussão que pode ser lida na obra de Jean-François Lyotard (1989), Anthony Giddens (1995), Zygmunt Bauman (2006), Paul Gilroy (1996), Fredric Jameson (1996), Jean Baudrillard (1991), entre outras. Optamos por este termo mais pela facilidade do emprego do que pela crença na descontinuidade histórica entre ‘modernidade’ e ‘pós-modernidade’. Queremos, com ele, destacar a facilidade de divulgação de ideias e produções culturais representadas pelo desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, especialmente a *World Wide Web*, e pela consolidação da indústria cultural. Ou seja, o termo significa nesta pesquisa a evidente aceleração do tempo e espaço, que já podia ser vislumbrada nas transacções comerciais globais do período moderno, mas que após o advento da *Internet* ganham um impulso significativo e influenciam algumas práticas e relações sociais, bem como algumas ideologias.

A sociedade torna-se um mosaico social, formado pelas inúmeras identidades colectivas, representantes das minorias, onde cada grupo procura a representação do ‘seu’ Passado no património. Torna-se, então, cada vez mais evidente que o património possui inúmeras utilizações e significados variados, os quais podem originar conflitos. Brian Graham *et al.* alertam para o facto de serem sempre as minorias as mais desfavorecidas no que concerne o uso político-cultural e económico do património (2000, p. 26). Isto acontece porque a leitura do património liga-se intrinsecamente às estruturas de poder (Graham *et al., loc. Cit.*). O discurso patrimonial do Estado-nação procura persuadir, clandestina ou manifestamente, todos os cidadãos sobre a perenidade e objectividade da leitura que propõe (Brito Henriques, 2003, p. 85).

Actualmente, o termo património vem associado ao adjetivo ‘cultural’ para marcar a percepção que temos sobre ele no presente. Considera-se o património uma construção social, percebida e transmitida consoante os critérios sócio-culturais específicos de cada sociedade. Sendo assim, o adjetivo distingue-o de ‘biológico’.

Segundo Reinaldo Dias:

O património cultural é composto por elementos tangíveis e intangíveis – tradições, literatura, língua, artesanato, dança, gastronomia, vestimenta, manifestações religiosas, objetos e materiais históricos, arquitetura etc. – tanto do passado quanto do presente, os quais, no seu conjunto, caracterizam um agrupamento social, um povo, uma cultura (Dias, 2006, p.67-8).

A definição que o autor faz entre tangível e intangível baseia-se na definição feita pela UNESCO, na qual os objectos que proporcionam informações sobre o modo de vida, de adaptação no tempo e espaço são considerados materiais (tangíveis); já as acções, os símbolos, as representações ‘não palpáveis’ são categorizadas como imateriais ou intangíveis (Dias, *op. cit.*, p. 68). Para alguns autores as divisões entre o material e o imaterial são demasiado artificiais. Antonio Delgado questiona estas divisões, argumentando que “para os cientistas, a divisão material-imaterial, não é mais do que um convencionalismo nominalista que facilita a análise dos fenómenos” (1999, p. 11). Para o autor, a acção – considerada intangível na definição da UNESCO e de Reinaldo Dias – não se separa do objecto e vice-versa, pois o objecto só existe quando lhe é dada alguma função prática ou simbólica (2006, p. 68). Julgamos que as questões que o autor levanta são pertinentes, mas alcançam um ponto de reflexão demasiado abstracto. Importa ter em mente que a funcionalidade e o simbólico atribuem significado ao objecto, mas para os profissionais envolvidos directamente com o património cultural é necessário construir-se uma categorização que permita reflectir e lidar com as especificidades que certos ‘tipos’ de património impõem. Por exemplo, quando se fala em conservação ou exposição do património intangível, certamente, levantam-se problemas diferentes dos que surgem da conservação e exposição de objectos e artefactos.

Apesar de sermos a favor da adjectivação do património, em certos contextos, reconhecemos a dificuldade em dividi-lo segundo sua função cultural ou sócio-política. Esta tarefa revela-se árdua e até mesmo infrutífera, pois até mesmo um património cultural para subsistir tem que proporcionar algum retorno económico. A divisão do uso social e político é igualmente artificial, sendo quase impossível formular uma nítida fronteira entre ambos. O que Brian Graham *et al.* propõem é uma divisão entre o

“património da elite” e o “património massificado”<sup>2</sup> (2000, p. 22). O primeiro seria, então, o património capaz de trazer o enriquecimento cultural e/ou o educacional, enquanto o segundo é o que se restringe apenas ao entretenimento. O segundo seria, portanto, um produto das indústrias culturais, ou seja, aquelas que se dedicam à criação de produtos de entretenimento (Stokes, 2003, p. 101). A ideia de um património ‘inferior’, produzido para ser consumido, em contraposição com o património de ‘culto’, ou superior, traz muitos problemas. Pois, os museus, embora sejam os ‘sítios de valorização da cultura’, são também lugares onde o património é apresentado como um objecto que deve ser apreciado pelo seu ‘valor económico’, pelo seu exotismo, pela sua plasticidade e estética, pois estas são, muitas vezes, as formas encontradas para chamar a atenção do público (Delgado, 1999, p. 10). Tendo em consideração esta perspectiva de Antonio Delgado, fica pouco clara a distinção de património dos autores britânicos quanto ao carácter superior do património de elite em contraposição ao património massificado. Isto porque, mesmo o património dito ‘superior’ tem de encontrar formas de seduzir e cativar o público ou os contribuintes que pagam os impostos necessários para a sua manutenção.

Para além da indústria do turismo e dos museus, as novas tecnologias e os media acrescentam outros problemas na transformação do património em produto de consumo. O antropólogo mexicano, Néstor Garcia Canclini, pondera sobre os desafios advindos com a possibilidade do património ser difundido em larga escala e transformado em objecto de espectáculo (1999, p. 26). O autor enumera alguns desafios, nomeadamente: o da possibilidade de uma leitura imagética proporcionar alguma reflexão mais aprofundada que desenvolva a consciência social; a necessidade de serem definidos limites para a indústria cultural interferir sobre as culturas tradicionais; e como seriam definidos tais limites sem incorrer no risco de restringir o direito à livre expressão (Canclini, *loc. Cit.*).

Reinaldo Dias considera que “preservar não é só guardar uma coisa, um objeto, uma construção (...) preservar é manter vivos, mesmo que alterados, usos e costumes populares (...)” (2006, p.68). Iríamos mais além do que a proposta de Dias, ‘preservar é,

---

<sup>2</sup> Preferimos a utilização do termo massificado à popular por julgarmos que existe uma diferença entre os dois termos. Sabemos que a fronteira entre o popular e o massificado é ténue e mesmo artificial, porém julgamos mais apropriado ao sentido que os autores atribuem ao termo inglês *low heritage*.

muitas vezes, atribuir novos significados aos objectos, construções e costumes’, pois a preservação envolve processos de decisão colectiva, como por exemplo, a selecção e a interpretação. A ideia de preservação do património surge, no século XIX, no auge da ideologia do progresso associado à modernidade (Graham *et al.*, 2000, p. 16). Embora este facto pareça paradoxal, a preservação patrimonial permitia, naquele, momento justificar os Estados-nações europeus enquanto produtos de um longo processo histórico, em contraste com as colónias, ‘territórios de povos sem história’, congelados no tempo. Os valores das elites europeias eram então transmitidos através do discurso subtil, porém imponente, do património (Graham *et al.*, *loc. Cit.*). A preservação e a conservação tornaram-se, assim, instrumentos de discurso, na medida em que determinavam o conteúdo e a apresentação imagética do mesmo. A conservação envolve a restauração, ou seja, a interferência presente no objecto que representa o passado. Isto significa dizer que a memória que o património simboliza deve estar visível de forma a ‘congelar’ a época e o discurso que este expressa. Esta asserção pode ser mais facilmente compreendida se considerarmos alguns patrimónios materiais com longa diacronia de utilização. No caso da restauração destes, deve-se ponderar: qual será o período escolhido para a preservação e restauração? Que valores e ideias querer-se-ão destacar com esta escolha? Ou, ainda, que valores e ideias serão contrapostos ou camuflados?

No discurso que evoca o património como memória colectiva, encontramos a inscrição de identidades colectivas que se expressam pela história (Izquierdo, 2002, p.11). Isto não exclui as identidades pessoais da sua construção, pois como afirma Lewis A. Coser “são, é claro, os indivíduos que se lembram, não os grupos ou instituições, mas esses indivíduos, estando localizados em um contexto de grupo específico, baseiam-se nesse mesmo contexto para lembrar ou recriar o passado” (1992, p. 22). Ou seja, embora haja o papel individual na realização histórica, são os contextos de grupos que dão forma às memórias colectivas. O património é fundamental na transmissão das memórias colectivas, porque é através dele que se concretiza o que Maurice Halbwachas considera fundamental para a transmissão da história: a estabilização do tempo passado e, conseqüentemente, a aquisição da perenidade (*apud* Souza, 2007, p. 18). Nesta medida o património, indissociável da História, torna-se complemento da cultura, pois auxilia o processo de construção das tradições.

As tradições, expressas nos patrimónios, são marcos nos quais são impostos limites às identidades pessoais, possibilitando o processo de socialização (Souza, *op. cit.*, p. 23). Apesar da função restrictiva, Ricardo Souza também vê na tradição um factor de insubordinação, pois, segundo o autor, em determinados contextos, ela pode funcionar como “um instrumento de protesto contra mudanças e condições sociais” (*Op. cit.*, p. 20). Muito embora as tradições possam representar inovações culturais tendo em vista que, frequentemente, são criações recentes baseadas em ideias de continuidade histórica e antiguidade (*vide* Hobsbawn, 2006; Coelho, 2007). Sendo assim, podemos afirmar que as tradições e os patrimónios que as simbolizam são escolhas feitas “com base num repertório histórico” e que servem para legitimar interesses de grupos diversos (Souza, *op. cit.*, p. 24).

A tensão entre a tradição e a ‘modernidade’ (a novidade) determina o rumo e a velocidade com que as mudanças se processam nas sociedades. Nesta relação de ‘permanência’ e inovação, o património assume o papel de estabilizador e de ‘defensor’ das identidades colectivas. Em função disto, só interessa defender o que é louvável em cada colectividade. A manutenção de valores e ideologias ligadas às tradições, muitas vezes incorre na cristalização de conceitos.

### **1.3 ‘Raça’: uma realidade histórica**

Antes da aceitação da teoria evolucionista, proposta por Charles Darwin, o termo ‘raça’ era utilizado em diversos contextos para marcar a diferença entre grupos humanos, porém sem um carácter biológico (Banton, 1977 p. 24 – 38). Steve Fenton esclarece que ‘raça’ foi empregue antes do século XVIII para referir-se a “pessoas da mesma família ou originárias dos mesmos ancestrais” (2005, p. 31). O autor descreve ainda outros significados associados ao termo, como “povo de uma terra ou classe de pessoas, como ‘raça de heróis’” (Fenton, *loc. Cit.*). Segundo o autor, “só no final do século XVIII e no início de XIX é que o termo começou a adquirir o significado de ‘uma das grandes divisões do género humano’” (Fenton, *loc. Cit.*). Neste cenário, devemos reconhecer a importância do modelo de classificação tipológica, apresentado por Carl Von Lineu, em 1758. Este modelo serviu de base para as ideias científicas do século XIX, que

pretendiam distinguir os civilizados dos selvagens a partir das suas características morfológicas (Taguieff, 2003, pp. 29 – 32). Segundo Pierre-André Taguieff, a classificação de Lineu consistiu em colocar o género *Homo* no topo do Reino Animal e, ao mesmo tempo, distinguir subdivisões na espécie *Homo sapiens*, sendo as mais significativas “o homem europeu (branco), o homem americano (vermelho), o homem asiático (amarelo) e o homem africano (negro)” (*Op. cit.*, p. 30).

Joseph Arthur de Gobineau é frequentemente considerado o pioneiro na “formalização do racismo como doutrina” (Lopes, 2004, p. 557). A doutrina que estabeleceu cingia as diferenças de fenótipo ao carácter biológico. Com Gobineau dá-se a constituição das doutrinas do racismo científico que consolidavam uma divisão na espécie humana pela constituição física e pelas capacidades mentais que julgavam associadas a cada ‘raça’ (Cabecinhas, 2002, p. 56). As suas ideias foram amplamente incorporadas no regime Nazi, bem como as de Francis Galton, nomeadamente a da ‘eugenia’ (Cabecinhas, *loc. Cit.*). Como explica Rosa Cabecinhas, o eugenismo procurava fundamentar-se em “teorias da hereditariedade e nas leis da reprodução da espécie humana” com a finalidade de “melhorar a espécie” (2002, p. 56).

Foi, portanto, o desenvolvimento da antropologia física que permitiu a consolidação da palavra ‘raça’ e lhe proporcionou um ‘carácter científico’, embora nunca bem delimitado. O geneticista Guido Barbujani, após percorrer as diversas tentativas de separar a espécie humana em ‘raças’ de acordo com certas características morfológicas, conclui que:

[s]e as considerarmos todas ao mesmo tempo, as características morfológicas humanas variam de forma discordante: conhecendo a estatura média de uma população, não se consegue prever nem a cor da pele, nem o grupo sanguíneo. Portanto, conforme o carácter que se considera, variam o número de definição das raças (Barbujani, 2007, p. 73).

Desde o período posterior à Segunda Guerra Mundial, o conceito ‘raça’ vem sendo questionado no meio académico, embora haja algumas tentativas de voltar a estabelecer bases científicas para as diferenças raciais por parte de uma minoria de investigadores. Rosa Cabecinhas refere dois livros da década de noventa, mais precisamente de 1994 e 1995 (respectivamente *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure* de Richard J. Herrnstein e Charles Murray; *Race, Evolution, and Behavior* de

Phillippe Rushton), nos quais os autores ainda defendem diferenças comportamentais e mesmo de inteligência entre as ‘raças’ humanas (2002, p. 57). Contudo, grande parte dos pesquisadores, bem como a UNESCO, desacreditam e refutam estas ideias.

O percurso da UNESCO na desacreditação de ‘raça’ como uma noção científica inicia-se também no pós-guerra, primeiramente em 1950, apenas intercedendo pelo igual tratamento das pessoas de diferentes ‘raças’, aproximando-se da proclamação dos Direitos do Homem. Posteriormente, o órgão internacional alerta para o uso arbitrário da palavra e os preconceitos que esta incita, em 1951 (*apud* Cabecinhas, *op. cit.*, p. 61). E por fim, na declaração de 1960, ratificada no ano de 1973, recomenda a substituição da palavra por outras menos discriminatórias (*apud* Cabecinhas, *loc. Cit.*). A solução encontrada foi a substituição de ‘raça’ pelo termo ‘etnia’. A ideia expressa em etnia realça mais as diferenças culturais do que as biológicas (Richards, 1997, p. x - xi). Steve Fenton sugere que o ponto de partida para o entendimento da etnicidade é considerá-la referente à “descendência e cultura” (2005, p. 13). O autor completa essa afirmação sustentando que essa noção de partilha biológica e/ou cultural pode ser uma elaboração comunitária (*Op. cit.*, p. 14). Apesar de reconhecer a construção social do conceito, Fenton defende a sua realidade, afirmando que “dizer que uma coisa é uma ‘construção intelectual’ não é o mesmo que dizer que ela não existe” (2005, p. 13).

A problemática do conceito de etnicidade refere-se à definição de fronteiras em relação à própria noção de ‘raça’ e de nacionalismo. Steve Fenton é hábil a demonstrar que “grupo étnico, raça e nação são três conceitos que partilham um mesmo núcleo – ou ‘essência’ – com algumas diferenças marcantes e importantes na periferia” (*Op. cit.*, p. 25). A ‘essência’ expressa pelo autor é a pretensão de serem grupos formados por uma ancestralidade comum (Fenton, *loc. Cit.*). Para exemplificar quão intrincados estão os conceitos, o autor transcreve a definição das três noções, sendo que a de étnico parece estar dependente da ideia de ‘raça’ e de nação (Fenton, 2005, p. 26). Não obstante este emaranhado, Fenton adverte-nos sobre outra questão importante relativa à etnia: o grau de fixidez das categorias em que alguns grupos se baseiam para construir sua identidade étnica (*Ibid.*, p. 15). A principal diferença entre ‘raça’ e etnia reside na conotação biológica mais forte que a primeira traz em relação à segunda, embora esta tendência tenha vindo a reverter-se. Graham Richards sustenta que como as diferenças raciais não

são possíveis de serem geneticamente comprovadas, a identidade racial só pode ser reclamada hoje, porque remete às diferenças socioculturais (1997, p. x). Este facto, sem dúvida, agrava a confusão dos conceitos ‘raça’ e ‘etnia’ na actualidade.

Guido Barbujani apresenta uma definição para a palavra ‘raça’; segundo o geneticista “em biologia usa-se tradicionalmente a palavra para definir grupos de indivíduos distintos no interior de uma espécie” (2007, p. 54). O autor, para elucidar a diferença da espécie humana com outras, oferece o exemplo dos cães e dos cavalos, os quais podem ser distinguidos em raças, pois são, nestes casos, “frutos da selecção artificial” (Barbujani, *loc. Cit.*). Como realça o geneticista, “tratam-se de grupos de indivíduos que há muito tempo não têm liberdade para escolher com quem se reproduziriam” (Barbujani, *loc. Cit.*). Os dados dos estudos do ADN de muitas populações

confirmaram com singular precisão que 85% da diversidade genética humana fica no interior das populações, e uma fração muito menor, em torno de 10%, separa grupos diferentes (independentemente de serem escolhidos com base quer nas classificações raciais tradicionais, nos continentes a que pertencem, ou na língua que falam) (Barbujani, 2007, p. 85).

As pesquisas do genoma humano proporcionam as bases para o questionamento da ‘raça’ como um conceito científico. No entanto, o discurso racial é uma construção cultural enraizada em acontecimentos históricos. O próprio Barbujani reconhece que o termo “faz parte da linguagem e do pensamento de muitos [...] e [isto] o torna fácil de compreender e difícil de substituir por outros” (2007, p. 13). Stuart Hall corrobora a opinião do geneticista ao afirmar que “[as] relações nas quais as pessoas existem são ‘relações reais’ [...] as categorias e conceitos por elas utilizados as permitem apreender e articular em seu pensamento” (2003, p. 284). Sendo assim, embora a categoria ‘raça’ seja uma construção mais social do que científica, as relações raciais são reais e definem, muitas vezes, o ‘lugar de discurso’ na sociedade. Organizamos as nossas ideias com o “vocabulário cultural” que possuímos, que por sua vez é fruto de onde nos localizamos e somos localizados nas relações sociais (Hall, *op. cit.*, p. 83).

Dá-se o nome de racialização à categorização racial que acontece no interior de uma sociedade (Taguieff, 2003, p. 137). Rosa Cabecinhas explica que o termo passou a ser utilizado por Frantz Fanon e Michael Banton, há mais de 30 anos, “para fazer

referência a um processo político e ideológico pelo qual determinadas populações são identificadas mediante referência directa ou indirecta às suas características fenotípicas” (2002, p. 61). A racialização das sociedades permitiu, durante o período colonial, que a raça fosse um factor determinante de exclusão e privilégios. O mecanismo que proporcionava efectividade à racialização era o racismo. Cabecinhas alerta para o facto de que apesar de ter sido “banido do discurso público” (*Op. cit.*, p. 62), o racismo ainda é uma realidade latente, embora se apresente de forma velada ou com a “asserção ‘eu não sou racista, mas...’” (Cunha *apud* Cabecinhas, *loc. cit.*).

O estudo do racismo passou a ser objecto sistemático das investigações sociológicas a partir de 1920, iniciando nos Estados Unidos e mantendo-se como domínio especializado da História, da Sociologia e das Ciências Políticas (Wiewiorka, 2007, p. 12). Hoje em dia, é um tópico interdisciplinar, alvo de interesse de muitas investigações académicas, incluindo as de Ciências da Cultura. Fredrickson sublinha que a palavra “racismo costuma ser utilizada de forma vaga e irreflectidamente para descrever os sentimentos hostis ou negativos por parte de um grupo étnico ou ‘povo’ para com outro” (2004, p. 11). Assim como ‘raça’, a palavra racismo é polissémica, indo mais além do que a discriminação racial, pois hoje fala-se, por exemplo, de racismo contra os árabes, de racismo contra os hema ou túsis. Ou seja, mais uma vez, vemos misturados os conceitos de ‘raça’, etnia e ‘povo’ (ou nação). O preconceito racial move-se dentro destas três noções, baseando-se, sobretudo, no que se pode alcançar com os olhos: o fenótipo.

Pierre-André Taguieff aponta a “teoria modernista do racismo” como a abordagem que vê a origem do racismo associada à colonização das Américas pela Europa, na Idade Moderna (2003, p. 23). A partir desta abordagem, pode-se considerar o racismo um fenómeno complexo, pautado por motivações económicas, choque cultural e religioso, entre outros factores (Taguieff, *op. cit.*, pp. 23 – 49). Em contraposição a esta teoria, o autor refere a “visão antropológica do racismo”, segundo a qual estaria associado ao preconceito étnico, ou seja, como mecanismo de protecção de um grupo face a outros (Taguieff, 2003, p. 23). Portanto, o racismo e o preconceito étnico seriam fenómenos “omnipresentes na história da humanidade” (Joel Kovel *apud* Taguieff, 2003, p. 15). Para Claude Lévi-Strauss, o preconceito étnico/‘racial’ está assente em profundos

fundamentos psicológicos “visto que tende a reaparecer junto de cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada” (2006, p. 17).

Muito dificilmente conseguiremos estabelecer uma origem ou motivação para o comportamento racista, mas podemos afirmar que o momento da colonização foi determinante para a solidificação do racismo na mentalidade tanto das antigas metrópoles quanto das suas antigas colônias. Segundo Michael Banton, no período das expansões e descobrimentos, as ansiedades provocadas pelas profundas alterações sociais parecem ter despontado os sentimentos mais perversos por parte dos europeus face aos ‘outros’, havendo a necessidade de encontrar ‘bodes expiatórios’ (1977, p. 25). A lógica do capitalismo da época colonial implicava o que Pierre-André Taguieff define por “racismo de exploração”, ou seja, uma discriminação que não excluísse a convivência de ‘raças’ distintas na mesma sociedade, mas que as hierarquizasse e dividisse o trabalho em função disto (*apud* Fredrickson, 2004, p. 15).

Na medida em que as sociedades contemporâneas tomam consciência das consequências do sistema colonial e das desigualdades que o preconceito ainda provoca na ordem social, os conceitos utilizados anteriormente para opressão são apropriados pelas minorias, transformando-se em ‘instrumentos de reivindicação’. Nesta medida, compreendemos que ‘raça’ possa tornar-se mais do que o sinónimo de etnia, pois delimita uma postura política de luta anti-racismo.

#### **1.4 Cultura ‘negra’**

Cultura é um conceito que abre margens para muitos equívocos e desentendimentos. Ao mesmo tempo que pode reunir as identidades, também pode ser utilizado como meio de exclusão. Une porque agrega elementos de etnias/‘raças’, nações, regiões etc., numa determinada circunscrição construída socialmente. No entanto, exclui ao delimitar os elementos que a integram, pelos quais é definida. A exclusão de certos elementos culturais pode originar o preconceito que se manifesta tanto nos discursos elitistas quanto nos etnocêntricos. O discurso elitista da cultura transforma as ideias e valores das classes dominantes em preceitos ‘universais’ a serem adoptados em todas as esferas do comportamento social. No discurso etnocêntrico, por sua vez, os membros de

um determinado grupo valorizam em demasia as construções socioculturais do seu próprio grupo e, conseqüentemente, depreciam as construções sociais alheias. Grupo este que pode ser constituído a partir da ideia de etnia, mas também de nação e/ou ‘raça’.

No sentido lato, o conceito de cultura tende a inserir todas as actividades e produções humanas. Gordon Marshall postula que, para as ciências sociais, “a cultura é tudo, na sociedade humana, que é mais social do que biologicamente transmitido” (1998, p. 137). Desta forma, o conceito de cultura engloba as relações sociais e políticas; as instituições; as leis, regras ou normas do convívio social; as ideologias, crenças e religiões, etc. Assim, a cultura forja vínculos tanto no âmbito pessoal quanto colectivo. Ela molda, em parte, a forma como vemos o mundo e como nos relacionamos com ele. Para Terry Eagleton, esta definição é abrangente demais para ser útil (2003, p. 49). Segundo o autor, estamos “encurralados entre noções de cultura demasiado amplas para serem úteis e desconfortavelmente rígidas, sendo a nossa necessidade mais urgente avançar para além delas” (Eagleton, *loc. Cit.*).

A palavra cultura é muitas vezes utilizada como sinónimo das artes, sobretudo no senso comum (Marshall, 1998, p. 137). A cultura é, então, restringida a uma parte da produção social que, nas nossas sociedades contemporâneas, faz parte da especificidade de certas profissões ou classes, nomeadamente a dos artistas. A arte e a cultura podem incorrer no hermetismo, quando a sua fruição é tida como privilégio de poucos. Desta forma, cria-se uma barreira entre a arte, dita erudita, pensada como prerrogativa das classes médias e altas ou dos intelectuais, enquanto as classes mais baixas consumiriam a produção massificada e a ‘popular’.

Concordamos com Lúcia Santella quando afirma que não se pode equacionar tão linearmente o consumo da arte erudita e da arte produzida pelas indústrias culturais, visto que as produções culturais não estão “imediatamente alocadas em categorias [sociais] estanques” (1982, p. 38). No entanto, pensamos que existe uma diferença principal entre cultura de massa e cultura popular. Esta diferença seria expressa pela intenção da produção cultural e a sua forma de distribuição. Para Ecléia Bosi a cultura de massa distingue-se da popular porque a primeira é o produto de uma produção e distribuição vertical e a segunda é construída e desenvolvida numa relação horizontal entre os produtores e consumidores (1989, p. 63). Porém, a autora reconhece que esta distinção

nem sempre pode ser bem esclarecida (Bosi, *loc. Cit.*). Para além disto, julgamos que a arte muitas vezes ultrapassa as expectativas próprias dos seus produtores, pois como afirma Eagleton “a alta cultura [cultura erudita] não é uma conspiração da classe dominante: se por vezes desempenha esta função cognoscitiva, também pode por vezes destruí-la” (2003, p. 71). Para o autor, o foco principal do debate sobre o elitismo na arte deve ser a sua utilização e não quem e em que circunstâncias a produziu.

A ideia de cultura como sinónimo de arte ou actividade intelectual é fruto do Iluminismo europeu. Analisando a etimologia da palavra ‘cultura’, Eagleton destaca que o conceito deriva de ‘natureza’, sendo que “um dos seus significados originários é ‘lavoura’, ou ocupação com o crescimento natural” (*Op. cit.*, p. 11). Assim, no século XIX, elabora-se uma forma de diferenciação do humano com o próprio meio em que está inserido. Esta distinção não acontece com o nascimento, mas sim pelo ‘cultivar-se’. Nesta medida, a cultura começa por ser uma actividade: a do cultivo da mente (Eagleton, *loc. Cit.*). Segundo o autor, “[a] palavra cartografa, assim, no âmbito do seu desdobramento semântico, a própria transição da humanidade de uma existência rural para uma existência urbana, da suinicultura para Picasso, da lavoura do solo para a divisão do átomo” (Eagleton, 2003, p. 12). O que Terry Eagleton nos diz é que a concepção da palavra representa a própria conjuntura histórica de transição, na qual a industrialização e urbanização destacam-se como formadoras de mentalidades e interacções sociais. Neste quadro, a cultura, como ‘enriquecimento’ intelectual, centraliza-se nas áreas urbanas, onde o cultivo da mente é mais incentivado pelo tempo e dinheiro ociosos das sociedades modernas.

Ao mesmo tempo que os cidadãos do mundo moderno realizam o cultivo da mente, o Estado e as instituições político-sociais também os cultivam (Eagleton, *op. cit.*, p. 17). Isto significa que a cultura não é neutra e imparcial, pois como afirma Abu-Lughod “o conceito de cultura está contaminado (assim como o conceito de raça) pelo mundo politizado” (*apud* Rapport e Overing, 2000, p. 101). A aparente falta de relação entre a cultura e a política ou a cultura e a economia, que Andrew Milner aponta ser fruto das democracias industriais modernas (*apud* Eagleton, 2003, p. 47) é, na verdade, uma forma poderosa de encobrir a ligação entre a cultura e o poder. As Ciências da Cultura (ou Estudos Culturais) foram cruciais para disseminar a ideia de “cultura como

instrumento do poder/governo” e para reflectir sobre a ‘cultura’ no singular (Marshall, 1998, p. 135).

A cultura singular e, portanto, a hegemónica, pressupõe, assim como a identidade colectiva, um discurso unívoco. Conforme Eagleton, “a palavra cultura que supostamente designa um tipo de sociedade, é na realidade uma forma normativa de imaginar essa sociedade” (2003, p. 40). Nigel Rapport e Joanna Overing apontam Franz Boas como o ponto de partida para “a insistência liberal de que cultura deve sempre ser entendida no plural e julgada somente dentro do seu contexto particular” (2000, p. 92). Franz Boas abriu caminho para a crítica pluralista, a qual foi desenvolvida pelo movimento pós-moderno. O pluralismo cultural prefere adjectivar cada cultura de acordo com as suas especificidades. Eagleton argumenta que as culturas plurais procuram apenas os aspectos positivos e, de certa forma, opõe-se a toda e qualquer forma de discurso maioritário (*Op. cit.*, p. 28). A crítica de Eagleton ao pluralismo também diz respeito à ideia de ‘politicamente correcto’ que existe na defesa das culturas minoritárias. O autor afirma que:

A partir da década de 1960 [...] a palavra ‘cultura’ girou sobre o seu próprio eixo, passando a significar exactamente o oposto [da procura pelo universal]. Hoje significa a afirmação de uma identidade específica – nacional, sexual, étnica, regional – em vez da sua superação. E uma vez que todas estas identidades se vêm a si próprias como reprimidas, o que outrora era concebido como zona de consenso transformou-se em campo de batalha. A cultura, em suma, passou de parte da solução a parte do problema. (Eagleton, 2003, p. 57)

Reconhecemos que a existência de grupos de interesses diferentes ou conflituosos pode causar graves problemas sociais, porém o próprio Eagleton reconhece que a pluralização age contra a cultura universalista, que para integrar recorre, muitas vezes, ao genocídio (Adorno *apud* Eagleton, *op. cit.*, p. 64). Isto quer dizer que as culturas plurais, assim como as identidades colectivas, são formas de resistência. O pluralismo cultural deve ser entendido como uma possibilidade de contraposição e, em certa medida, de *liberdade* dentro de meios que ditam o aplanamento cultural.

Os desentendimentos que as ideias de cultura ocasionam devem-se ao predominante papel que a palavra adquiriu nas sociedades contemporâneas (Eagleton, *op. cit.*, p. 46 – 47). Nesta medida, o pluralismo torna-se perigoso quando a cultura é entendida como matéria de culto. Assim, cria-se a percepção de que as verdades culturais

devem ser protegidas como entidades divinas e a cultura (ou a protecção cultural) torna-se, então, justificação para os genocídios e a exclusão social. Os casos mais emblemáticos e mais extremos desta exclusão foram o *Jim Crow*, o *Apartheid* e o regime Nazi, mas existem outras formas mais subtis e bastante poderosas de imobilização social, restrição ao acesso a postos de trabalhos e crivação de outras formas de expressão, arte e modos de vida em nome da cultura.

Apesar de toda a manipulação da utilização sócio-política do conceito, não podemos subestimar a cultura como “processo criativo” ou ainda um processo contínuo “através do qual as pessoas incorporam e transformam continuamente elementos novos e externos” (Rapport e Overing, 2000, p. 94). Devemos ter em mente que ninguém possui total controlo sobre os projectos culturais. Exemplo disto são as denominadas subculturas ou contraculturas, que na verdade consistem em manifestações culturais que dialogam (normalmente em oposição) com certos paradigmas estabelecidos pelos preceitos culturais. Para Marshall, as subculturas são “soluções ou resoluções de problemas emergidos das aspirações bloqueadas dos membros ou de suas posições ambíguas na sociedade alargada” (1998, p. 649).

Paul Gilroy afirma estarem inscritas, na cultura negra, as políticas da localização e da identidade (1996, p. 17). Nesta medida, define-a como uma ‘contra-cultura’, pois é através da cultura adjectivada de ‘negra’ que se constrói a identidade de resistência, potente recurso contra a exclusão sociocultural. A cultura negra confere outro lugar de discurso para os negros da diáspora, inscrevendo-os num espaço social de pertença que remete para África. Segundo Florentina Souza:

[o] que se denomina cultura ou identidade negra é um recurso retórico-político para congregar indivíduos com perfis não homogêneos e, na verdade, constitui a aceitação e recusa simultâneas da planificação cultural imposta pelo discurso ocidental (Souza, 2005, p. 241).

A autora reconhece a compactação e até possível neutralização das identidades pessoais e especificidades culturais em nome de uma causa maior e agregadora: o combate à opressão racial. A homogeneização da cultura e identidade negra tem de ser analisada em conjunto com a mais importante ideologia capaz de congregar os indivíduos para a luta anti-racista: o pan-africanismo.

O pan-africanismo, segundo Eduardo dos Santos, foi uma manifestação iniciada fora de África, que clamava a “solidariedade fraterna entre Africanos (*sic*) e gentes de ascendência africana” (1968, p. 17). Santos comenta que a evolução do pan-africanismo fê-lo oscilar entre um movimento racial, cultural e político ou sindical (Santos, *loc. Cit.*). Para Molefi Kete Asante “o termo pan-africanismo tem vindo a significar a unidade dos africanos e a eliminação da dominação racial branca do continente africano” (2007, p. 259). Temos então duas perspectivas: uma que sublinha a força externa do pan-africanismo e outra que acentua a união interna ao continente africano. Sem dúvida, podemos asseverar que o pan-africanismo nasce em resposta à opressão racial e colonial imposta no continente africano e em territórios coloniais, como as Antilhas, a Jamaica, os Estados Unidos etc., de onde são provenientes as personagens históricas que o delineiam.

Molefi Asante e Eduardo dos Santos reconhecem W. E. B. Du Bois como um marco na constituição do movimento pan-africanista (respectivamente: 2007, p. 261; 1968, p. 51). Num primeiro momento, o pan-africanismo enfrenta uma forte barreira dos países aliados que haviam combatido e derrotado a Alemanha por disputas territoriais em África, na Primeira Guerra Mundial, e não tencionavam conceder nenhuma forma de poder aos africanos (Asante, *op. cit.*, p. 261). O pan-africanismo estava então restrito a alguns intelectuais negros que se reuniam em congressos, geralmente sediados na Europa, aos quais se opunha Marcus Garvey (Asante, *op. cit.*, p. 263). A tardia incorporação dos trabalhadores no movimento pan-africanista deve-se a outro movimento coetâneo do pan-africanismo, mas que num primeiro momento se lhe opunha: o garveyrismo. Eduardo dos Santos revela uma intensa oposição entre Marcus Garvey e W. E. B. Du Bois, o primeiro com ideias mais radicais e eugenistas que incitavam as massas, o segundo com uma maior preocupação política (1968, p. 29).

A *négritude* também forneceu alguns elementos que constituem uma parte importante do discurso da união africana (do continente e da diáspora). Os elementos da *négritude*, descritos por Eduardo dos Santos são “o racismo anti-racista, o sentido do colectivismo, o ritmo, a concepção sexual do mundo e da vida, a comunhão com a Natureza e o culto dos antepassados” (1968, p. 54). O ponto de partida do movimento era o florescimento da “Essência Negra”, que Sartre descreve como o “morrer para a cultura

branca a fim de renascer para a alma negra, assim como o filósofo platónico morre para o seu corpo com o fito de renascer para a verdade” (*apud Santos, loc. Cit.*).

Paul Gilroy reconhece que a ideia de pan-africanismo representa uma ferramenta ideológica poderosa, pois representa uma “essência que poderia magicamente unir todos os negros” (Gilroy, 1996, p. 19). Segundo o autor:

[h]oje em dia, essa ideia potente é frequentemente deslocada quando é necessário para avaliar as coisas que (potencialmente) conectam as pessoas negras umas com as outras mais do que pensar seriamente sobre as divisões na comunidade imaginada da raça e nos meios para compreender ou ultrapassá-las, se isso é, de facto, possível (Gilroy, 1996, p. 24).

A partir da perspectiva de Gilroy, inferimos que a debilidade do pan-africanismo está na concentração apenas no que é semelhante nas culturas africanas (da diáspora e do continente africano) e, conseqüentemente, no descuido com as diferenças. Como já referimos anteriormente, existe uma lógica dialéctica na ideia de cultura negra, assim como na ideia pan-africanista, que também pode ser verificada na afirmação da *négritude* que aceita a homogeneização da África, fruto do preconceito colonial/escravista, para defender-se desse mesmo preconceito.

O aspecto que torna a cultura ‘negra’ singular é uma história comum de escravidão, de racismo e de resistência cultural, marcada por uma intensa ‘hibridização’ (das gentes e das produções culturais). A obra de Paul Gilroy, *O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*, promove a ideia de cultura da diáspora negra, a qual distingue, em parte, a experiência dos que foram obrigados a sair do continente africano e dos que ficaram. Gilroy define como ‘cultura da diáspora do atlântico negro’ a produção cultural resultante do contacto de diferentes etnias africanas nos Estados Unidos e Caraíbas, onde tiveram de se adaptar às diferentes condições socioculturais que lhes foram impostas com a escravatura. O autor afirma que:

[a] história do Atlântico negro [...] continuamente atravessada pelo movimento de pessoas negras – não somente como bens de consumo, mas engajadas em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania – providenciou os meios para reexaminar os problemas da nacionalidade, localização, identidade e memória histórica (Gilroy, 1996, p. 16).

A ideia de diáspora vem corroborar a tese de resistência implícita na identidade e cultura negra. James Clifford afirma que, dado o contexto em que a diáspora negra se

inscreve, “o termo diáspora é um significante não simplesmente da transnacionalidade e movimento, mas de lutas políticas para definir o lugar, como comunidade distinta, no contexto histórico da deslocalização” (1997, p. 252). Assim, a ideia de uma comunidade da diáspora funciona como um mecanismo de protecção para grupos minoritários, na medida em que

quebra a relação binária das comunidades ‘minoritárias’ com a sociedade ‘maioritária’ – uma dependência que estrutura projectos tanto de assimilação como de resistência e fortalece conteúdos espaciais/históricos para conceitos mediadores mais antigos como a noção de dupla consciência, de W.E.B. Du Bois (Clifford, 1997, p. 255).

A diáspora culmina na “criação de culturas distintas e sincréticas” (Dwyer, 2005, p. 507). Claire Dwyer diz que Gilroy, ao construir a ideia de cultura da diáspora do Atlântico negro, define uma forma de resistência contra as identidades fixas, fronteiras e nações (mais precisamente Estados-nações), na medida em que desestabiliza todas estas noções (Dwyer, *op. cit.*, p. 500). Apesar de desestabilizar o conceito de tradição, a ‘cultura negra’ percebida no senso comum apoia-se nas tradições, ou no que se julga serem tradições, relativas à experiência de ‘ser-se’ negro. Isto quer dizer que, apesar de todo o sincretismo e novidade que as expressões da diáspora produzem, há também uma reivindicação de continuidade e ‘antiguidade’.

A utilização da ideia de cultura negra ultrapassa o seu propósito inicial: o de resistência, pois como afirma Paul Gilroy, “a cultura negra não é mais exclusiva propriedade dos negros dispersos da diáspora” (1996, p. 3). Na verdade, o termo actualmente se relaciona mais com um rótulo das indústrias culturais do que com uma forma de resistência. Isto acontece devido à apropriação das produções culturais, em especial das manifestações populares, por parte das indústrias culturais<sup>3</sup>. Sabemos que as indústrias culturais oferecem um eficiente mecanismo para o exercício do domínio neocolonial e transmitem uma imagem de ‘imparcialidade’ da cultura, favorecendo as relações de poder entre os Estado-nações. Apesar disto, pensamos que a apropriação da cultura negra pelas indústrias culturais não invalida a sua ‘legitimidade’. A legitimidade provém da sua resistência à forma de exclusão social expressa pelo racismo

---

<sup>3</sup> Contudo, não negamos a interferência mútua entre as produções voltadas para o consumo de massa e as que nascem das práticas quotidianas.

e, em alguns casos, associado à xenofobia, discriminação de classe e de género. Ou seja, a legitimidade não se refere tanto a quem ‘possui’ ou ‘pode usufruir’ da cultura negra, mas sim ao empoderamento que ela pode suscitar.

É certo que as trocas culturais que formaram a cultura ‘negra’ começaram há mais de quatrocentos anos, mas é também certo que a nova ordem de trocas culturais da pós-modernidade interfere na produção e no consumo desta cultura, sobretudo no que toca ao ritmo e intensidade da alteração das produções culturais. Evidentemente, a globalização tem um papel nestas alterações. Podemos considerar a globalização como a continuação de um processo mais antigo, originado do contacto e a conexão estabelecidos a partir da colonização de muitos povos e territórios (Dwyer, 2005, p. 495; Crang, 2005, p. 36). No entanto, a globalização, no período actual, é fruto do crescimento qualitativo e quantitativo destes contactos e conexões (Dwyer, *loc. Cit.*; Crang, *loc. Cit.*). De acordo com os dados do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), as condições em que a globalização se propaga proporcionam o enriquecimento de poucos e, em contrapartida, a maciça marginalização dos que são rotulados como ‘outros’ (*apud* Wills, *op. cit.*, p. 578).

Não podemos ainda avaliar a dimensão do impacto da globalização na cultura negra e na cultura da diáspora. Concordamos com Michael Mann quando afirma que “a globalização é concebida como um processo histórico essencialmente contingente, repleto de contradições” (*apud* Held *et al.*, *op. cit.*, p. 7). Neste complexo processo não podemos afirmar uma total linearidade das trocas culturais de acordo com os interesses económicos, porque com o crescente fluxo de pessoas e ideias o ‘Sul’ também influencia o ‘Norte’, o ‘Leste’ também interfere no ‘Oeste’ (Held *et al.*, 1999, p. 369). Nesta medida, seria bastante pessimista prever que a Globalização acarreta a perda da ‘essência’ que sustenta a cultura ‘negra’, pois se a Globalização incita o desinteresse por práticas culturais pautadas em certas ‘tradições, por outro, facilita a difusão de informação capaz de mobilizar grupos e comunidades para a salvaguarda das mesmas. Contudo, devemos ter em mente as relações de poder envolvidas no processo de trocas culturais, pois desprezá-las seria incorrer no equívoco universalizante que despreza as desigualdades existentes na sociedade.

## Capítulo II – Para além da brasilidade

### 2.1 Identidade brasileira

O questionamento acerca da ‘natureza’ de ser brasileiro está presente em textos de diversos autores e pesquisadores, da antropologia à literatura. Desde 2004, István Jancsó vem organizando um projecto de pesquisa, que envolve vinte e três pesquisadores de dez instituições de todo o Brasil, cujo objectivo é discutir a formação da identidade brasileira (Agência FAPESP, 22/05/2009). Este esforço ilustra a complexidade do tema, o qual não pretendemos esgotar em tão poucas páginas.

Existem ideias e imagens que estão muito associadas à identidade brasileira, como por exemplo: o mestiço, o sertanejo, o malandro etc. Estas imagens são constantemente contrastadas com imagens da ‘modernidade’, ou seja, do modo de vida urbano que aproxima a realidade brasileira dos países ditos do ‘primeiro mundo’. O contraste no modo de representação do Brasil e dos brasileiros não se limita somente à oposição entre a ‘tradição’ e a ‘modernidade’, no senso comum diz-se muito da identidade brasileira. Os brasileiros imaginam-se um povo dócil, amigável, alegre e, por outro lado, atrasado, cínico, preguiçoso, de má índole etc. Existe, portanto, um conflito positivo *versus* negativo na auto-representação identitária brasileira. Roberto DaMatta oferece uma explicação para esta dualidade no modo de sentir e representar o brasileiro. O modo pessimista seria fruto da identificação do Brasil como um país em desenvolvimento que possui inúmeras discrepâncias socioeconómicas, desigualdades sociais e problemas humanitários, ou seja, uma percepção derivada de “dados quantitativos” (DaMatta, *op. cit.*, p. 18). Ainda que sobre este mesmo país se projecte um futuro promissor, visto que faz parte, juntamente com a Rússia, a Índia e a China, dos países de rápido crescimento económico, conhecidos pelo acrónimo BRIC, o seu Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) deixa muito a desejar quando comparado aos ‘países desenvolvidos’ (RDH, 2009, pp. 166 – 202). A forma positiva de pensar a brasilidade

seria derivada dos “dados qualitativos”, que se relacionam com um certo ‘orgulho’ das características que diferenciam o Brasil dos outros países, nomeadamente a paisagem natural, a culinária, a música e a afectuosidade dos relacionamentos interpessoais (DaMatta, 1986, p. 19). O que Roberto DaMatta chama de “dados qualitativos” são, na verdade, factores subjectivos, muitas vezes fruto das percepções dos actores sociais sobre o meio que os rodeia, outras vezes, devem-se à internalização da propaganda institucional do país.

A ambiguidade da auto-percepção identitária dos brasileiros pode ser explicada também pela sua recente construção, ainda assente no sentimento de pertença a outros territórios, com raízes na Europa, em África etc. Esta “identidade móvel, que vaza pelas próprias fronteiras” enfraquece a coesão e o poder de defesa que a identidade pode ter (Hollanda, 2001, p. 107). Para Heloísa Buarque de Hollanda a falta de “nitidez” da identidade brasileira é reflexo de um problema maior: a falta de nitidez no imaginário brasileiro, pois, segundo a autora:

convivemos [os brasileiros] com o insuportável com uma desconcertante naturalidade. A falta de contornos precisos das coisas como que libera nossa criatividade – estamos acostumados com o absurdo, pelo menos aparentemente. E com a falta de parâmetros consistentes, presentes, atuantes. Isso não nos desnorteia [...] Ao mesmo tempo, essa identidade porosa gera uma demanda fraca, muito tolerante e pouco belicosa que permite manter as coisas como estão. Por isso as estruturas institucionais e as relações reais de poder deste país, apesar de antigas, ainda não foram enterradas (Hollanda, 2001, p. 107).

Parte do que Heloísa Buarque de Hollanda considera ‘absurdo’ diz respeito aos eventos históricos que tomaram lugar na então “América Portuguesa” (2001, p. 106). A autora afirma que a mudança da família real para o Rio de Janeiro, no ano de 1808, significou o embaciamento do antagonismo metrópole/colónia, oposição que auxiliou o processo de construção identitária dos “demais países da América Latina” (Hollanda, *loc. Cit.*). Evidentemente, o período colonial deixou marcas na percepção e mesmo na formação da identidade brasileira.

Afonso Romano de Sant’Anna contempla três momentos específicos, na História do Brasil, do que chama “sentimento de brasilidade”. São eles: “o da defesa da territorialidade; o da expectativa imperial; e o da consciência nacionalista” (2001, pp. 18 – 19). O autor acrescenta ainda o momento actual no qual se coloca a questão da “globalização e do impacto da *Internet*” no sentimento de nacionalidade (Sant’Anna, *loc.*

*Cit.*). No primeiro momento, não podemos afirmar uma plena consciência da pertença à categoria identitária ‘brasileiro(a)’, pois a defesa da territorialidade era fomentada mais pela luta das metrópoles europeias do que por uma consciência de unidade da população e seu laço respectivo com o território. Podemos ainda supor que a ‘defesa da territorialidade’, num primeiro momento, possuía significados distintos para os colonizadores e para os nativos.

Consideramos que a “expectativa imperial”, de que fala Sant’Anna, tem origem na instalação da família real no Brasil e, conseqüentemente, na transferência da sede imperial para a metrópole. Seria o princípio do que Aristheu Achilles chama de “ciclo da independência” (1973, p. 85). A partir de 1808, uma série de decisões políticas promove o melhoramento das condições de vida no Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro, sede de acolhimento da corte portuguesa, e proporciona as condições para a independência do Brasil (Achilles, *op. cit.*, pp. 87 – 89). O contexto externo também facilitou o processo de separação da metrópole. Anthony McFarlane afirma que:

a disseminação da independência pelas Américas constituiu, pois, claramente, parte de um modelo mais amplo, no sentido de que todas as secessões coloniais estavam estreitamente ligadas à Guerra crescente entre as potências coloniais européias (McFarlane, 2006, p. 396).

O período de 1776 a 1846 foi, sem dúvida, marcante na história das Américas, tanto a ponto de alguns historiadores o considerarem como “a era das revoluções”, que introduziu uma viragem ‘democrática’ na realidade da Europa Ocidental e Américas (McFarlane, *op. cit.*, p. 389).

No plano interno, o primeiro acto político que desencadeia uma série de acontecimentos marcantes na formação da (posterior) identidade brasileira é, em 1810, “a abertura dos portos do Brasil aos navios das nações amigas” (Achilles, 1973, p. 88). Aristheu Achilles afirma que “para o Brasil [a abertura dos portos] era um ato equivalente a uma revolução” (Achilles, *loc. Cit.*). Além do “ar de mercantilismo” que era sentido no ‘Brasil’ do século XIX, foi concedida liberdade à indústria e, entre outros benefícios, citamos: a criação da Junta-Geral do Comércio, do Banco do Brasil e da Casa da Moeda (Achilles, *op. cit.*, p. 88). No entanto, segundo o historiador:

[a] instalação da Corte e Governo foi, porém, o reverso da medalha das medidas desenvolvimentistas. O acirramento das relações entre portugueses e brasileiros nasceria daí, com todas as suas implicações de ódio e tomada de consciência nacional, ou nativista, como se costumava dizer na época (Achilles, 1973, p. 89).

Para Darcy Ribeiro, a ambivalência colonial específica do contexto brasileiro consiste na introdução de “estímulos e avanços tecnológicos” que não reduziram ou anularam o carácter de exploração económica e, portanto, não alteraram o papel que o território brasileiro ocupava no contexto colonial (1985, p. 149). Sendo assim, temos o agravamento da exploração económica como um dos factores do aumento da rixa entre ‘brasileiros’ e ‘estrangeiros’. Para avivar este quadro, o autor afirma que os problemas da metrópole em adaptar-se às novas condições do capitalismo reflectiam-se na colónia (Ribeiro, *loc. Cit.*).

A partir da instauração da Corte no Brasil, quando as escolas e universidades deixaram de ser proibidas no território brasileiro, surgem os intelectuais leigos, primeiramente “reaccionários” e posteriormente “contestatários” (Ribeiro, 1985, p. 145). São estes intelectuais pertencentes à elite que, segundo Lúcia Neves e Humberto Machado, fomentam a passagem do termo ‘brasileiro’ de uma demarcação do lugar de nascimento para um estatuto político (2000, p. 100). Tal facto deve-se à grande rivalidade entre os portugueses e os nascidos no território brasileiro, no que diz respeito aos cargos oficiais (colocações) e privilégios, acentuada após a independência, quando emergia o sentimento nativista (Neves e Machado, *op. cit.*, pp. 98 – 99). Nesta medida, Lúcia Neves e Humberto Machado atribuem à elite um papel de protagonismo na construção da identidade nacional, na sua acepção moderna, sendo fruto mais do medo da elite de perder os privilégios e as colocações do que de um sentimento de unidade entre os nascidos no ‘Brasil’.

Se, por um lado, ‘ser brasileiro’ após a independência significava uma ruptura com o estatuto de ser ‘português’, o mesmo não se aplicava ainda à cultura, pois como escrevem Lúcia Neves e Humberto Machado “[n]a ausência, porém, de uma tradição cultural, distinta da herança lusa, que emprestasse consistência a essa percepção, a única forma de definir o brasileiro era pelo termo que o excluía” (Neves e Machado, *op. cit.*, p. 100). Desta forma, o projecto de construção identitária do Brasil imperial pela sua elite é débil e fragmentado (Ribeiro, 1985, p. 100). Segundo Darcy Ribeiro, o drama da elite

brasileira corresponde ao drama de qualquer país colonizado, no qual há uma “elite transplantada” que possui a sua “cultura centrada em outra parte” (1985, p. 146).

Apesar da elite ser um vector de propagação das ideias ‘nativistas’, não podemos deixar de reconhecer a importância das revoluções populares, que ocorriam em diversas partes do país. Estas constituem a base para uma outra versão do nascimento da ‘brasilidade’. Aristheu Achilles atribui uma enorme importância à Revolução Pernambucana de 1817, como marco da constituição de uma ideologia separatista. Segundo o autor, quando “a nação verdadeiramente aprendeu a combater e morrer pela liberdade” (1973, p. 96). Várias outras foram as insurreições populares que se seguiram, propondo diferentes estruturas políticas e territoriais no Brasil, durante todo o período imperial.

As duas hipóteses sobre a criação de uma ‘primeira’ identidade nacional não são excludentes. Poderiam tratar-se de dois projectos diferentes de “reordenação social”, um protagonizado pela elites e o outro por diversas fracções das camadas populares (Ribeiro, 1985, p. 155). De uma foram geral, parece consensual, tanto no projecto elitista quanto no ‘popular’ que o sentimento ‘nativista’ seria mais o fruto da contraposição ‘brasileiro *versus* não-brasileiro’ do que uma identificação uniforme entre os ‘nascidos na terra’. Darcy Ribeiro afirma que “[é] bem provável que o brasileiro comece a surgir e reconhecer-se a si próprio mais pela percepção de estranheza que provoca no lusitano, do que por sua identificação” (Ribeiro, *op. cit.*, p. 127). Nesta lógica da identidade dialéctica, constatada a partir da sua própria ‘alteridade’ e do seu desajuste nas categorias então vigentes, os mulatos e mamelucos que, segundo Ribeiro, “formaram logo a maioria da população [no território brasileiro]” foram os primeiros a serem considerados “gente brasileira” (1985, p. 128). Para o antropólogo, a aceitação desta identidade única por gentes tão diversas deveu-se à necessidade de “sair da ninguedade” (*sic*) e, conseqüentemente, de ganhar um *status* mais elevado do que o de índio e/ou de negro, categorias consideradas inferiores na escala social (Ribeiro, *op. cit.*, p. 131).

A Primeira República brasileira, ou seja, o período que compreende os anos 1889 e 1930, foi um período de discussões férteis sobre a identidade étnica nacional. As teorias não eram convergentes, embora o interesse na formulação de uma teoria sobre a identidade nacional fosse a mesma, “saber como transformar essa pluralidade de raças e

mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo” (Giralda Seyferth *apud* Munanga, 2008, pp. 48 – 49).

Na década de trinta, a teoria do ‘brasileiro mestiço’ adquire relevância, atribuindo, assim, uma identidade étnica à nação que unia a população e a diferenciava no quadro mundial. Gilberto Freyre é frequentemente apontado como o teorizador da identidade brasileira mestiça e da ideologia da democracia racial. No livro *Casa-grande e Senzala*, Freyre afirma que o colonizador português diferenciava-se dos demais pela sua propensão à mestiçagem com “raças exóticas” (1957, p. 18). O ideal de brasileiro mestiço consolidou-se no imaginário nacional (e internacional), tornando o Brasil o “paraíso” das relações raciais (Lima e Vala, 2003, p. 234). Segundo esta lógica, o brasileiro, mesmo que não aparente no fenótipo, é apontado como o produto da miscigenação das três ‘raças’/cores, definidas pelos seus respectivos espaços geográficos: europeus (brancos), ameríndios (vermelhos) e africanos (negros).

A obra de Freyre influenciou diversos sociólogos e antropólogos e também muitas obras da literatura. A procura pela peculiaridade do Brasil no mundo, que desemboca no movimento literário regionalista nordestino, foi notoriamente influenciada pelas ideias de Freyre. Segundo Roberto DaMatta “a literatura é fundamental na constituição de personagens que procuram conciliar as várias representações nacionais” (DaMatta, 1986, p. 120). Nesta medida, a corrente literária, da qual José Lins do Rêgo e José Américo de Almeida são os expoentes máximos, procura convencionar a identidade nordestina como síntese da identidade brasileira (D’Andrea, 1992, p. 46). No entanto, ao fazê-lo, a corrente literária regionalista reforça os “valores culturais tornados edificantes sob o aval da colonização” (D’Andrea, *loc. Cit.*). É importante notar que o Movimento Regionalista se consolida num momento de ‘crise’ do poder autoritário das oligarquias rurais do Nordeste açucareiro, as mais interessadas na manutenção das tradições consolidadas no período colonial, e opostas aos valores e ideias que emergiam com a crescente urbanização do país. Nesta medida, o Regionalismo opunha-se ao Movimento Modernista brasileiro, forjado em São Paulo na década de vinte, baseado nos movimentos da vanguarda europeia. Em comum, os dois movimentos (o Regionalista e o Modernista) procuravam o que diferenciava o Brasil dos outros Estado-nações, porém com enfoques

bastante diferentes. Segundo Sílvio de Castro, o Movimento Modernista representou uma revolução na estética e ideologia das artes produzidas no Brasil, incentivando a incorporação de elementos ‘modernos’ e ao mesmo tempo procurando autonomia e autenticidade face às vanguardas artísticas europeias que o inspiraram (1976, pp. 94 – 95). Para Mário de Andrade, o Movimento Modernista procurava inserir o Brasil na nova realidade mundial, conferindo-lhe uma identidade própria (1974, p. 231).

Embora o Movimento Modernista tenha representado um passo na reflexão sobre as minorias na constituição da identidade e do imaginário nacional, ele não foi capaz de equacionar o problema da ‘invisibilidade’ das minorias na literatura canónica brasileira (*vide* Capuano, 2008; Silva, 2009). Isto porque os indígenas, os negros e os mestiços, tão fundamentais na construção do imaginário nacional, são sub-representados ou ‘caricaturados’ em grande parte das obras canónicas.

O Brasil contemporâneo ainda não superou os resquícios do conservadorismo regionalista, nem no que toca à imagem do Nordeste, nem na ideologia da miscigenação. Alfredo Alberto Guimarães aponta que a ‘democracia racial’ é o mito fundador da identidade moderna brasileira, apropriado e recriado pelo governo de Getúlio Vargas (2006, p. 270). A mestiçagem ainda continua a ser a forma como grande parte da população se revê e se representa. Em 1994, uma polémica assolou a campanha do então candidato à presidência Fernando Henrique Cardoso, o qual teria afirmado que “tinha o pé na cozinha”, referindo-se aos seus antepassados afro-descendentes (Banco de Dados Folha *Online*, 01/06/1994). Esta citação, além de retratar a imagem cristalizada sobre o passado das pessoas de raça negra, mostra que a ideia da natureza mestiça está presente mesmo entre a ‘elite intelectual’ do país.

Se, por um lado, a mestiçagem é aceite como um facto histórico na origem do Brasil, parecendo conciliar as diferenças da população do país, por outro, ela ainda mantém os problemas de hierarquia ‘cultural’, apregoada nas teorias racistas. Kabelengue Munanga aponta o problema da mentalidade escravagista na construção de uma ‘identidade étnica nacional’, tendo em vista que o acto da abolição tinha sido consumado, mas a forma de pensar o ‘negro’ não, ou seja, ainda era visto como um objecto (2008, p. 48). Desta forma, a ideia de identidade nacional associada à mestiçagem parece

desequilibrada, pois como podem os brasileiros enaltecer a mestiçagem dos seus ancestrais, sendo que suas ascendências recebem estimacões desiguais?

## 2.2 As questões raciais no Brasil

Vimos que durante muito tempo, a visão dominante, tanto interna como externamente ao Brasil, era de que o país exemplificava o ideal de harmonia em termos de relações raciais (Lima e Vala, 2002, p. 233). O facto de a população brasileira ser composta por um grande número de mestiços era a prova da democracia racial. No entanto, uma análise mais pormenorizada da situação mostra resultados distintos. Como afirma o estudo de Clóvis Moura, feito no fim da década de oitenta, “o problema do negro no Brasil” passou a ser objecto de estudo de inúmeros grupos sociais, com os mais distintos interesses, provando que

a nossa ‘intelligentsia’ está sensibilizada diante do facto/problema e, de uma forma ou de outra, procura oferecer elementos capazes de ajudar a manipulação de uma práxis capaz de resolvê-lo. Por outro lado, o interesse de segmentos e grupos em relação ao assunto mostra como ele saiu do nível de discussão académica para compor uma das preocupações relevantes da sociedade brasileira (Moura, 1988, p.187).

A democracia racial foi uma ideologia, propagada pela obra de Gilberto Freyre que, como já dissemos anteriormente, negava a existência de racismo no Brasil e camuflava o peso desigual da valorização cultural das ‘ascendências raciais’ brasileiras (Lima e Vala, 2002, p. 235). O ‘luso-tropicalismo’ e a ‘democracia racial’ de Freyre foram amplamente aceites no Brasil e no exterior, destacando-se em Portugal. No âmbito nacional, servia para tornar invisível a situação em que foram deixados os descendentes dos escravos, após a abolição da escravidão. Em Portugal, serviu para justificar a manutenção das colónias portuguesas numa época de progressiva descolonização (Lima e Vala, *op. Cit.*, p. 237).

A origem do preconceito no Brasil remonta à sua época colonial. As relações económico-sociais que proporcionaram a constituição do Brasil como uma nação independente, foram pautadas no escravagismo, que por sua vez, para coexistir com a ideologia cristã, tinha de ser justificado através da desumanização dos negros. A

historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro aponta a legislação da metrópole, a qual distinguia “judeus, mouros, negros, mulatos, indígenas, cristãos-novos e ciganos”, como uma herança colonial determinante na organização de uma mentalidade duradoura de diferenciação social (2005, p. 207).

Se no Brasil-colônia o preconceito era a norma, a independência não alterou em muito as relações raciais, das quais dependia a economia da nação. O que aconteceu, de facto, após a tardia abolição da escravatura, em 1888, foi uma crescente indiferença do Governo central para com os recém-libertos. Segundo Albuquerque e Fraga Filho:

[c]om a abolição a sociedade não podia mais ser definida pela oposição entre senhores e escravos. Essa mudança social ameaçava a autoridade dos ex-senhores, em sua maioria brancos. Afinal, não era apenas o trabalho dos escravos que os proprietários perdiam, mas também a sua posição de mando parecia correr risco. (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 204)

Forjou-se a ideia de que o negro não havia sido cunhado para o trabalho e, assim, se justificava a convocação de imigrantes europeus para trabalhar em funções que antes eram desempenhadas pelos escravos (Moura, 1988, p. 95 – 101). Como afirma Clóvis Moura, o próprio processo histórico de divisão do trabalho, no qual, ainda na época da escravatura, os trabalhadores livres brancos pressionavam as autoridades para impedir a competição dos escravos, criando assim um espaço restrito, determinou a exclusão dos negros em certas áreas de trabalho (1988, p. 68 – 69). Este facto, aliado à ideia da hierarquia racial, predominante entre as elites brasileiras, consolidou o estereótipo do ‘negro preguiçoso’, incapaz de ascender socialmente devido à sua propensão natural para o ócio.

Devemos ressaltar que a ideia de hierarquia racial foi assimilada pelas elites brasileiras, sobretudo entre os anos 1870 e 1930, e com certa peculiaridade, ou seja, adaptando-se à realidade eminente da miscigenação no território (Albuquerque e Fraga Filho 2005, p. 205 – 206). Conforme Albuquerque e Fraga Filho:

foram basicamente quatro os argumentos da ‘ciência racial’ que tiveram grande aceitação na sociedade brasileira daquele tempo: o primeiro, que havia raças diferentes entre os homens; segundo, que a ‘raça branca’ era superior à ‘raça negra’, ou seja, os brancos eram biologicamente mais inclinados à civilização do que os negros; terceiro, que havia relação entre raça, características físicas, valores e comportamentos; e, ainda, que as raças estavam em constante evolução, portanto era possível que uma sociedade pudesse ir de um estágio menos desenvolvido para outro mais adiantado, sob certas condições

(Albuquerque e Fraga Filho, 2005, p. 205 – 206).

Marcus Lima e Jorge Vala ressaltam que “estas teorias ganharam corpo no Brasil, numa época em que a população brasileira era majoritariamente (*sic*) não branca” (2002, p. 243). Isto explica a criação de uma ideia de ‘salvação da raça’ pelo “branqueamento” (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 207). Assim sendo, temos dois paradigmas principais sobre a hierarquia racial no Brasil: a ideia de que quanto mais próximo da cor branca, mais capacidade teria e melhor seria o ser humano; e a ideia de que a miscigenação poderia ‘salvar’ a população brasileira dos ‘prejuízos’ trazidos com a raça negra. A miscigenação sempre foi uma questão polêmica no processo de racialização brasileiro. Por um lado, a mestiçagem era vista como uma mácula no ‘sangue’ dos descendentes e, por outro, era compreendida como o meio de “assegurar a civilização no Brasil” através do processo de “branqueamento” da população (Albuquerque e Fraga Filho, *loc. Cit.*).

A ideia do ‘clareamento’, e a conseqüente ‘melhoria da raça’, foi também aceite por mestiços e negros. O sociólogo negro Guerreiro Ramos, em 1946, numa entrevista ao Diário Trabalhista, afirmava que a situação social do negro no país se devia à “incompatibilidade da cultura negra, de origem africana, à cultura dominante no Brasil, que é europeia de base latina” (*apud* Guimarães e Macedo, 2008, p. 152). O sociólogo propunha o que Antônio Guimarães e Márcio Macedo chamam de “branqueamento sócio-cultural”, ou seja, a aceitação dos padrões comportamentais, crenças e hábitos aceites como “superiores” (*Ibid.*). Guerreiro expressava-se da seguinte forma:

Existe uma cultura negra no Brasil com o seu sincretismo religioso, seus hábitos alimentares, sua medicina ‘folk’, sua arte, sua moral etc. O mundo mental destes grupos é incompatível com o das classes dominantes. O negro brasileiro pode ‘branquear-se’ na medida em que se eleva economicamente e adquire os estilos comportamentais dos grupos dominantes (*apud* Guimarães e Macedo, 2008, p. 152).

Vemos, portanto, que o ‘branqueamento’ não era só percebido do ponto de vista da ‘miscigenação’ mas também pela ‘aculturação’. No entanto, apesar do branqueamento ser possível também no âmbito cultural, havia quem fizesse previsões de quando os ‘vestígios da raça negra’ seriam completamente extintos do país. Em 1911, Batista Lacerda proclamou no Congresso Internacional das Raças, em Londres, que em cerca de cem anos já não haveria negros no Brasil e a proporção de mulatos na população seria

irrelevante (*apud* Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 209). O mesmo parecia pensar o ex-presidente dos Estados Unidos, Theodore Rossevelt, que num texto publicado após uma expedição científica ao estado do Mato Grosso previa a extinção dos negros no Brasil em pouco tempo (*apud* Albuquerque e Fraga Filho, *loc. Cit.*).

Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho avançam com a ideia de que a ideologia do branqueamento transformou certas características do fenótipo em “marcas da origem racial”, nomeadamente “a cor da pele, o formato do nariz, a textura do cabelo, assim como formas de vestir, de comer e festejar” (2006, p. 209). O senso comum adoptou estas ‘marcas étnicas’ como forma de diferenciar na própria população mestiça quem ‘deveria’ receber um tratamento desigual. Em oposição à ideia de ‘marco étnico’, Marcus Lima e Jorge Vala apontam que o racismo no Brasil é baseado muito mais na premissa da “cor” do que na da origem (2002, p. 248). Acreditamos que, actualmente, o preconceito racial baseia-se sobretudo nas características físicas descritas por Albuquerque e Fraga Filho, todavia, é agravado pela ‘cor’.

A constatação de que no Brasil predomina um racismo de cor e não relacionado com a origem é importante para percebermos como as relações ‘raciais’ (de cor) interferem na auto-imagem dos brasileiros. Vários estudos mostram a vasta quantidade de categorias pelas quais os brasileiros definem a sua própria cor. Segundo Clóvis Moura:

a identidade e a consciência étnica são [...] penosamente escamoteadas pela grande maioria dos brasileiros ao se auto-analisarem, procurando sempre elementos de identificação com os símbolos étnicos da camada branca dominante (Moura, 1988, p. 62).

A vastidão das denominações leva, primeiramente Clóvis Moura e, posteriormente, Marcus Lima e Jorge Vala à conclusão de que a ideologia do branqueamento ainda pode ser sentida através da não assunção da cor negra como parte integrante da auto-identidade de muitos brasileiros (1988, p. 62; 2002, p. 249). Moura chega a esta ilação através da análise do recenseamento da população de 1980, já Lima e Vala analisam o de 1991. No entanto, acreditamos que as mudanças políticas e socioculturais, que vêm ocorrendo nas últimas décadas, justificam o argumento sustentado por José Luis Petrucelli, sobre a mudança da auto-percepção por parte de uma parcela da população brasileira. O estudo de Petrucelli apresenta alguns dados sobre as diferenças na percentagem da declaração de cor/raça existente nos censos de

1991 e 2000. A principal observação concerne à “queda do percentual de pardos e [ao] aumento dos percentuais de todas as demais categorias de cor em 2000” (Petruccelli, s./d., p. 1). Apesar do optimismo proporcionado pela ideia de ‘transformação da identidade étnica’, alguns estudiosos defendem que a auto-imagem dos brasileiros ainda está longe da realidade, visto que apenas 6,2% da população se declarou “preto” (Coelho *apud* Petruccelli, *loc. Cit.*).

Para além dos indícios da alteração da auto-percepção da cor/raça dos brasileiros, ainda que pequena, existe a constatação do aumento dos estudos relativos às questões raciais, sobretudo a partir da década de oitenta (Moura, 1988, p. 31; Carneiro, 2005, p. 9). Muitos destes estudos foram influenciados pelas perspectivas de Roger Bastide e Florestan Fernandes, os pioneiros na denúncia da ‘democracia racial’. Clóvis Moura afirma que “Bastide teve a sorte de criar uma verdadeira escola que iniciou a reanálise do problema do negro” (1988, p. 11). Como já referimos anteriormente, o autor alerta que a alteração do panorama passa-se também fora do circuito académico e sublinha alguns movimentos que, afastados das universidades e do poder político, marcam presença nas alterações constatadas. São eles: O Movimento Negro Unificado, o Centro da Cultura Negra do Maranhão, o seu homónimo no Pará, o Instituto de Pesquisa da Cultura Negra (IPCN), a Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (Secneb), entre outros (Moura, 1988, p. 189).

A união da minoria negra não é um fenómeno actual, pois a História, ainda no período colonial, está marcada por revoltas, fugas e agrupamentos de escravos em muitas partes do território. Os antigos quilombos simbolizam a atitude activa dos negros na procura pela liberdade. Eram formas de resistência colectiva e organizada, como ressalta Sales Augusto dos Santos, na luta pela liberdade e, portanto, contra a opressão do racismo (2007, p. 51). Anos mais tarde, já na década de vinte, a imprensa negra mostra que havia uma tentativa de representar a história da época através da perspectiva do negro, mesmo que no início tenha surgido de forma desarticulada e sem uma intenção política evidente (Moura, 1988, p. 215).

Para o surgimento de uma série de movimentos e organizações colectivas pelo país, foi necessária a emergência de um aparelho conceptual que permitisse a reivindicação negra propagar-se e solidificar-se entre parte da população que, como

ressalta Moura, não é só composta por académicos. Antônio Guimarães e Márcio Macedo destacam algumas ideias chave que consideram ser essenciais para “a formação da identidade afro-brasileira” (2008, p. 168). A primeira é atribuída a Mário de Andrade, quando escreve que o problema do racismo deve-se, em grande parte, às superstições vinculadas com a cor preta, difundidas em muitas civilizações (Guimarães e Macedo, *loc. Cit.*). A segunda liga-se à questão das “oportunidades económicas e culturais” desiguais entre brancos e negros, agravadas pelas medidas de incentivo à imigração europeia (Guimarães e Macedo, *op. cit.*, p. 169). Também estavam em pauta ‘a natureza mestiça do povo brasileiro’ e a revalorização da cultura africana através do elogio, muitas vezes exagerado, à mesma (Guimarães e Macedo, *loc. Cit.*). Como articuladores destas ideias e formuladores do “problema do negro”, Guimarães e Macedo destacam os activistas dos anos trinta e quarenta, nomeadamente Nina Rodrigues, Abdias do Nascimento, Francisco Lucrecio e Correia Leite (*Op. cit.*, p. 170 – 172).

O “problema do negro”, segundo os representantes da Frente Negra Brasileira, uma importante mobilização colectiva surgida nos anos quarenta, consistia nos seguintes preceitos principais: “a alienação económica e social dos negros”, ou seja, a sua exclusão de posições relacionadas com o comércio, Forças Armadas e cargos diplomáticos, devido ao “preconceito de cor”, e, conseqüentemente, o sentimento de inferioridade que os afligia (Guimarães e Macedo, 2008, p. 172). A importância do discurso activista da primeira metade do século XX traduz-se na construção de uma identidade nacional, pautada na mestiçagem e no papel, primeiramente alegórico, atribuído aos negros e índios na construção da nação (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 225).

Do percurso histórico que separa o momento de forte propagação das ideias acima veiculadas até o presente momento, devemos destacar o período compreendido entre 1964 e 1985. Nestes anos de governo militar, marcados pela privação do direito de contestação e de livre expressão, vemos a consolidação do “Brasil mestiço”, como forma de entrave às “reparações raciais” (Albuquerque e Fraga Filho, *op. cit.*, p. 276). Albuquerque e Fraga Filho escrevem que:

[d]urante o regime militar o item cor sequer existia nas estatísticas nacionais, inclusive no censo populacional. O regime tratava assim de impedir que as desigualdades raciais ganhassem visibilidade nas estatísticas oficiais. A ideia de um povo mestiço como

património nacional foi exaustivamente veiculada nos meios de comunicação pelos governos militares (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 276).

Vemos, portanto, que o discurso oficial utilizava o discurso da identidade brasileira mestiça a fim de desacreditar as reivindicações de igualdade racial. Todavia, foi ainda no período de Governo Militar que se deram alterações importantes, algumas ‘importadas’ com as próprias conjunturas da ‘pós-modernidade’.

Devemos ressaltar que, apesar do movimento anti-racista brasileiro ser coetâneo à própria realidade escravagista, não havia entre os intelectuais negros brasileiros, pelo menos até à década de sessenta, uma ideia de identidade partilhada por todos os povos da diáspora (Guimarães, 2005). Antônio Guimarães afirma que “a ideia de uma raça ou cultura negra tinha conotações pan-africanistas e afro-nacionalistas” que não foram imediatamente incorporadas no discurso da intelectualidade negra brasileira (*Op. cit.*, p. 6). Segundo o autor:

eles [os expoentes da intelectualidade negra brasileira] preferiram falar em cultura afro-brasileira, rechaçando o afrocentrismo e o pan-africanismo da *négritude*. Ao contrário, a *négritude* brasileira terá a característica peculiar de ser fusionada à democracia racial. (Guimarães, 2005, p. 8)

Antônio Guimarães argumenta que, sobretudo nas décadas de quarenta e cinquenta, a intelectualidade e militância negra não se opunham à ideologia de Freyre, pelo contrário, incorporavam-na nos seus discursos anti-racistas (2004, p. 49). Podemos apontar três hipóteses para o estabelecimento do quadro descrito pelo autor: a falta de uma teorização que desafiasse o mito de uma ‘colonização branda’; o sentimento nacionalista que permeava toda a população, sobretudo a mais subjugada durante o período colonial; e, por fim, a lacuna de circulação de informações internacionais sobre a forma como as outras populações da diáspora negra percebiam a sua posição nas respectivas sociedades. A respeito do último factor, Antônio Guimarães escreve que a “circulação internacional [entre os intelectuais negros brasileiros] era praticamente nula antes de 1968” (2005, p. 7). O autor sugere que o contacto com as ideias que circulavam externamente ao Brasil era feito a partir de grupos de amigos próximos e das visitas dos intelectuais ao país, principalmente franceses e norte-americanos (*Op. Cit.*, p. 8).

Por mais contraditório que pareça, o regime militar veio colmatar esta situação, através do exílio de intelectuais, nomeadamente de Abdias do Nascimento. Este

teatrólogo e activista, fundador do Teatro Negro Brasileiro, nutriu seu discurso com a ideia, que tomou emprestada do professor Luis Lobata, de que “negro, no Brasil, é povo” (Guimarães, 2005, p. 8). Porém, balizou-a com as noções que adquiriu através da leitura de Frantz Fanon e da *négritude* (Guimarães, *loc. Cit.*). Abdias do Nascimento acompanhou proximamente as mudanças político-sociais que ocorriam nos Estados Unidos, no fim da década de sessenta e na década de setenta, entrando em contacto com as ideias de “raça, o bi-racialismo, o multiculturalismo e o afrocentrismo” (Guimarães, 2005, p. 11). O próprio Abdias do Nascimento reconhece o amadurecimento do seu discurso, durante o tempo em que esteve exilado (*apud* Guimarães, *loc. Cit.*).

Para além do regresso de Abdias do Nascimento ao Brasil, em 1978, ter marcado o fortalecimento das ideias acima destacadas no ‘manifesto’ negro, os intelectuais que permaneceram no país foram influenciados por três movimentos político-sociais internacionais de grande escala. A influência dos Estados Unidos era grande no Brasil e podia ser sentida na própria composição e orientação do regime militar. Por isso, não foi despropositadamente que a luta pelos direitos civis e o movimento de afirmação estético-cultural, *Black Power*, penetraram o imaginário negro brasileiro. A organização de eventos, liderada por intelectuais engajados com a causa, ajudaram a difundir as ideias, géneros musicais, penteados, estilos e gestos ‘americanos’ entre os jovens habitantes dos subúrbios (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 282). Antônio Guimarães indica a descolonização africana como um importante impulsionador da constituição de uma “identidade não-colonizada negra [...] condição preliminar para a construção de uma identidade brasileira não-alienada” (2005, p. 9). Isto significa que as lutas travadas pelos negros, dentro e fora de África, foram bastante significativas para a abertura da mentalidade sobre a causa negra no Brasil, pois repercutiram sobre a forma de identificação dos negros no cenário nacional.

Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho lembram que o clima tenso, provocado pelo Governo Militar brasileiro, e a firmeza na negação da existência de racismo no Brasil tiveram como consequência a transformação de alguns movimentos negros em organizações culturais e/ou de lazer (2006, p. 281). Este facto resultou numa formação de pessoas, sobretudo jovens, interessados em valorizar a ‘diferença’ que a cor das suas peles representava, através de manifestações culturais. Também houve uma

crescente ostentação de um ‘estilo negro’, derivado do maior contacto com os acontecimentos sociais, relativos às questões raciais, de outros países.

A comunidade de intelectuais negros, crescente em consequência da proliferação de associações culturais, foi sem dúvida um importante meio para a divulgação das ideias e formas de resistência política e cultural. Contudo, devemos destacar o avanço tecnológico, a nível mundial, e o rápido desenvolvimento dos media no Brasil. O vector para este ‘progresso mediático’ foi o avanço económico proporcionado pelo Governo Militar nos anos setenta (Fausto, 2001, p. 268). Se por um lado este governo foi responsável pela repressão política e por camuflar certas realidades sociais, por outro, criou uma certa “euforia” na economia nacional (Fausto, *loc. Cit.*). A nova realidade económica, embora não tenha alterado substancialmente a estrutura social do país, possibilitou a entrada do Brasil, ou parte dele, na era ‘pós-moderna’ que se delineava. É certo que nem toda a população teve, há quarenta anos (e tem agora), acesso a todas as facilidades advindas com o avanço tecnológico. No entanto, como explicam Albuquerque e Fraga Filho:

[a] expansão dos meios de comunicação de massa, os discos de vinil e as fitas cassetes colocaram os afro-brasileiros em contacto com as invenções musicais negras de outras partes do mundo, do Caribe, da Europa e da África (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 283).

Surgem, assim, muitas formas de resistência cultural, ou seja, de produções e manifestações culturais, (re)criadas ou (re)significadas para combater o racismo e a opressão, e que, por sua vez, se distinguem das formas culturais canónicas ou tidas como ‘oficiais’. Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho nomeiam algumas formas de resistência culturais que as comunidades negras das cidades brasileiras com maior número de afro-descendentes adoptaram sob influência de outros países, como por exemplo o movimento *funk*, o estilo *dreadlock* ou ‘rasta’ e a apreciação da música *reggae* (2006, pp. 283 – 284).

Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho asseveram que a influência das produções culturais estrangeiras nos subúrbios brasileiros não era uma simples imitação de gestos e padrões, conclusão que pode ser inferida do grande número de iletrados nas favelas e subúrbios brasileiros e conseqüentemente a pouca compreensão do idioma

inglês (2006, p. 284). Para os autores, a apropriação da cultura negra da diáspora era, antes de mais, uma forma de “reinventar a sua própria identidade” (Albuquerque e Fraga Filho, *loc. Cit.*).

A música foi, sem dúvida, um vector de afirmação negra e uma forma de ‘recuperar a auto-estima’ da população que, como já dissemos anteriormente, encontrava (e ainda encontra) inúmeros obstáculos sociais e económicos. No Brasil, além da música, o teatro negro marcou presença, na última metade do século XX, sobretudo devido à forte personalidade de Abdias do Nascimento. A literatura<sup>4</sup> e o cinema produzidos por negros e voltados para as questões raciais tiveram um aparecimento mais tardio no âmbito cultural nacional. O cinema negro é considerado como advento do século XXI, com a criação de pequenos núcleos de produção, como por exemplo o “movimento paulista Dogma Feijoada” (Prudente, 2005, p. 68).

O século iniciado abriga uma luta negra já institucionalizada, na qual existem organizações governamentais em defesa da causa e valorização cultural negra, das quais destacamos o Instituto Palmares e o Conselho de Defesa dos Direitos do Negro (CDDN). A criminalização do racismo foi uma vitória conseguida no fim da década de oitenta, tendo sido reforçado, a nível nacional, o cumprimento da penalização e a verificação das queixas-crime. Há, desde novembro de 2001, um sistema de quotas<sup>5</sup> nas universidades públicas que visa beneficiar as minorias étnicas e a população economicamente desfavorecida. Várias pesquisas foram feitas a respeito desta medida que, como afirma Sales Augusto dos Santos, foi rejeitada por grande parte da população, mas mesmo assim foi levada adiante (2007, p. 255).

Evidentemente, as mudanças socioculturais são mais permeáveis no meio urbano, por isso, quando destacamos todas as mudanças, inclusive as do âmbito judicial, devemos lembrar que elas são concretizadas sobretudo nas grandes cidades. O Brasil ainda conta com muitas áreas rurais ou precariamente urbanizadas, nas quais acreditamos que a implementação da educação ainda deixa muito a desejar. A educação é vista como uma

---

<sup>4</sup> Embora exista uma corrente de pensadores que admita que os escritos dos escravos ou negros libertos fazem parte do conjunto da ‘literatura negra’ (*vide* José Marcelo da Silva, 2007; Silva, 2009), julgamos que a formação do movimento literário conscientemente articulado para abordar as questões raciais da perspectiva do negro é advento das últimas décadas do século XX.

<sup>5</sup> O sistema de quotas nas universidades públicas tem sido ameaçado pelas providências judiciais da população que se sente lesada por ele. Para mais informações sobre as quotas nas universidades públicas *vide* Martins, 2004, 2005 e Santos, 2007.

solução para a criação de uma sociedade mais justa no Brasil. Existem muitos estudos que a sugerem como forma de luta anti-racismo. No entanto, ela também foi (e é) apontada como perpetuadora da mentalidade racista, uma vez que os currículos escolares não contemplavam o estudo das contribuições africanas para a formação da sociedade brasileira. A solução para as reivindicações dos movimentos sociais negros foi a Lei 10.639/2003, que torna obrigatório o estudo da história e cultura dos afro-descendentes, desde as origens em África até as novas formas de manifestação cultural criadas no território brasileiro.

### **2.3 Apontamentos sobre o património afro-brasileiro**

À primeira vista, a identidade negra no Brasil parece definir-se como identidade de resistência, mas acreditamos que é sobretudo uma identidade de projecto, na medida em que existe um esforço político para garantir o cumprimento da igualdade de direitos prevista na lei e para alertar sobre as desigualdades raciais ainda existentes no país. Sabemos que a identidade negra, assim como todas as identidades colectivas, é ‘validada’ pelo património ‘comum’ ao grupo. No entanto, o património ‘negro’ foi subestimado e interpretado de forma depreciativa durante e após o episódio da escravatura. Cientes das desigualdades sociais reflectidas nas escolhas do património símbolo do país, as instituições responsáveis pela política patrimonial brasileira vêm tentando conciliar os interesses dos diversos grupos minoritários e dos órgãos internacionais, nomeadamente da UNESCO, com a manutenção da ‘unidade’ nacional.

No primeiro capítulo, escrevemos que uma das funções do património seria de servir de mediador entre a modernidade e a tradição, proporcionando a ‘continuidade histórica’ e servindo de legitimador da nação (Graham *et al*, 2000, pp. 11 – 12). No caso de um país marcado pela transladação de gentes, construção de uma ordem social desigual, por uma economia de exploração exaustiva: qual a história que se pretende contar com o património?

A legislação brasileira aponta o cariz multicultural da sociedade, estabelecendo como património cultural os bens materiais e imateriais dos diferentes grupos que

considera “formadores da sociedade brasileira” (Constituição Brasileira de 1988, Art. 216). Não são especificados quais os grupos incluídos na categoria de ‘formadores da sociedade brasileira’, embora no Artigo 215 da Constituição estejam explicitados dois grupos, os indígenas e os afro-brasileiros:

[o] Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (Constituição Brasileira de 1988, Art. 215 -§ 1º).

Sobre o património material, a constituição estabelece que se tratam das “obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais”, bem como “os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (Constituição Brasileira de 1988, Art. 216, respectivamente alíneas IV e V).

Para Maria Cavalcanti e Maria Fonseca, a noção de património imaterial figura-se como “um instrumento de reconhecimento da diversidade cultural que vive no território brasileiro e que traz consigo o relevante tema da inclusão cultural e dos efeitos sociais dessa inclusão” (2008, p. 12). Segundo as autoras, o conceito de património cultural imaterial definido pela legislação brasileira inclui

os saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam (Cavalcanti e Fonseca, 2008, p. 12).

A definição transcrita ressalta a importância da ideia de auto-determinação que o Governo procura implementar no que cinge as identidades dos grupos minoritários. Esta opção resulta na inexistência de uma definição do que é o património afro-brasileiro no discurso oficial. De uma forma geral, os órgãos responsáveis pela ‘voz’ da população negra no Governo parecem tomar como um dado concreto a equação ‘património afro-brasileiro é o que possui a contribuição negra na sua construção’, no entanto, não é reflectido o grande grau de abstracção desta definição, pois a contribuição dos africanos e afro-descendentes pode ser vista muito para além do que se categoriza actualmente como ‘património afro-brasileiro’. Outra dificuldade desta definição cinge-se à participação de outras etnias/‘raças’ na construção do ‘património negro’. A postura que inferimos a

partir dos textos do ‘Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional’ (IPHAN), órgão responsável pelo registo e preservação do património nacional, é a de conciliação: considerando que a sociedade brasileira compõe-se de diversas colectividades que diferem nas formas de expressar e sentir suas identidades, mas que produz patrimónios sincréticos (Site IPHAN). Em consonância com a visão do IPHAN, Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho apontam o exemplo da sobrevivência dos cultos de matriz africana, a qual deveu-se (para além da própria resistência dos africanos no Brasil e afro-descendentes), à “sua capacidade de atrair outros setores da sociedade, inclusive pessoas livres e brancas” (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 104).

As políticas patrimoniais, no Brasil, iniciaram-se no ano de 1937, ainda durante o Estado Novo brasileiro, sob o governo de Getúlio Vargas, com a criação do “Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional” (SPHAN) (Lanari Bo, 2003, p. 28). Maria Cavalcanti e Maria Fonseca, assim como José Lanari Bo, destacam o papel do modernismo e, sobretudo, dos esforços pessoais de Mário de Andrade e Lúcio Costa, na constituição do SPHAN (respectivamente 2008, p. 13; 2003, p. 28). O mesmo órgão seria depois, na década de setenta, renomeado ‘Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional’ (IPHAN). Com este órgão do governo, institucionaliza-se a prática do que no Brasil se chama ‘tombamento’, ou seja, o instrumento jurídico “através do qual o Poder público determina que certos bens culturais serão objeto de proteção especial” (Site IPHAN – Arquivo Noronha Santos).

Aloísio Magalhães idealizou, na década de setenta, durante o seu período na direcção do IPHAN, importantes alterações no que diz respeito ao reconhecimento do património popular, que vieram a ser concretizadas posteriormente. Segundo João Batista Lanari Bo, Aloísio Magalhães

em sua gestão, procurou conferir um estatuto de património histórico e artístico à produção cultural dos contextos populares e das etnias afro-brasileira e indígena. Episódio marcante dessa orientação foi o tombamento da Casa Branca, terreiro ligado à tradição Nagô, na Bahia (Lanari Bo, 2003, p. 29).

O terreiro da Casa Branca foi reconhecido legalmente como património nacional, no ano de 1986, portanto após a gestão de Aloísio Magalhães. Em pouco tempo de gestão, interrompida pelo seu súbito falecimento, Magalhães consolidou uma nova

postura sobre os critérios de selecção do património, uma vez que ficou instituído um convénio para contemplar o património popular, até então desconsiderado pelas directrizes oficiais (Cavalcanti e Fonseca, 2008, p. 16). O reconhecimento da Serra da Barriga (AL), local do histórico Quilombo dos Palmares, e o Terreiro da Casa Branca (BA) são os marcos da sedimentação de um pensamento mais inclusivo no que toca a percepção de património no Brasil (Cavalcanti e Fosenca, *op. cit.*, p. 15).

Actualmente, os registos do património imaterial brasileiro são feitos pelo IPHAN de acordo com as categorias definidas pelo Decreto nº 3.551, de quatro de Agosto do ano 2000. Ficaram definidas quatro categorias para o registo do património, sendo elas: os “modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades”, no Livro de Registro dos Saberes; os rituais e as festas com carácter religioso ou de entretenimento, no Livro de Registro das Celebrações; as “manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas”, no Livro de Registro das Formas de Expressão; e os espaços onde acontecem interacções quotidianas e que marcam uma ‘continuidade histórica’ com as tradições do passado, no Livro de Registro dos Lugares<sup>6</sup> (Jus Brasil, Decreto nº 3551). O órgão actua em toda a extensão do território nacional, dividido entre catorze representações regionais, dezanove subregionais e cinco escritórios técnicos, as tarefas de: identificação, documentação, divulgação dos patrimónios (Site IPHAN, Arquivo Noronha Santos).

Há diversos entendimentos sobre quais os legados materiais e imateriais que constituem o património afro-brasileiro: o dos movimentos sociais negros; dos intelectuais, escritores, sociólogos e antropólogos; e dos órgãos governamentais. Faremos uma breve descrição do património mais significativo, reconhecido legalmente e que representa a cultura de matriz africana no Brasil. Para além de apontar suas características gerais, registaremos alguns dos problemas da relação que estabelecem com a leitura patrimonial hegemónica. Não pretendemos fazer um extenso inventário das manifestações populares que congregam matrizes africanas, o que demandaria um trabalho mais extenso e volumoso do que nos propusemos.

---

<sup>6</sup> Entendendo-se o lugar como as relações imateriais que o definem.

## 2.3.1 Património material

### 2.3.1.1 Terreiros

Segundo Muniz Sodré, os terreiros são “territórios” repletos de símbolos (Sodré, 1988, p. 70). Em primeiro lugar, os terreiros são os locais das práticas das religiões de matrizes africanas. Podem ser terreiros de Candomblé, Batuque, Umbanda etc. Alguns aspectos dos rituais, nomeadamente a língua do culto e/ou as divindades cultuadas, podem variar, ainda que se trate da mesma religião, de acordo com a ‘nação’ dos praticantes. Estas ‘nações’ são a herança da consciência étnica dos escravos que, desarraigados das suas comunidades de origem, construíram, em território brasileiro, formas de ‘pertença’ em torno de línguas comuns ou semelhantes (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 96). Márcia Sant’Anna destaca, entre as principais ‘nações negras’ no Brasil, os jeje, os angola, os congos e os nagôs (s./d., p. 3). As identidades negras forjadas no Brasil definiam as “lealdades”, as “agregações” e muitos aspectos dos laços afectivos dos escravos (Albuquerque e Fraga Filho, *loc. cit.*).

Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho, referindo-se à escravidão no Brasil, escrevem que

o africano recém-chegado, aqui chamado de boçal, defrontava-se com um ambiente em que coexistiam diversos povos, alguns que se desconheciam, outros divididos por rivalidades religiosas e étnicas. Muitas vezes as rivalidades na África se reproduziam no Brasil, outras vezes elas diminuía sob o peso da escravidão (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, pp. 95 – 96).

Certamente, a diversidade de costumes, línguas e crenças podia dificultar, pelo menos num primeiro momento, a comunicação e a criação de laços entre os africanos cativos. Para além desta barreira Os escravos deparavam-se, muitas vezes, com a proibição dos cultos de raízes africanas, proibição que durou muito tempo passada a Abolição da escravidão<sup>7</sup> (Prandi *apud* Alves e Pelegrini, 2008, p. 5). Uma das justificações para a interdição era a associação das práticas religiosas ao ‘primitivismo cultural’/ fetichismo, ou à “superstição, curandeirismo e feitiçaria” (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 111). No entanto, a criação dos laços interétnicos, acentuados pela

---

<sup>7</sup> Ainda há um intenso preconceito contra as religiões afro-brasileiras na sociedade brasileira, facto que pode ser melhor compreendido com a apreciação da obra de Vagner Gonçalves da Silva (2007).

religião, era, ao mesmo tempo, uma estratégia de defesa contra o sistema escravagista e uma saída para transmitir a cultura africana aos descendentes (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, pp. 96 – 97). Por esta razão, podemos afirmar que para além dos símbolos religiosos, os terreiros consagram símbolos histórico-sociais, pois eram espaços de transposição das barreiras sociais, onde o escravo era o ‘dono’ do seu próprio corpo, ou seja, era um espaço de resistência à ordem social imposta.

Os terreiros hoje, para além de assinalar a paisagem cultural do país, são também marcos urbanísticos, pois foram vectores de agregação habitacional “de membros ou simpatizantes” constituindo os embriões de bairros populares que foram sendo anexados à cidade, conforme o seu crescimento (Sant’Anna, s./d., p. 9). Para Antônio Risério, o facto da urbanização dos bairros populares na cidade de Salvador ter sido definida por uma ordenação de matriz africana, denota que o modelo arquitectónico europeu não foi o único a ser utilizado no Brasil e, portanto, os terreiros são património não só da cidade de Salvador, mas de todo o país (*apud Sant’Anna, loc. Cit.*).

Até o momento, cinco terreiros foram reconhecidos legalmente como patrimónios nacionais (Sant’Anna, s./d., pp. 9 – 10). São eles: o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká) (BA); o Terreiro do Axé Opô Afonjá (BA); o Terreiro do Gantois (BA); o Terreiro do Bate Folha (ou Manso Banduquenqué) e o Terreiro da Casa das Minas (MA) (Sant’Anna, *loc. cit.*). Os reconhecimentos foram feitos com base na antiguidade dos templos e no prestígio que gozam junto de “outras instituições congêneres” (Site IPHAN, notícia de 08/12/2004).

Extrapolando o exemplo fornecido pelos terreiros jeje-nagô, podemos conhecer a forma de aproveitamento do espaço físico feita pelas “comunidades tradicionais de terreiro”<sup>8</sup> (Sant’Anna, s./d., p. 6). Segundo o exemplo, sabemos que as comunidades-terreiros estão divididas em duas áreas: uma de habitações temporárias e permanentes, e das edificações de uso religioso; outra reservada para o cultivo das árvores e ervas sagradas e/ou preservação da flora natural (Sant’Anna, *loc. Cit.*). Segundo Márcia Sant’Anna “[e]ssa peculiar organização dos terreiros de candomblé busca recriar, numa área reduzida, a geografia religiosa africana” (s./d., p. 7). Nas áreas mais intensamente urbanizadas, como por exemplo na cidade do Rio de Janeiro, a comunidade religiosa teve

---

<sup>8</sup> denominação oficial utilizada pelo Governo brasileiro

que se adaptar a um nova ordenação territorial. Segundo Muniz Sodré, “embora geograficamente dispersos, os membros mantêm-se ligados por vínculos mítico-religiosos” (1988, p. 74).

### 2.3.1.2 Quilombos

No Brasil, a formação de quilombos é transversal a todo o período escravagista e a todas as regiões, primeiramente da colónia e posteriormente do império (Amantino, 2003, p. 235). As fugas e a constituição de comunidades de ‘escravos fugidos’ eram um fenómeno comum a todo território americano (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 118; Anjos, 2007, p. 116). Apesar das várias estratégias utilizadas para extinguir os quilombos no território brasileiro, a Coroa portuguesa e o Governo Imperial nunca lograram alcançar este objectivo (Amantino, *loc. Cit.*).

Os pesquisadores Helena Lopes *et al.* explicam que “[q]uilombo é um conceito próprio dos africanos bantos, que vem sendo modificado através dos séculos” (1987, p. 27). Recuando ao século XVII, temos uma definição ‘oficial’ de quilombo, expressa pelo Conselho Ultramarino, em 2 de Dezembro de 1740:

toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles (Moura *apud* Santos, 2007, p. 55; Lopes *et al.*, 1987, p. 27).

Depreendemos da definição, que os quilombos variavam significativamente na dimensão, sendo bastante comum os quilombos de pequena dimensão. Actualmente é consensual entre os pesquisadores afirmar a diversidade de organizações, dimensões, disposições, localizações e estratégias económicas entre as comunidades quilombolas (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 118; Amantino, 2003, p. 237). Também é consenso a descrença no carácter étnico ‘puro’ destas aglomerações e no ‘isolamento’ das mesmas (Albuquerque e Fraga Filho, *op. cit.*, p. 120; Amantino, *op. cit.*, pp. 236 – 241; Anjos, 2007, p. 122). Nos quilombos, para além dos escravos fugidos, conviviam mestiços, indígenas e mesmo alguns “brancos europeus excluídos do sistema” (Anjos, *loc. Cit.*). Márcia Amantino aponta que a documentação existente sobre os quilombos demonstra que estes incitavam o temor nas populações rurais e urbanas, bem como atemorizavam a Coroa (*Op. cit.*, p. 235).

Márcia Amantino classifica os quilombos existentes no Sudoeste, nos séculos XVIII e XIX, como “quilombos auto-sustentáveis e quilombos dependentes” (2003, p. 237). Os quilombos dependentes não realizavam produções agropecuárias suficientes para a subsistência de seus membros e, sendo assim, dependiam do saque para a sua continuidade (Amantino, *loc. Cit.*). Eram, portanto, os mais responsáveis pelos saques que amedrontavam as populações vizinhas (Amantino, *loc. Cit.*). O medo generalizado desta forma de organização comunitária incentivou a propagação de estereótipos sobre as mesmas. Helena Lopes *et al.* descrevem a percepção que se cristalizou no senso comum sobre os quilombos como “‘valhacouto de negros’, lugar de bandidos ou de pessoas que sonhavam com uma possível volta do Estado ‘Tradicional’ Africano, também considerado República Negra” (1987, p. 27).

Para Kabelengue Munanga e Nilma Lino Gomes, bem como para Sales Augusto dos Santos, os quilombos eram, acima de tudo, um tipo de luta colectiva contra o racismo e contra o sistema escravagista (2006, p. 72; 2007, p. 55). Sales Augusto dos Santos reconhece os quilombos como a gênese dos movimentos sociais negros no Brasil (2007, p. 55). A argumentação do autor fundamenta-se na seguinte afirmação de Clóvis Moura:

os quilombos foram uma das provas concretas de confronto mais contundentes dos movimentos sócio-políticos organizados pelos negros no Brasil contra o sistema escravista/racista. Prova incontestável (*sic*) da luta de classes e de raças entre senhores e escravos que se travou durante todo o período escravista brasileiro (Moura *apud* Santos, 2007, p. 55)

O quilombo mais emblemático da ‘luta negra’ foi o Quilombo dos Palmares, também conhecido como “República de Palmares” (Funari, 2001, p. 5). Palmares floresceu dos últimos anos do século XVI até meados da última década do século XVII (site FCP, Patrimônio: Serra da Barriga). Segundo Sales Augusto Santos, o Quilombo dos Palmares é o “[m]ais famoso de todos os quilombos brasileiros, em função da sua extensão territorial, da sua magnitude populacional e, principalmente, do seu prolongado tempo de existência no século XVII” (2007, p. 57). Clóvis Moura aponta que a dimensão e a sobrevivência do quilombo denotam uma acurada capacidade organizacional, com divisão de trabalhos e espírito comunitário, bem como o desenvolvimento de um “corpo militar competente” (*apud* Santos, *op. cit.*, p. 57). Foram necessárias várias expedições do ‘poder central’ para destruir o quilombo. A primeira investida foi feita pelos holandeses

que lutavam pelo poder no litoral Nordeste do território brasileiro (Funari, 1996, p. 8). A rivalidade entre os portugueses e os holandeses, quanto ao controlo da região, contribuiu para o desenvolvimento do quilombo (Funari, *loc. Cit.*). Segundo Pedro Paulo Funari, após a vitória portuguesa no Nordeste do Brasil-colónia, as ofensivas do Governo visando destruir o quilombo, intensificaram-se até que lograram destruir completamente o quilombo (1996, p. 8). Zumbi, o último líder do quilombo, foi decapitado, tendo sua cabeça sido pendurada em praça pública, na cidade de Recife, como forma de desencorajar a rebeldia dos escravos (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 124). A data da sua morte foi adoptada, há mais de trinta anos, por diversas organizações do movimento negro brasileiro, para celebrar a resistência negra no Brasil e para a reflexão sobre a inserção dos negros na sociedade brasileira (Site IPHAN, 19/11/2004).

Palmares é, sem dúvida, um importante símbolo da resistência negra no território brasileiro. A Serra da Barriga, local onde se situava a capital do Quilombo dos Palmares, foi reconhecida pelo Decreto nº 95.855 como monumento histórico nacional em 21 de Março de 1988 (Site FCP, Patrimônio: Serra da Barriga). A manutenção e preservação do sítio está ao encargo da Fundação Cultural Palmares (FCP) (*Ibid.*). Segundo Pedro Paulo Funari foi graças à grande mobilização feita pelos activistas negros que a Serra da Barriga foi reconhecida legalmente como património material brasileiro (2001, pp. 24 – 25). As intervenções arqueológicas que se iniciaram na década de noventa têm auxiliado a ‘reescrever’ a história do sítio a partir da análise dos materiais arqueológicos, e assim, proporcionar uma outra visão sobre a mesma, uma vez que a documentação histórica remanescente foi escrita pelos que “combatiam o quilombo” (Funari, 1996, p. 8).

Actualmente, a definição legal de ‘comunidades remanescentes de quilombos’ é explicitada no Decreto nº 4.887 de 22 de Novembro de 2003:

os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Jus Brasil, Decreto nº 4887, art. 2º).

Através desta definição, fica evidente a importância do território para a preservação destas comunidades como ‘grupos diferenciados’. O artigo 231 da Constituição brasileira e o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) abordam as

questões essenciais para a regulamentação e demarcação dos territórios das comunidades e povos tradicionais (Constituição Brasileira, art. 231; ADCT art. 68). São considerados, para a demarcação do território: o modo de produção, as manifestações culturais, entre outros critérios (*Ibid.*). Rafael dos Anjos afirma que o processo de actualização do cadastro das comunidades quilombolas (2003 – 2005) detectou duas mil duzentas e oitenta e quatro comunidades “com ocorrências informadas” distribuídas por quase todos os estados brasileiros, com excepção de Roraima, Acre e Distrito Federal (2007, p. 125). O Site da FCP indica que foram emitidas certidões para mil trezentas e quarenta e duas comunidades. A diferença entre o número apontado por Rafael dos Anjos e o número de comunidades certificadas, indica que há ainda um extenso trabalho a ser feito no que diz respeito à legalização e, conseqüentemente, à garantia dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos.

As comunidades quilombolas enfrentam fortes pressões dos latifundiários, da indústria do turismo, entre outros, no que toca à demarcação das terras. Mesmo com uma legislação específica que defende os interesses das comunidades remanescentes de quilombos, as violações dos direitos dos quilombolas continuam a ser denunciadas em jornais, blogues e sites (*vide* Sarmiento, s./d.; Peres, s./d.).

### **2.3.2 Património imaterial**

A influência africana está, sem dúvida, presente em muitas manifestações populares que constituem o ‘património imaterial brasileiro’, embora algumas sejam mais difíceis de mensurar do que outras. Muitas expressões populares de matrizes afro-brasileiras ainda não foram reconhecidas oficialmente como património nacional ou ainda estão a passar pelos trâmites legais.

O património imaterial reconhecido pelo IPHAN abrange desde as festas com origem em celebrações religiosas aos ofícios ensinados a partir da tradição oral, dos quais citamos: o jongo, o tambor de crioula, o samba de roda, o ofício das baianas do acarajé, o ofício dos mestres de capoeira. Todos estes patrimónios imateriais guardam em comum a presença de elementos da tradição africana e/ou do modo de vida dos seus descendentes.

O jongo, por exemplo, é uma expressão cultural ligada à socialização dos afro-brasileiros do meio rural e periferia urbana da região Sudoeste do Brasil (Vianna, 2007 a, p. 13). Podemos encontrar as suas raízes nas tradições dos povos africanos de língua banto, nomeadamente, na importância e valor dados aos ancestrais, no apreço por “enigmas cantados” e nos passos de dança (Vianna, *op. cit.*, p. 14). Segundo o dossiê do IPHAN, o jongo sobreviveu às repressões e discriminações da sociedade devido às “relações que os jongueiros estabeleceram com os setores dominantes” (Vianna, *op. cit.*, p. 22). Isto significa que houve concessões que tiveram de ser feitas em nome da continuidade da manifestação cultural, o que não lhe diminui o carácter de ‘tradição afro-brasileira’.

No caso do samba, a sua imagem cristalizada no imaginário nacional coincide com a forma veiculada pelas indústrias culturais. Existe um fosso que separa as formas ditas ‘tradicionais’ de samba e o samba nacional/comercial. Nei Lopes cita na sua *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*, vinte e duas modalidades diferentes de samba (2004, pp. 596 – 597). O primeiro ‘tipo’ de samba a ser reconhecido pelo IPHAN como património imaterial brasileiro foi o samba de roda do Recôncavo Baiano (BA). O samba de roda está relacionado com as “festas do catolicismo popular” (Sandroni, 2006, p. 19). Por outras palavras, com o sincretismo gerado entre as crenças africanas e as católicas. Ele pode acontecer de forma programada, como encerramento dos rituais de Candomblé, ou espontaneamente “a depender do ânimo das pessoas” (Sandroni, *loc. Cit.*). Existem variações do samba de roda que os pesquisadores acreditam estar relacionadas com as especificidades de cada comunidade (Sandroni, 2006, p. 17).

As comunidades que praticam o samba de roda têm a percepção das alterações que as novas gerações lhe acrescentam, influenciadas pelas práticas culturais urbanas e modelos comportamentais dos grandes centros brasileiros (Sandroni, 2006, pp. 79 – 81). Segundo aponta o dossiê do IPHAN “a percepção atual de uma parte significativa dos sambadores do Recôncavo é a de que seu samba de roda é desvalorizado pela sociedade” (Sandroni, *op. cit.*, p. 76). Esta percepção não é despropositada, pois existe a imagem, divulgada pelos media, de que o samba de roda é um tipo “primitivo” de samba (Sandroni, *op. cit.*, pp. 75 – 76). O estigma social que carregam os produtores destas manifestações, por serem geralmente das classes mais baixas da sociedade, é outro

agravante à estereotipia do samba do Recôncavo (Sandroni, *op. cit.*, p. 79). As condições de vida dos sambadores é reconhecida no dossiê como um factor de risco do desaparecimento da manifestação cultural (Sandroni, *loc. Cit.*). Conforme o constatado pelo IPHAN, os sambadores do Recôncavo são:

[e]m sua maioria negros; falantes de português dialetal, estigmatizados socialmente; em situação econômica precária pois vivem de agricultura de subsistência, da pesca ou de aposentadorias irrisórias, eles não se apresentam para a maior parte da juventude da região, como modelos a imitar, mas antes como a personificação de um estado do qual se quer escapar (Sandroni, 2006, p. 79)

O reconhecimento do samba de Roda do Recôncavo Baiano como património da humanidade incentivou o Centro Cultural Cartola “a analisar os variados estilos de samba no Rio de Janeiro” (Nogueira, s./d., p. 9). A viragem do samba, de uma manifestação marginalizada a ‘símbolo nacional’, deve-se ao fomento da elite intelectual e aos próprios sambistas que permitiram a incorporação de elementos e pessoas de outras classes sociais na sua produção (Nogueira, *loc. Cit.*). O samba carioca nasce num ambiente extremamente diversificado culturalmente, onde várias etnias negras confluíam, juntamente com a população pobre branca e mestiça (Nogueira, *op. cit.*, p. 13). O Rio de Janeiro era um grande pólo de encontro, a partir do século XIX, no qual existiam redes de solidariedade social entre a população marginalizada (Nogueira, *loc. Cit.*). Estas redes funcionavam em forma de comunidades, denominadas ‘ranchos’, espaços onde vigorava o auxílio mútuo entre os moradores que reforçavam os seus laços a partir de ritos religiosos e festivos (Nogueira, *op. cit.*, p. 17).

O samba, elemento que diferenciava o Brasil do resto do mundo, permitiu ao Estado Novo brasileiro forjar um “nacionalismo exacerbado” (Nogueira, *op. cit.*, p. 19). Com o samba, reconhece-se o ‘jeitinho brasileiro’, a ‘alegria brasileira’ e a ‘malandrice tipicamente brasileira’, ou seja, os vários estereótipos antes utilizados para descrever os negros, servem como formas positivas de exaltar a pátria.

Assim como o samba, a capoeira deixou de ser uma expressão cultural marginalizada para se tornar símbolo do Brasil. No entanto, sabe-se que durante a “primeira metade do século XIX, a capoeira era quase exclusiva dos escravizados e da população negra urbana em geral” (Munanga e Gomes, 2006, p. 158). A partir da instauração da República no Brasil, em 1889, a capoeira passa a ser reprimida e os

praticantes, estigmatizados pela raça e pela condição social, são oficialmente considerados “vadios e turbulentos capoeiras” (Munanga e Gomes, *op. cit.*, p. 159). Mais uma vez, temos uma história de resistência, contada através da subversão das práticas e filosofia da capoeira que se manteve, embora marginal, relegada a espaços de menor visibilidade (Munanga e Gomes, *loc. cit.*). Durante o governo de Getúlio Vargas, nas décadas de trinta e quarenta, a capoeira deixa de ser perseguida, mas, segundo Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes, esta concessão “era, na verdade, uma permissão autoritária, pois ao liberar as ditas manifestações populares o Estado passa a determinar as regras e normas para a sua prática” (Munanga e Gomes, 2006, p. 160). Nos anos seguintes à sua liberação foram introduzidas inovações na capoeira, o que proporcionou ao Governo a possibilidade de promovê-la como um desporto e/ou espectáculo popular voltado para o turismo (Munanga e Gomes, *loc. Cit.*), servindo para ilustrar a criatividade do ‘povo brasileiro’. A capoeira, actualmente, é praticada em roda, nas ruas, nos ginásios, nas escolas. As modalidades mais conhecidas são a “capoeira angola e [a] capoeira regional” (Site IPHAN, Certidão Roda de Capoeira).

Os mestres de capoeira, detentores dos conhecimentos desta tradição cultural, transmitem oral e gestualmente os saberes, práticas e rituais para os seus aprendizes (Site IPHAN, Certidão Ofício dos Mestres de Capoeira). Há um percurso para a consagração do praticante com o título de ‘mestre’, no qual o aprendiz tem de aceitar a ‘visão do mundo’, hierarquia e código de ética pregados pela capoeira (*Ibid.*). O ritual do baptismo é o primeiro passo deste percurso (*Ibid.*). A importância do ofício de mestre de capoeira consiste, justamente, na manutenção da capoeira, visto esta depender dos mestres para sua transmissão.

Assim como o ofício de mestre de capoeira, o ofício das baianas de acarajé é transmitido oralmente, de geração em geração, na mesma família ou por laços comunitários. Segundo o dossiê do IPHAN “o ofício actualmente é organizado nos moldes de pequenas empresas domésticas e realiza-se como estratégia de sobrevivência ou de complementação da renda familiar” (Vianna, *op. cit.*, pp. 15- 16). Facto que denota, mais uma vez, que a população ligada à tradição africana ocupa os estratos mais baixos da sociedade brasileira, mesmo em espaços com grande concentração de população negra.

Dorival Cayme contribuiu para espalhar pelo Brasil a imagem da baiana de acarajé, exaltando através das suas músicas, os atributos da indumentária e da comida que levavam (levam) nos tabuleiros. Aliada à música de Dorival Cayme, a figura icónica e estilizada de Carmen Miranda auxiliou a cristalizar a imagem das baianas no imaginário nacional (Vianna, *op. cit.*, p. 35). É certo que Carmem Miranda representava mais uma alegoria, um estereótipo, do que um retrato da complexa matriz cultural das baianas de acarajé.

O acarajé é parte do património afro-brasileiro devido à ligação histórica e religiosa que possui com as comunidades africanas: era preparado e vendido nas ruas das cidades pelas escravas, como forma de complementar o lucro dos seus senhores, e é considerado o alimento dos Orixás, deuses do Candomblé (Vianna, 2007 b, pp. 19 – 21). Apesar do Candomblé ser um factor importante no que concerne à identidade implícita nesta tradição cultural, ele não é excludente visto que no final da década de noventa alguns homens seguidores das religiões evangélicas começaram a comercializar o alimento, com a designação de “acarajé de Jesus” (Vianna, *op. cit.*, p. 54). Este facto traduz o crescimento da produção e consumo do acarajé, assim como “o alargamento das possibilidades simbólicas”, o que pode significar o crescimento de conflitos entre sectores sociais (Vianna, *op. cit.*, p. 57). Para além destes problemas, observa-se o crescimento da venda de acarajé em estabelecimentos comerciais de grandes empresários, sem nenhum significado religioso, identitário ou cultural (Vianna, *loc. Cit.*).

À semelhança do jongo e do samba de roda, o tambor de crioula é uma manifestação cultural que envolve “dança circular, canto e percussão” (Site IPHAN, Certidão Tambor de Crioula). A relação com a religião pode ter estado na origem da festividade que actualmente é praticada como forma de “divertimento ou em devoção a São Benedito” (*Ibid.*). Apesar de possuir um ‘estatuto’ de manifestação cultural autónoma, o tambor de crioula possui uma relação intensa com outras manifestações populares, nomeadamente: o bumba-meu-boi, a festa do divino, as festividades dos Terreiros da Mina e de outras festividades de religiões “afro-maranhenses” (Ramassote, 2006, p. 86). Algumas das características que denotam as matrizes africanas do tambor de crioula são: a “polirritimia dos tambores, [o] ritmo sincopado, [os] principais movimentos coreográficos e [a] umbigada” (Site IPHAN, Certidão tambor de crioula).

O maior problema que sofre esta manifestação cultural, apontado pelo dossiê do IPHAN, é o perigo da homogeneização que representa a interferência dos órgãos oficiais. Há cerca de duas décadas que os investimentos financeiros para os grupos de tambor de crioula, por parte dos órgãos oficiais, são mais intensos, sendo inclusive responsáveis pela “compra” de apresentações dos grupos (Ramassote, 2006, pp. 116 – 117). As instituições governamentais delimitam o valor a ser pago pelas apresentações dos grupos contratados, definem alguns aspectos da manifestação e instituem uma certa burocracia para o recebimento dos incentivos financeiros, interferindo na ‘espontaneidade’ da expressão cultural e nas próprias características dos grupos (Ramassote, *op. cit.*, pp. 116 – 121).

Uma série de outras contribuições, que fazem parte do escopo da ‘cultura popular’, poderiam ser citadas, como por exemplo: a congada, o batuque, maculelê, o maracatu, o bumba-meu-boi etc. Como já dissemos anteriormente, outras manifestações da cultura de massa também compõem uma parte significativa do discurso de resistência negra. Destacam-se actualmente o *hip hop* e o *funk* carioca. Segundo Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes, estas formas de expressão artísticas propagadas pelas indústrias culturais revelam-se ideais para jovens que não podem ter “acesso a uma formação musical” mas que aspiram uma realização artística (2006, p. 163). Além da facilidade de produção e execução que estes estilos musicais proporcionam, eles traduzem a forma de vida ‘urbana e contemporânea’ das camadas jovens da população da periferia.

## Capítulo III – Outro lugar: o Movimento Negro Unificado e a identidade negra de ‘combate’

### 3.1 O estudo de caso

Neste capítulo, pretendemos reflectir criticamente sobre o discurso que consideramos fundamental para a emergência de novas formas de representação e de afirmação da identidade negra no Brasil: o discurso do Movimento Negro Unificado (MNU). Escolhemos o MNU dentre as várias entidades dedicadas às causas dos afro-brasileiros, devido à sua reconhecida importância no cenário nacional como uma entidade comprometida com a alteração da imagem e o estatuto social dos negros no país e na diáspora. Para além da notória vertente política que possui, o MNU também actua em outras áreas, como por exemplo, na defesa e na divulgação do ‘património negro’ (MNU, 1990).

Ao analisarmos o discurso propagado pelo Movimento Negro Unificado, aspiramos, em primeiro lugar, perceber a relação que estabelece com o discurso hegemónico de identidade. Tencionamos perceber o modo como desfaz alguns estereótipos e conceitos associados à ideia de ‘raça’ negra e, por outro lado, aceita e/ou atribui novos significados a outros. Cabe ressaltar que este processo de ‘reconstrução’ da identidade negra no país evidencia a tensão e as fragilidades inerentes à noção de identidade brasileira. Também procuramos compreender a forma como estão expressos, no discurso da organização, os patrimónios identificados como ‘negros’ e a forma como estes consolidam a ideia de identidade sustentada pelo grupo.

Para compreender e analisar o discurso da entidade, fizemos uma larga utilização da *Internet*, tanto no que tange o discurso do MNU quanto no que se refere à oposição enfrentada pelo mesmo. Seleccionámos alguns textos publicados em blogues que a entidade possui, nomeadamente, o blogue MNU<sup>9</sup>, o blogue MNU no Maranhão, o blogue MNU-DF (no Distrito Federal) e blogue MNURS (no Rio Grande do Sul). Os blogues são bastante recentes, criados respectivamente em 2006, 2005, 2009 e 2009. Acreditamos

---

<sup>9</sup> Abreviamos para ‘blogue MNU’, o blogue ‘Movimento Negro Unificado – MNU’.

que, pelo facto da *Internet* se tratar de um *medium* dirigido a um vasto público, o conteúdo publicado nos blogues é composto pelas teses e ideias acordadas colectivamente. Nossa hipótese baseia-se na constatação de que o MNU possui outras formas de comunicação interna<sup>10</sup>, através das quais são, provavelmente, debatidas as várias opiniões até chegarem a um acordo sobre a posição da colectividade.

Com a finalidade de complementar as informações fornecidas nos blogues e na bibliografia disponível, realizámos entrevistas com os membros da organização. Pretendíamos verificar quais as diferenças entre o discurso escrito e o discurso oral dos militantes. Desta forma, obtivemos os contactos do então coordenador estadual regional, Reginaldo Bispo<sup>11</sup>, e do coordenador nacional das relações internacionais, Milton Barbosa. Os agendamentos das entrevistas foram feitos via *e-mail*, respectivamente para as cidades do estado de São Paulo: Campinas e São Paulo. Para além das entrevistas programadas, tivemos a oportunidade de conhecer, em São Paulo, algumas militantes, sendo que duas delas, sem uma marcação prévia, aceitaram ser entrevistadas. Durante os contactos com Milton Barbosa, conhecemos Regina Lúcia dos Santos, sua esposa, e então coordenadora estadual de formação (área educacional), que se juntou a nós na entrevista de Milton Barbosa. Em Brasília, fizemos outra entrevista, com Nelson Inocêncio, ex-militante do MNU e professor da Universidade de Brasília, com a qual tencionávamos obter informações mais específicas sobre as questões teóricas, porém a entrevista revelou-se valiosa para a análise da organização, tendo em vista a actuação do entrevistado no MNU nos anos oitenta e noventa (Site FCP, Especiais: Personalidades Negras). As entrevistas foram feitas com base num guião previamente definido. No entanto, o carácter informal aliado às dificuldades relacionadas com as limitações impostas pelo local em que foram realizadas<sup>12</sup>, levaram-nos a uma improvisação do roteiro.

---

<sup>10</sup> Há no *yahoo groups* um grupo de debate só para pessoas filiadas no MNU. Milton Barbosa e Regina Lúcia dos Santos nos falam sobre a existência de boletins internos e de um projecto de um jornal da organização com carácter nacional (Anexo I, p. 31, p. 33).

<sup>11</sup> Actual coordenador nacional de organização.

<sup>12</sup> As entrevistas com Sonia Santos e Gislei Monteiro; Regina e Milton Barbosa foram realizadas na sede do S.O.S. Racismo em São Paulo, onde as actividades regulares decorriam. A entrevista com Reginaldo Bispo foi realizada em Campinas, na sede central do Sindicato dos Metalúrgicos de Campinas e Região, onde acontecia uma festa junina. A entrevista com Nelson Inocêncio decorreu no Instituto de Artes da Universidade de Brasília.

Procurámos abranger algum leque da hierarquia do movimento, no entanto, a pequena amostra que conseguimos resulta mais da boa vontade dos que aceitaram ser entrevistados do que de uma opção voluntária, tendo em vista o zelo da entidade em preservar sua ideologia e, como observa a pesquisadora Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva, a “postura cautelosa e até mesmo resistente em expor a instituição” (Silva, 1994, p. 23).

Baseando-nos neste material, procurámos seleccionar os aspectos que directa ou indirectamente nos levassem ao entendimento do discurso do MNU. Pretendemos, assim, perceber como a reivindicação de uma identidade negra pode ser um instrumento de empoderamento dos afro-brasileiros e, desta forma, contribuir para o avanço dos debates sobre as identidades plurais no país. Julgamos que, salvo as devidas particularidades históricas, o exemplo da reconstrução da identidade negra brasileira e, em particular, da identidade negra exposta pelo MNU, pode fornecer elementos para a percepção das identidades plurais em outros contextos e mesmo em outros países, contribuindo para o debate sobre as relações interculturais.

### **3.2 O Movimento Negro Unificado**

O Movimento Negro Unificado se apresenta como uma organização política cujos objectivos são a implementação de políticas de defesa dos direitos dos afro-descendentes e combate ao racismo e desigualdades raciais (Blogue MNU no Maranhão: perfil; blogue MNU DF: perfil). A entidade surge ainda durante o Regime Militar, no ano de 1978, porém, como explica Milton Barbosa, num momento “brecha” do regime (Anexo II.3, p. 34), ou por outras palavras, um momento de abertura política, em que o governo de Ernesto Geisel, enfrentavam a oposição de diversos sectores da elite brasileira (sobretudo da elite económica) (Codoato, 1995, pp. 209 – 216).

A oficialização do Movimento aconteceu no dia 18 de Junho de 1978 e o lançamento público foi feito no dia 7 de Julho do mesmo ano, com uma manifestação de cunho popular, nas escadarias do Teatro Nacional na cidade de São Paulo (Silva, 1988, p. 7; Anexo II.3, entrevista com Milton Barbosa, p. 34). As motivações apontadas como decisivas para a formação do movimento foram:

a discriminação racial sofrida por quatro garotos do time de voleibol do Clube de Regatas Tietê, e protestavam pela morte de Robson Silveira da Luz nas dependências do 44º Distrito de Guainazes (*sic*), resultado de torturas praticadas por policiais e pelas péssimas condições carcerárias no Brasil (blogue MNU: perfil).

Segundo Milton Barbosa, estes motivos desencadearam a “revolta da juventude negra daquele período” (Anexo II.3, p. 34). Evidentemente, muitos outros factores contribuíram para que este sentimento de revolta tomasse a forma de uma organização tão hierarquizada, estruturada e com uma grande abrangência de acção. Conforme o afirmado anteriormente, o retorno de intelectuais exilados durante os anos mais repressivos do Governo Militar brasileiro, em particular Abdias do Nascimento, membro fundador do MNU, juntamente com as maiores possibilidades de acesso à informação, proporcinaram a criação de uma base teórica que fundamentou as reivindicações dos afro-brasileiros (*vide* Capítulo II). As inúmeras organizações culturais que se propagavam por todo o país, sobretudo nos grandes centros, também contribuíram para motivar as pessoas para um tipo de organização reivindicativa. Nesta medida, concordamos com Jônatas C. da Silva, quando aponta que os ‘blocos afro’ baianos foram precursores do MNU, por aliarem as reivindicações político-sociais dos afro-brasileiros ao aspecto cultural do carnaval, abrindo o caminho para a organização de “um movimento negro político, reivindicativo e de oposição” (1988, p. 12).

O Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), como era denominado no princípio, era bastante abrangente na sua formação inicial, marcado pela presença da comunidade judaica, para além da comunidade negra (Pereira, 2005, p. 58). Petrônio Domingues revela que a palavra ‘negro’ foi adicionada posteriormente, durante o período de estruturação da organização, passando-se a chamar Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) (2007, p. 114). Segundo Clóvis Moura, o MNUCDR consistiu na reunião de diversos “movimentos, entidades e grupos de pessoas” que consolidaram sua união no ato público em São Paulo (2004, p. 50).

Jônatas C. da Silva aponta que o MNUCDR, na sua formação inicial, contava com a participação de militantes de São Paulo e do Rio de Janeiro (1988, p.7). Clóvis Moura enuncia o “assassinato, por um policial, no bairro da Lapa, de Nilton Lourenço, negro e operário”, como um acontecimento na cidade do Rio de Janeiro que indignou a

comunidade negra local (Moura, 2004, p. 50). Inferimos que o episódio de violência policial, acontecido no Rio de Janeiro, somou-se aos eventos de São Paulo, proporcionando a articulação das entidades negras dos dois estados.

Apesar de se ter originado de várias entidades, o MNUCDR propunha-se a ser uma única organização. Clóvis Moura afirma que a ‘unidade’ pretendida pelo MNUCDR “foi rompida pela radicalização no discurso dos mais politizados/atuantes, frente à insegurança ou discordância da maioria quanto ao ‘tom’, ao ritmo que eles pretendiam imprimir e aos aspectos ideológicos subjacentes ao seu discurso” (Moura, *op. cit.*, p. 59). Petrônio Domingues assevera que:

[o] nascimento do MNU significou um marco na história do protesto negro do país, porque, entre outros motivos, desenvolveu-se a proposta de unificar a luta de todos os grupos e organizações anti-racistas em escala nacional. O objetivo era fortalecer o poder político do movimento negro. Nesta nova fase, a estratégia que prevaleceu no movimento foi a de combinar a luta do negro com a de todos os oprimidos da sociedade. A tônica era contestar a ordem social vigente e, simultaneamente, desferir a denúncia pública do problema do racismo. Pela primeira vez na história, o movimento negro apregoava como uma de suas palavras de ordem a consigna: ‘negro no poder!’ (Domingues, 2007, pp. 114 – 115).

Para Petrônio Domingues, foram as militâncias das décadas de setenta e oitenta as que manifestaram mais expressamente a postura radical (2007, pp 117 – 119). Em consonância com as ideias de Domingues, Amauri Mendes Pereira afirma que:

nada se rompe com equilíbrio. Sem a radicalidade daquela militância [das décadas de setenta e oitenta] jamais se ‘sacudiria’ o conservadorismo que mantinha as rédeas da ideologia e da política racial; inclusive a que preconizava a mornidade (*sic*), o máximo de cautela, ao se tratar de tal questão (Pereira, 2005, pp. 97 ).

Vários autores apontam o Movimento Negro Unificado como o propagador de um discurso mais radical e inovador que abriu caminho e inspirou diversas entidades e ONGs no país (*vide* Pereira, 2005; Lopes, 2004; Moura, 2004; Munanga e Gomes, 2006; D’Adesky, 2005; Davis, 2000; Hanchard, 1994). Sem dúvida, o carácter radical do discurso da entidade, pode ser relacionado com a “formação política” de muitos dos seus fundadores e integrantes, embebidos das ideias da ‘Convergência Socialista’, uma organização de extrema-esquerda, fortemente fundada nos argumentos de Leon Trotsky, sobretudo no conceito de ‘revolução total’ (Peireira, *op. cit.*, pp. 56 – 57). Milton Barbosa revela que a formação do movimento, e o primeiro “ato público” reivindicativo que

realizaram, deveu-se a um cuidadoso processo de articulação com diversos sectores sociais, nomeadamente, com a imprensa, a Igreja católica e entidades internacionais (Anexo II.3, p. 35). O coordenador nacional das relações internacionais do movimento explica que todo o processo de enlace travado pelos militantes proveio de “experiências com organizações de esquerda”, onde os activistas aprenderam a organizar-se (*Ibid.*).

O movimento caracteriza-se por uma estrutura complexa, com níveis de ‘hierarquia’ da liderança semelhantes aos de uma organização política, dividido em coordenações municipais, estaduais e nacionais, estando os membros distribuídos segundo as suas competências, como por exemplo, nas finanças, na comunicação com a imprensa, na área de educação etc. (MNU, 2006). São realizadas assembleias, nas quais é decidida a agenda do movimento e acontece a exposição de teses dos militantes que definem o posicionamento da organização frente às acções do aparelho do Estado (*vide* entrevistas: Anexo II.1, Reginaldo Bispo, p. 7; Anexo II.4, Nelson Inocêncio, pp. 49 – 50). Três assembleias aconteceram no mesmo ano da criação do movimento, em estados diferentes: a primeira em São Paulo; a segunda no Rio de Janeiro; e a terceira na Bahia, nas quais foram tomadas importantes decisões que vieram a dar forma e estabelecer as normas do movimento. A primeira assembleia nacional do MNU (então MNUCDR) ocorreu no mesmo ano, no mês de Julho, e foi quando se encaminhou a feitura dos “documentos básicos do movimento” que são: “Carta de Princípios, Programa de Ação e Estatutos” (Moura, 2004, p. 51).

A Carta de Princípios do MNU, aprovada na segunda assembleia nacional do movimento, que ocorreu no mesmo ano da sua criação, em 1978, na cidade do Rio de Janeiro, estabelece algumas das principais convicções e formulações teóricas do movimento. Apesar de não aprofundar as questões que levanta, a Carta de Princípios apresenta: em primeiro lugar os problemas que a entidade considera cruciais na sociedade brasileira; em seguida, as ‘lutas’ que o movimento pretende travar; um tópico no qual procuram afirmar a autonomia política da comunidade negra e, ao mesmo tempo, garantir a sua integração na sociedade brasileira; e, por fim, o documento apresenta a sua disponibilidade para estabelecer enlances com outros grupos reivindicativos (MNUCDR, 1978). Na Carta de Princípios, a organização mostra a intenção de ser um projecto de mudança direccionado *para* a comunidade afro-descendente e feito *pela* comunidade

afro-descendente. Esta necessidade é também expressa por Nelson Inocêncio, como vector de uma transformação real nas representações dos negros no Brasil (*vide* Anexo II.4, pp. 53 – 54).

Os Núcleos de Base e os Grupos de Trabalho são as estruturas celulares da entidade. Estes são formados com um número mínimo de integrantes (três) e servem como centros de formação e educação para a ideologia do MNU, discussão de problemas quotidianos, etc. (MNU, 2006). O que Clóvis Moura denomina “Centros de Luta”, que nos parecem ser os Núcleos de Base e os Grupos de Trabalho, gozam de certa liberdade, mas devem manter contacto com as coordenadorias respectivas do seu município ou estado (Moura, 2004, p. 52). Cada Centro de Luta é responsável pela sua própria manutenção, embora contem com a ajuda e a cooperação dos diversos centros (Moura, *loc. Cit.*). Para além das estruturas já citadas, o Estatuto do Movimento Negro Unificado, descreve as funções das Coordenações Municipais, Coordenações Estaduais e da Coordenação Nacional (MNU, 2006). A estrutura do movimento, composta por várias células espalhadas pelo Brasil, denota a extrema articulação e hierarquização do mesmo. Reginaldo Bispo confirma esta inferência ao revelar que as coordenações do movimento “são como pastas de ministério. Todas elas têm funções definidas” (Anexo II.1, p. 7).

Para além da descrição das responsabilidades e da gerência de todas as estruturas do MNU, o Estatuto da organização define os seus objectivos; a forma de participação e filiação ao movimento; estabelece as formas, os prazos, e os objectivos das assembleias e das reuniões; e define ainda, as linhas gerais para a administração dos bens da entidade (MNU, 2006). A entidade apresenta-se como uma “organização de luta de libertação do povo negro”, com o objectivo de construir uma sociedade sem racismo e sem nenhuma forma de exploração humana (MNU, 2006, art. 1º e 5º). Nesta medida, declara que a participação é aberta à sociedade em geral, porém depende da aceitação das normas definidas nos documentos básicos (MNU, 2006, art. 7º). A participação dos interessados pode acontecer de três modos diferentes: pela filiação, como simpatizante, ou como colaborador, sendo que cada modo corresponde a compromissos diferentes com a organização (MNU, 2006, art. 8º – 15). No blogue do MNU no estado do Rio Grande do Sul, há uma breve explicação de como se processa a filiação à entidade:

[a]s negras e negros que se interessam pelo MNU e se dispõem (*sic*) a participar dessa Organização, devem procurar uma de nossas seções para discutir os nossos documentos básicos, estatuto, programa de ação e carta de princípios. Participar de reuniões, atividades e lutas por seis meses. Em seguida poderão assinar a ficha de filiação. (blogue MNURS, 21/09/2009).

Pelo *post* do blogue, fica explícito que os militantes passam por um ‘estágio probatório’, no qual possivelmente são verificados, entre outras coisas, o grau de comprometimento com a entidade e a capacidade de integração. Se no Estatuto do MNU a participação aos ‘não-negros’ não é vetada, o convite do blogue MNURS pode deixar dúvidas quanto a este respeito. Reginaldo Bispo ressalta que o foco do movimento é para a implementação da melhoria da vida da população negra e, sendo assim, o ‘não-negro’ tem de comprovar as suas reais motivações para a sua integração na entidade (*vide* Anexo II.1, p. 6). Nesta medida, podemos supor que o ‘não-negro’ que deseje participar no movimento passe por um processo ainda maior de provação. A lógica deste facto é simples: se os ‘negros’ são os que mais sofrem as consequências do racismo, são eles os mais interessados em combatê-lo (*Ibid.*).

Uma vez que a categoria ‘racial’ não possibilita uma separação objectiva dos ‘negros’ e ‘não-negros’, o MNU difere-os a partir dos ‘marcadores raciais’, ou seja, do fenótipo. Afirmamos que os ‘marcadores raciais’ são as características do fenótipo comumente associadas às ‘raças’, porque nos próprios documentos da organização aparece este postulado. Conforme se estabelece na Carta de Princípios, o MNU considera negro “todo aquele que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos sinais característicos dessa raça” (MNUCDR, 1978). O discurso oral expressado por todos os militantes da entidade e pelo ex-militante corroboram esta noção (Anexo II.1, p. 4; Anexo II.2 , pp. 16 – 17; Anexo II.3, p. 42; Anexo II.4, pp. 55 - 56). O blogue MNU no Maranhão explica a definição de ‘raça’ mais detalhadamente. Segundo Adomair O. Ogunbiyi, o MNU

entende raça: ‘como construção social, por um lado, por interesse político-ideológico de dominação de uma raça – branca – que se quer superior. E por outro lado, apropriada por grupos raciais tidos como inferiores, que tomam o conceito como base para a organização da identidade, o que deriva dele – o racismo – como alvo principal de sua luta’(Ogunbiyi, blogue MNU no Maranhão, 15/11/2005).

O racismo é o legitimador do discurso racial defendido pelo movimento, sendo considerado uma questão que “possui autonomia em relação a qualquer outra [e] [p]revalece sobre a classe, o sexo ou à geração” (Ogunbiyi, *ibid.*).

Para compreendermos as formulações teóricas e as acções da entidade, julgamos ser essencial a apreciação do seu Programa de Acção, uma vez que se trata do documento que explica com maior detalhe as formulações teóricas apontadas na Carta de Princípios e as definições das finalidades da entidade expressas no Estatuto. O Programa de Acção é apresentado como “o guia de atuação política do MNU”, pois o documento explica as “lutas prioritárias” da organização (MNU, 1990). O primeiro tópico do programa consiste na afirmação de que as propostas políticas para a comunidade negra devem ser conduzidas pela própria comunidade e na anunciação do MNU como o seu porta-voz. Julgamos que esta anunciação representa mais a descrença na sociedade brasileira do que um acto de presunção. Isto porque, o MNU manifesta um grande receio quanto à imobilização da luta anti-racista através da celebração de alianças enganosas com os sectores sociais não interessados em alterar o cenário das relações raciais. Em segundo lugar, aparece no programa a denuncia das injustiças cometidas pela polícia civil e militar contra os negros e propõe o combate delas através de projectos educativos e assistência judicial. O terceiro ponto é constituído pela impugnação das desigualdades na divisão do trabalho. Em quarto, é estabelecido a criação de escolas alternativas, onde seja desenvolvido um ensino da cultura de matriz africana e das ideias defendidas pelo movimento. O quinto item do programa designa ao MNU a função de zelar pelo património “do povo negro”, promovendo a pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras e acções educativas junto dos produtores de cultura popular de matriz africana. Veremos, mais adiante, como este ponto do Programa de Acção se manifesta nos blogues do MNU. O sexto tópico pontua a subscrição e o estímulo ao movimento feminista negro. O penúltimo ponto diz respeito ao combate do monopólio da informação possuído pelos grandes jornais, emissoras de televisão e de rádio. Por fim, O MNU, através do seu programa de acção, assume o compromisso de auxiliar a luta de todos os oprimidos (MNU, 1990).

Julgamos que os principais objectivos listados nos blogues do MNU e que, portanto, consideramos ser as proposições actuais da entidade, correspondem aos listados

no Programa de Ação de 1990. O blogue MNURS destaca os objectivos da entidade: a ampliação sobre o debate das relações raciais no Brasil; o trabalho junto da comunidade negra, no que se refere ao esclarecimento das teses do movimento; a orientação e cooptação de militantes; o fortalecimento da auto-estima do negro; e, por fim, anunciam o desejo de consolidar o MNU como porta-voz da comunidade afro-descendente (blogue MNURS, 21/07/2009).

As estratégias que o MNU utiliza para alcançar os seus objectivos são variadas, sobretudo no que se refere ao papel assumido de proporcionar mais e maiores discussões sobre a questão ‘racial’ no país. Reginaldo Bispo informa-nos sobre os debates de vídeo, as manifestações e os protestos públicos, sobre a utilização do espaço que lhes é concedido nos media, e sobre a distribuição de panfletos como meio de divulgação das acções (Anexo II.1, p. 8). Milton Barbosa refere o aspecto estrutural envolvido nas conexões e articulações feitas com outros movimentos, que garante a ampliação do espaço de acção do Movimento (Anexo II.3, p. 32). Regina Lúcia dos Santos menciona a assistência prestada aos imigrantes africanos, a qual muitas vezes se trata de assistência jurídica<sup>13</sup> e é conseguida com a união de forças de diversas entidades (Anexo II.2, p. 31).

As preocupações da entidade em “[a]mpliar cada vez mais, sua inserção no conjunto da população de ascendência africana” e reforçar o debate das questões raciais na sociedade são encaradas como acções educativas. Fazem parte do que no Programa de Ação do MNU se denomina “educação autônoma” (MNU, 1990). A então coordenadora estadual de formação faz o relato de inúmeras acções educativas nas quais o MNU tomou parte, nomeadamente nas palestras<sup>14</sup> e conferências em escolas, universidades, associações, etc. (Anexo II.3, pp. 32 - 33). Para além das acções nas quais o movimento está presente, consideramos que os blogues e outras publicações que chegam aos não militantes, bibliotecas públicas, universidades etc., são parte das medidas da educação alternativa que o movimento pretende implementar. Os textos que são produzidos pelos

---

<sup>13</sup> Encontra-se *online* um documento que exemplifica as acções de assistência prestadas pelo MNU aos imigrantes provenientes de África. O documento em questão trata-se de um pedido de habeas corpus a um emigrante da Serra Leoa que entrou no Brasil clandestinamente e, após ter-lhe sido negado o pedido de asilo no país, fugiu para a Espanha com documentos falsificados, tendo sido impedido de entrar em Madrid, foi deportado novamente para o Brasil, onde foi preso. Disponível em <<http://www.adami.adv.br/clandestino/03.pdf>>. {Consult. em 21 de Janeiro de 2010}.

<sup>14</sup> Exemplo no blogue Infância Urgente – ‘Dia 03/09 - Aula Pública contra o Genocídio da juventude negra’, *post* de 01 de Setembro de 2009. Disponível em <<http://infanciaurgente.blogspot.com>>. {Consult. em 12 de Janeiro de 2010}.

militantes são muitas vezes disponibilizados na *Internet*, o que denota a vontade do MNU propagar as suas ideias e produções teóricas.

Em nenhuma das entrevistas que fizemos conseguimos saber exactamente quantos membros são filiados no movimento. Esta informação também não é disponibilizada nos blogues, ou nas publicações. Tão-pouco o podemos inferir a partir dos seguidores dos blogues e do número de pessoas listadas no grupo de comunicação interna do *yahoo*, por considerarmos a hipótese de que muitos membros não possuem acesso regular à *Internet*. No entanto, presumimos que o número de filiados será uma proporção pouco significativa da população brasileira. Diferentemente do que afirmava o Programa de Ação de 1982 (*vide* Cardoso, 2001, p. 50), o Programa de Ação de 1990 não define o MNU como um movimento de massas. Nelson Inocêncio não caracteriza o movimento negro contemporâneo, em geral, como um “movimento de massas”, e recorda-se que durante o tempo em que militou no MNU havia a discussão “nós somos movimento de quadros ou de massa?” (Anexo II.4, pp. 51 - 52). Supomos que isto aconteça pela própria incerteza dos militantes do movimento sobre qual a melhor forma de representar politicamente a população negra: se pelo envolvimento do maior número possível de afro-descendentes ou se pela selecção qualitativa destes membros. Milton Barbosa admite que “o principal papel do Movimento Negro Unificado é de criar e desenvolver dirigentes para a luta do povo negro [...] Isso é um património importante” (Anexo II.3, p. 39).

Sonia Santos informa-nos que a entidade possui terras e bens, informação que pode ser obtida pela leitura do Estatuto (MNU, 2006). A entrevistada relata que há um projecto de construção de uma sede nacional, que não existe no momento. Pelas informações colectadas com a coordenadora MNU em Diadema (município do estado de São Paulo), ficamos a conhecer algumas das soluções locais encontradas pelas Coordenações Estaduais que não possuem sede fixa para realizarem as suas reuniões. A estratégia mais comum consiste na manutenção do apoio dos sindicatos que cedem o espaço para as reuniões (Anexo II.2, p. 26).

Segundo o Estatuto da organização, sabemos que a manutenção do MNU provém de “dotação que a qualquer título lhe seja destinada pela União, estado ou município, desde que não interfira na autonomia da entidade”, doações e contribuições dos membros e apoiantes, etc. (MNU, 2006, art. 17). O destaque dado à autonomia também está

expressa no discurso oral dos militantes, os quais sublinham sobretudo o carácter apartidário da organização (*vide* Anexo II.1, p. 7; Anexo II.2, p. 25). Esta questão é levantada por Amauri Mendes Pereira quando sugere que muitas ONGs, por dependerem financeiramente de algumas instituições públicas ou privadas, são levadas a modificar seu discurso ou modo de actuação devido à coacção económica (Pereira, 2005, p. 71).

Dentro do leque das instituições negras não-governamentais existem diferenças visíveis na postura e forma de luta. Amauri Mendes Pereira identifica a existência de duas correntes dentro do movimento negro: uma que pretende uma maior coligação com os partidos políticos e, desta forma, realizar a mudança dentro do sistema político vigente; e outra que aspira o total desprendimento partidário por parte das organizações do movimento negro e, desta forma, o crescimento do próprio movimento como força política (2005, pp. 64 – 65). Vários esforços têm sido feitos para concretizar o crescimento do movimento negro a nível nacional, sendo que o mais notório é o realizado pela Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN), responsável pela organização de encontros das diversas entidades negras, que acontece desde 1991 (Pereira, *op. cit.*, p. 66). Os encontros realizados para articular as várias entidades negras foram cruciais para o que Amauri Mendes Pereira chama de o “salto do Movimento Negro Brasileiro” e para a ‘luta’ contra o amadorismo que predominava no princípio das articulações dessas organizações (*Op. cit.*, pp. 64 – 74). No entanto, apesar dos esforços, ainda existem diversos atritos dentro do movimento negro brasileiro.

A posição do MNU em relação às outras entidades e ONGs negras manifesta-se paradoxal, pois, ao mesmo tempo que a entidade procura o apoio para a realização de certas acções, o Programa de Acção de 1990 denota uma posição de preeminência que o Movimento julga ter em relação aos outros, quando estabelece que “o MNU tem uma tarefa a cumprir no desmascaramento dos falsos porta-vozes do povo negro” (MNU, 1990). Apesar de todos os atritos dentro do Movimento Negro, não podemos negar a importância e o alcance das ideias do MNU. Nelson Inocêncio informa-nos sobre o alcance destas ideias entre a minoria marginalizada, através do relato do interesse de ex-presidiários em se filiarem na entidade, mesmo sem ter sido feita uma acção de ‘consciencialização’ direccionada para os mesmos (Anexo II.4, p. 52).

### 3.3 As palavras negras: o discurso do Movimento Negro Unificado na articulação da escrita com a fala

Para analisar o discurso da entidade, seleccionamos algumas matérias dos blogues do Movimento Negro Unificado, atribuindo um maior peso ao blogue MNU, o qual possui um carácter mais nacional, e o blogue MNU no Maranhão, que possui algumas informações sobre a cultura e o património negro. O blogue MNURS no e o blogue MNU-DF foram utilizados em menores proporções uma vez que os seus artigos são menos relevantes para os interesses desta dissertação, sendo mais direccionados para questões estritamente políticas e organizacionais.

O blogue de mais fácil manejo é o blogue do MNU. Apesar de algumas incorrecções da ‘norma padrão’ do português do Brasil, o blogue está bem estruturado e é de fácil ‘utilização’. Sobre o formato dos *posts*, constata-se que os textos são demasiadamente longos para um media que se caracteriza pela rapidez e interactividade das informações (*vide* Manovich, 2001). Para além disso, não são ‘publicados’ artigos diariamente. Se por um lado isto denota uma preocupação publicar *posts* as ideias discutidas pelo grupo, por outro, acaba por não tornar o blogue um instrumento efectivo de comunicação do movimento com a sociedade.

O blogue MNU no Maranhão possui muitos *posts* interessantes e coerentes, mas outros redigidos num tom de desabafo, um pouco como na tradição do jornal negro do início do século XX. Apesar disto, vemos uma tentativa de tornar o blogue um instrumento didáctico, facto que pensamos ser consequência da orientação e formação dos membros da entidade na região, os quais possuem um papel importante na representação da organização a nível nacional, nomeadamente do casal Ilma Fátima de Jesus, actual coordenadora nacional de educação do movimento, e Adomair O. Ogunbiyi. O carácter didáctico do blogue verifica-se na divisão das suas publicações que pode ser feita através das seguintes categorias: i) agenda negra; ii) você sabia?; iii) artigos ou matérias com uma orientação formal académica; iv) mitos de origem africana; v) textos literários relacionados com os temas da militância. A forma de aceder aos *posts* arquivados é pouco prática, tendo em vista que somente são arquivados por data e não são agrupados segundo a sua característica ou conteúdo.

Fazendo uma breve comparação do quadro de actividades da rede de comunicação interna do MNU com as publicações no blogue (Anexo I, pp. 2 – 3), observa-se que circula muito mais informação no interior do movimento do que externamente. Como já antes referimos, isto deve-se à preocupação do MNU com a manutenção de um discurso uníssono, onde a opinião do grupo se sobrepõe à individual, como fica expresso nas palavras de Ilma Fátima de Jesus no blogue da entidade:

[t]odas/as as/os filiadas/os devem assumir os documentos básicos da nossa organização, ou seja: Estatuto, Programa de Ação, Carta de Princípios e Regimento Interno, comprometendo-se a cumprir orientação advinda de decisão coletiva (blogue MNU, 22/07/2009).

Se por um lado o compromisso de acatar as decisões colectivas promove o tolhimento das expressões individuais, por outro garante o bom funcionamento do movimento. Esta preocupação com a unidade do discurso aparece noutros *posts*, nomeadamente no artigo assinado por Reginaldo Bispo em 06 de Julho de 2009 sobre as deliberações do XVI Congresso nacional do MNU em relação à avaliação interna do movimento, às reparações históricas etc.:

[m]uitas foram as análises (*sic*), propostas e resoluções nestes temas, em geral baseadas na única Tese **“Por um MNU autónomo, independente, compromissado e profundamente inserido na população negra”** [ênfase do autor], assinada por militante-delegados de Campinas-SP, e aprovada em seus principais temas pela ampla maioria dos delegados (Bispo, blogue do MNU, 06/07/2009).

Em diversas entrevistas, também ficou explícita a necessidade de agirem conforme o interesse colectivo (*vide* Anexo II.1, p. 9; Anexo II.2, p. 25).

Argumentámos, no primeiro capítulo, que a identidade colectiva é uma forma de protecção individual, marcada tanto pela auto-identificação voluntária de indivíduos em categorias de grupos, quanto pela imposição externa, fruto da estigmatização que se pode incorrer com o padrão racional da percepção do mundo através de categorias (*vide* capítulo I). É com este propósito que o MNU procura ser uníssono, caso contrário, com a ‘abertura’ do discurso, viria também o enfraquecimento político e social do movimento. Sonia Santos afirma na entrevista oral concedida para esta dissertação que antes de entrar no MNU, apesar de perceber a discriminação, não conseguia expressar-se de forma a defender-se da mesma (Anexo II.2, p. 15). Nelson Inocência confirma o pressuposto que

apontámos no primeiro capítulo, de que os seres humanos procuram identificações positivas e, sendo assim, os movimentos sociais oferecem a possibilidade da construção de uma identidade reivindicativa, baseada em aspectos positivos (Nelson Inocêncio, Anexo II.4, p. 54).

Evidentemente, dentro do grupo destacam-se algumas pessoas e afirmam-se também as identidades individuais, pois, como já referimos no primeiro capítulo, são muitas vezes estas que se destacam nos grupos e impulsionam os acontecimentos, as interacções ou interpretações históricas (*vide* capítulo I). No MNU, percebemos o papel de alguns indivíduos que se destacam, seja pela formação académica, seja pela experiência de vida, ou ainda pelas características próprias das suas personalidades, como, por exemplo, a boa capacidade de expressão oral. Ou seja, existem, dentro do próprio grupo, relações de poder formadas a partir de alguns pressupostos estandardizados como protadores de autoridade. A nossa conjectura torna-se evidente se pensarmos na hierarquia do grupo, mais especificamente na eleição dos líderes do movimento. Por mais que seja um processo democrático, envolve a selecção dos representantes da entidade, encarregados de defender as teses e de portar o discurso definido pelo grupo. Estas responsabilidades são grandes, uma vez que é a partir da sua própria vivência e da forma como interpretam as decisões do grupo que os representantes da entidade vão construir e transmitir oralmente o discurso da organização em determinadas situações, nomeadamente nas reuniões com outras entidades, nas manifestações políticas, nas palestras e conferências do grupo, nas entrevistas concedidas à imprensa, etc.

A manutenção da unidade do movimento é assegurada por uma série de ‘mecanismos de defesa’, implementados para impedir a infiltração de pessoas mal intencionadas dentro da organização, e com isso garantir a continuidade da mesma. Criase, assim, uma contradição entre a “necessidade de ampliar os quadros” do Movimento e a preocupação com a possibilidade de ‘boicote’, que se traduz nas palavras de Ilma Fátima de Jesus quando refere “a proliferação de entidades e organizações não-governamentais que buscam aliar-se ao MNU com o objetivo de afirmarem-se e, ao mesmo tempo, talvez, suplantar a nossa” (blogue MNU, 22/07/2009). Para entender esta preocupação é preciso atentar às inúmeras críticas que a entidade recebe. Algumas das

críticas<sup>15</sup> feitas por intelectuais, políticos e pessoas contrárias ao movimento negro, apontam-no como perturbadores do ‘equilíbrio’ social, uma vez que aceitar a identidade negra significa negar o mito fundador da identidade brasileira: a mestiçagem (*vide* capítulo II). Sobre este assunto, a resposta do MNU é a seguinte:

é uma falácia afirmar que os movimentos sociais negros pregam a polarização racial no Brasil. Essa polarização é um fato desde a chegada dos portugueses em 1500, quando instituíram uma ordem colonial em que os povos indígenas e mais tarde os povos africanos foram submetidos a um regime baseado nas premissas de que esses povos eram inferiores e selvagens e, por consequência, seria legítima a sua escravização. O regime escravista durou quatro séculos e na sua essência foi violento, desumano e racista. Com o encerramento oficial da escravidão em 1888, os negros não tiveram direito a terra, a uma educação pública de qualidade e nem tampouco a empregos decentes. Entregues à própria sorte, foram submetidos a uma lógica racista que regula a distribuição de riquezas e poder em âmbito nacional e mantém a desigualdade social (blogue MNU, 06/08/2006, Políticas de Ações Afirmativas no Brasil).

Pela perspectiva da identidade brasileira, o Movimento cria a ameaça do desmembramento da ‘unidade’ do país, devido à sua concepção pan-africanista de nacionalismo, ou seja, pelo facto de reconhecer os negros nascidos em território brasileiro como parte da ‘nação africana’ (Raimundo, blogue MNU, 22/09/2007). A ligação com o continente Africano é idealizada, algumas vezes com um reconhecimento consciente desta idealização, outras vezes sem a reflexão necessária sobre o grau de ‘invenção’ que se cria em torno de África. Nelson Inocêncio afirma que “a África que é reivindicada pelos afro-brasileiros, todos nós sabemos, ou deveríamos saber, é uma África mítica” (Anexo II.4, p. 53). De facto, a África que Sonia Santos e Regina Barbosa reivindicam é a África ancestral, anterior ao episódio histórico do contacto com os europeus (Anexo II.2, p. 28; Anexo II.3, p. 41). As entrevistadas não expressam oralmente a noção de que esta África ‘ancestral’, da qual falam, seja uma idealização. No entanto, Regina reconhece que o sentimento de pertença étnico é uma construção social, tendo em vista que ‘raça’ não é um conceito biológico válido (Anexo II.3, p. 42).

O vínculo com a África ‘imaginada’ não implica que o negro brasileiro não se reconheça enquanto brasileiro. Logicamente, não se pode negar que existe uma tensão nas relações entre os sectores da sociedade menos privilegiados e os sectores hegemónicos, ou seja, da população negra que sofre quotidianamente situações de

---

<sup>15</sup> Um bom exemplo das críticas à ideologia propagada pelo MNU pode ser encontrado no blogue ‘Contra a Racialização do Brasil’. Disponível em <<http://noracebr.blogspot.com>>. {Consult. em 21 de Janeiro de 2010}.

preconceito, e as pessoas e instituições que são ‘identificadas’ como opressoras. Através do blogue MNU e das entrevistas concedidas por alguns militantes, inferimos que os ‘outros’ apontados como opressores, são: o Estado brasileiro, os europeus e descendentes de europeus, e os brancos em geral. Contudo, para Sonia Santos e Gislei Monteiro, o reconhecimento de vozes oponentes não significa a dissolução da sociedade brasileira, pois afirmam que é possível encontrar uma conciliação entre a aceitação das diferenças e a manutenção dos ideais e projectos próprios de cada grupo (Anexo II.2, p. 23).

O radicalismo do discurso do Movimento, que muitas vezes assume um tom panfletário, pode ser visto como denúncia. Desta forma, os vários *posts* que tecem fortes críticas à sociedade e, sobretudo ao Governo brasileiro, são parte da estratégia de exposição dos problemas sociais que o movimento se propõe a combater. A denúncia contra o racismo é o primeiro instrumento do discurso da organização. Conforme o publicado no blogue:

[o] enfrentamento ao racismo e suas manifestações: o preconceito e a discriminação raciais (*sic*) começa com a denúncia para conscientizar negros/as e educar não-negros/a sobre os malefícios provocados pelo racismo (blogue MNU, 23/03/2008, 2008 – 30 anos de luta do MNU).

No primeiro *post* do blogue, os brancos são apontados como “a força hegemônica nos espaços de poder e riqueza” (blogue MNU, 06/08/2006, Políticas Afirmativas no Brasil). O segundo *post* do blogue confirma a visão de que os grupos beneficiados pela exclusão que o racismo proporciona e, conseqüentemente, opressores das camadas marginalizadas, são os que vivem em consonância com os “hegemônicos parâmetros europeizantes de civilização” (blogue do MNU, 06/08/2006, Repúdio aos Ataques Israelenses [...]). Temos então duas imagens que parecem opor-se à imagem do negro: os ‘brancos’ e a cultura (no sentido lato) europeia. Estas duas imagens são complementares se pensarmos nas teorias proto-racistas forjadas no século XVIII (*vide* capítulo I).

No *post* de Março de 2008, encontramos um trecho de uma poesia que exemplifica a alteridade que o significado ‘branco’ representa no imaginário do MNU:

[o] que pode a minha poesia contra isso:/ três jovens assassinadas lado a lado?/O que pode a minha poesia/ contra esse costume brasileiro/ de matar negros como moscas/ Nossos cupidos sendo **brancamente** mortos...[ênfase nossa] (blogue MNU, 23/03/2008).

Conforme o expressado no primeiro capítulo, acreditamos que a identidade seja dialética, formando-se a partir da percepção do ‘eu/nós’ e dos ‘outros’. Sendo assim, há não só uma contraposição e uma negação dos símbolos que colocam a raça branca e a cultura europeia numa escala superior face à negra, como também uma desvalorização dos símbolos associados aos brancos.

O *post* de 22 de Setembro de 2007, que consiste no remate de José Raimundo sobre a questão das reparações históricas, contém uma fotografia que ilustra o sofrimento causado pelos brancos aos negros e justifica a ideia de reparação histórica defendida pelo autor (Raimundo, blogue MNU). Trata-se da conhecida fotografia de Lawrence Beitler, tirada no ano de 1930 após o cumprimento da sentença do julgamento de Thomas Shipp e Abram Smith, dois jovens negros acusados de terem violado uma mulher branca e assassinado o seu namorado (*Site Without Sanctuary*). A fotografia possui um poder discursivo muito grande, uma vez que é impactante, revelando em primeiro plano uma multidão entusiasmada com o sofrimento dos dois jovens negros, e em segundo plano os corpos dilacerados dos condenados.

A fotografia de Lawrence Beitler, inserida no texto de José Raimundo, evidencia uma frase que pode tornar-se controversa, contrariando as posições de Sonia Santos e Gislei Monteiro referidas anteriormente (Anexo II.2, p. 23). Trata-se da seguinte frase de Kifi Mawuli Klu, citada por José Raimundo, “somos [povo africano] uma família no continente e na diáspora em nossa **luta contra o mesmo opressor**” [ênfase nossa] (*apud* Raimundo, blogue MNU, 22/09/2007). O facto da luta ser contra o opressor, e não contra o que oprime, denota o antagonismo social que se cria entre o ‘nós’ e os ‘outros’, estreitando a já existente tensão social.

Podemos afirmar que a oposição dialéctica entre a imagem do negro e do branco são contraditórias no discurso oral e no discurso escrito. Inferimos que isto aconteça devido ao ressentimento que existe, e que não pode ser negado, como um factor motivador da criação do próprio movimento. Existe nos blogues uma expressão maior deste ressentimento do que no discurso oral, talvez devido à impessoalidade do próprio *medium*, que oferece uma sensação de protecção na colectividade aos membros do MNU responsáveis pela publicação dos textos.

No blogue MNU no Maranhão surgem outras duas provocações à representação dos brancos. A primeira consiste na publicação de um trecho da “teoria da melanina”, uma construção pseudo-científica atribuída ao movimento da supremacia negra norte-americana (Howe, 1998, pp. 265 – 274) que assevera:

[a] branquidade e (*sic*) compreendida como estado de deficiência genética que faz com que as pessoas brancas ajam violentamente contra as negras por causa dos sentimentos de inferioridade de cor dos brancos” (Mile Dyson *apud* blogue MNU no Maranhão, 16/12/2006)

A segunda provocação manifesta mais veladamente a questão da supremacia negra, quando na citação de LeRoi Jones fica implícita a evolução da raça negra em detrimento da branca. LeRoi Jones afirma que:

[n]ão falamos da necessidade de viver em paz e em harmonia universal, porque somos uns humanistas pacíficos que preconizam a resolução espiritual do mundo./ A unidade de todos os seres humanos terá lugar quando a evolução das espécies reconheça sua necessidade./ O negro a reconhece (Le Roi Jones *apud* blogue MNU no Maranhão, 02/11/2006).

Para a efectivação do imaginário da identidade negra que o MNU pretende consolidar, faz-se necessária a desvinculação das imagens e ideias negativas atribuídas à ‘raça’ negra. Sendo assim, verificamos que os estereótipos mais evidentes que o movimento procura combater são precisamente: i) o do ‘negro preguiçoso’, ou seja, o movimento procura negar a ideia de que os negros são os únicos responsáveis pela má condição social em que vivem, mostrando que a ascensão social não depende somente da vontade pessoal para a superação da pobreza e da miséria; ii) o do ‘negro criminoso’, apresentando a criminalidade como uma consequência da marginalização social dos negros e mostrando que a acção da polícia é ainda mais criminosa, porque leva a cabo o projecto de genocídio da população negra; iii) e, divulgando todas as revoltas travadas pelos negros, desconstrói o estereótipo do ‘negro conformado’ que aceita a sua condição de marginalizado ou ‘inferior’ ao branco. Há uma constante publicação de imagens e ideias que pretendem substituir as listadas anteriormente.

Começaremos a análise pela imagem do ‘negro guerreiro’, que luta e resiste desde a escravidão, ainda que não consiga mudar completamente seu destino. A importância atribuída à representação do ‘negro guerreiro’ pode ser observada através da imagem

transformada no logótipo do Movimento, desenhado por Nelson Inocêncio (Site FCP, Especiais: Personalidades Negras). O logótipo do MNU representa a ideia de luta negra colectiva, na qual as mãos negras que seguram uma única lança, remetem para a resistência e ao mesmo tempo o protagonismo negro no combate ao racismo e na alteração da sua condição sociocultural. A primeira publicação do blogue MNU explica esta imagem:

O racismo consolidou-se como o eixo central que definiu o padrão das relações entre indígenas, negros e brancos na sociedade, sendo os últimos a força hegemônica nos espaços de poder e riqueza. Todavia, é importante assinalar, que os povos negros e indígenas, no período da escravidão e depois da abolição de 1888, nunca se calaram e nem aceitaram o sistema iníquo de privação de direitos sociais e de liberdade. São conhecidas em nossa história, embora pouco divulgadas, as revoltas, insurreições e levantes, a exemplo da luta quilombola de Palmares, do Levante de 1835, da Revolta dos Alfaiates, dentre tantos outros episódios marcantes (Blogue MNU, 06/08/2006, Políticas Afirmativas no Brasil).

Neste *post* a imagem do indígena também é utilizada, reforçando a ideia presente na Carta de Princípios sobre a solidariedade que o movimento manifesta “com toda e qualquer luta reivindicativa dos setores populares da sociedade brasileira que vise a real conquista de seus direitos políticos, econômicos e sociais” (MNUCDR, 1978). No entanto, o foco não deixa de ser o negro e as imagens que se pretendem ligar a ele. O excerto citado sublinha a proposta do movimento de promover uma “educação autônoma” que apresente o negro como “agente da História” (MNU, 1990).

A representação do ‘negro guerreiro’ não está somente no discurso escrito, ela é reforçada pelas fotografias e imagens publicadas no blogue. O *post* de José Raimundo sobre a questão das reparações históricas contém uma fotografia que reforça a imagem de resistência através da luta: a fotografia de Huey P. Newton (blogue MNU, 22/09/2007). O criador do Partido dos Pantera Negra aparece vestido com o uniforme do Partido, cercado de elementos tribais africanos (máscaras, cadeira, padrões no chão), portando uma arma de fogo e uma lança (*Ibid.*). A fotografia transmite a mensagem dos Pantera Negra apelando aos afro-americanos para a utilização do direito constitucional de portar armas, garantido pela constituição da Califórnia (Site *Black Panther*). Este apelo constituía a estratégia do partido para o combate à opressão policial. A apropriação da fotografia de

Huey P. Newton pelo blogue do MNU explica-se pela proposição do movimento de reinterpretar o papel que os negros tiveram na história (MNU, 1990).

A imagem do negro guerreiro desmonta os estereótipos do negro que se conforma com a sua posição marginal na sociedade, em consequência do seu carácter indolente e preguiçoso. Desta forma, temos a constante presença de fotografias das personalidades negras que participaram, e/ou ainda participam, e inspiraram os movimentos sociais, no Brasil, nos Estados Unidos ou no continente africano. A exemplo disto, citamos as fotografias de Stokely Carmichael e Angela Davis (blogue MNU, 15/09/2008), Malcom X, Frantz Fanon, Amilcar Cabral, Lélia Gonzales (blogue MNU, 02/09/2008) e de militantes activos no MNU, como por exemplo a foto de Ilma Fátima de Jesus e Adomair O. Ogunbiyi (blogue MNU, 15/05/2009). O objectivo de mostrar as personagens do período contemporâneo que se destacam pela participação activa nos movimentos sociais negros parece-nos bastante claro: estabelecer uma memória histórica do activismo negro, exaltando as personalidades individuais e ao mesmo tempo colocando-as no contexto dos movimentos colectivos.

O preconceito que ainda persiste no imaginário brasileiro de relacionar as pessoas negras à criminalidade também é alvo do discurso do movimento. O primeiro passo utilizado para desconstruir esta ideia é a denúncia da acção criminosa da polícia, transferindo, assim, a ideia de criminalidade para o próprio aparelho institucional do Estado e apresentando a criminalidade dos ‘negros’ como uma consequência da marginalização social a que são expostos.

A denúncia é feita sob várias formas, seja com a construção de uma argumentação baseada na lógica académica, ou seja, com a apresentação de uma tese e dos dados e/ou hipóteses que a comprovam; ou através da utilização de formas de expressão artísticas. Seleccionámos o poema de Milton Barbosa que expressa, para além da ideia da acção arbitrária da polícia, o apelo ao engajamento político da população negra:

[n]egro/ se você não reagir/ você será morto/ morto socialmente/ culturalmente/  
economicamente/ psicologicamente/ moralmente/ precocemente/ morto antes de nascer/  
ainda no ventre materno/ será morto sem trabalho/ sem escola/ sem ter onde morar/ não  
terá direitos/ nem saúde/ estará sempre acompanhado/ da praga embriaguez/ da  
prostituição/ empurrado para o crime/ você será morto/ nas prisões, nas ruas/ no campo,  
nas cidades/ por fome/ por uma bala da polícia/ morto sem história/ com a angústia de

não ter lutado/ sua dignidade/ esfaqueada (Milton Barbosa *apud* blogue MNU no Maranhão, 31/12/2007)

Não pretendemos discutir a qualidade artística do poema e sim utilizá-lo para ilustrar a percepção, por parte dos militantes, de que a polícia, encarregue pelo Estado brasileiro de manter a ordem, é um dos principais instrumentos do genocídio dos negros no Brasil. Isto acontece pela violência do racismo institucionalizado no modo de acção do aparelho repressivo do Estado. O poema de Milton Barbosa expressa esta ideia, demonstrando que a exclusão social à qual os negros são submetidos, reforça o referido genocídio. No discurso oral, os militantes do MNU corroboram a argumentação poética de Milton Barbosa. Sonia Santos, referindo-se à situação dos presidiários, questiona:

[m]as quem também não impôs esse erro? Será também que ele [o presidiário] entrou por que quis? Será que ele teve acesso a um bom emprego? Será que ele teve acesso a um bom diálogo? (entrevista com Sonia Santos, Anexo II.2, p. 19).

A reflexão de Sonia Santos vai ao encontro das teses que circulam no MNU sobre o gradual extermínio dos negros no Brasil. Segundo o texto da organização, escrito na década de oitenta:

[a] preocupação em diminuir o crescimento da população negra no Brasil é um processo que vem de longa data. Surgiu quando a classe dominante brasileira, que sempre pretendeu passar como sendo um país branco, verificou que a população negra, escrava e livre, crescia mais do que a branca (MNU/DF, 1988, p. 35).

O primeiro *post* do blogue do MNU explica a forma como se processa o genocídio, para além da violência do sistema policial:

[a]s populações negras e indígenas no Brasil são alvo de um processo sistemático e silencioso de genocídio. Diretamente através da acção institucionalizada da polícia e clandestinamente via os grupos de extermínio, e, de maneira indireta, pela ausência de políticas públicas de acesso à saúde, educação de qualidade, emprego e segurança (blogue MNU, 06/08/2006, Políticas de Ações Afirmativas no Brasil).

Este trecho do “Manifesto em favor das Políticas de Ações Afirmativas no Brasil” apresenta, com bastante clareza, as ideias expressas no poema e nas entrevistas. No blogue MNU-DF foi publicado um texto de Milton Barbosa, no qual são apresentados dados estatísticos de diversas instituições de pesquisa reconhecidas nacional e internacionalmente que corroboram a tese do movimento de que o racismo influencia o

tratamento social recebido pela minoria marginalizada (*apud* blogue MNU-DF, 19/01/2010).

Existem vários relatos de cariz mais pessoal, como o da violência policial sofrida por um músico maranhense relatado por Adomair O. Ogunbiyi (blogue MNU no Maranhão, 14/05/2007; blogue MNU, 23/03/2008). O autor utiliza este caso como exemplo para retratar os crimes cometidos pela polícia contra os negros brasileiros e conclama todos os afro-descendentes para o combate destes crimes através da denúncia. O combate ao racismo institucional parece levar à figuração do opressor de forma caricatural. A ilustração do convite à discussão sobre literatura negra e violência policial, no blogue MNU, apresenta um agente da polícia militar extremamente forte e com as feições do rosto endurecidas pelo ‘ódio’, com uma arma apontada para um jovem negro (blogue MNU, arquivo de 23/03/2008).

O Programa de Ação do MNU abrange o aspecto da violência policial, proclamando o seu fim e posicionando-se “contra a indústria da criminalidade” (MNU, 1990). O que o Programa de Ação descreve como “indústria da criminalidade” são as instituições do Estado e as pessoas que, extra-oficialmente, beneficiam da pobreza e marginalização da população carenciada (maioritariamente negra e mestiça), através do recrutamento de menores e da distribuição de armas a *gangs* e organizações criminosas (MNU, 1990). Segundo o Programa de Ação, os media têm um papel importante na manutenção desta indústria ao impelir a opinião pública a condenar os que foram cooptados por ela e não os que a promovem (*Ibid.*).

O projecto do MNU, de reconstrução da identidade negra, faz-se também a partir da valorização dos símbolos e ideias associados à África. Temos assim, as saudações à “família africana, irmãos e irmãs, filhos e filhas da **grandiosa Mãe-África**” [ênfase nossa] (Raimundo, blogue MNU, 22/09/2007) e a exposição das características positivas do continente:

[a]o contrário do que indicam os livros didáticos, a nossa história não começa na senzala. A escravidão do povo africano nas Américas marca um período cruel na trajetória do povo africano, mas não é o princípio. Os primeiros registros da presença do homem estão na África, o continente que ensinou muito ao resto do mundo sobre arte, medicina, astronomia e matemática, como registrou a pesquisadora Elisa Alarkin no livro Sankofa (Guená, blogue MNU, 6/11/2007).

Uma das preocupações do MNU, visível através do seu blogue, é o apoio político ao continente africano e povos da diáspora. O apoio internacional significa o atamento do elo de união com África e os outros povos da diáspora, bem como a todos os povos ‘racializados’ e oprimidos. No *post* dedicado a apoiar o povo palestino, considerado pelo MNU como ‘nação’ oprimida pelos israelitas, existe um trecho que explica o elo forjado pela opressão:

[o] povo negro da África (*sic*) e diáspora bem conhece a ação genocida do imperialismo, sustentado ideologicamente pelo racismo, processo que explica o conjunto de violações que ainda hoje somos submetidos, como também a brutal interrupção ao desenvolvimento das civilizações africanas, fato que justifica nossa luta pelas reparações históricas e humanitárias ao povo negro da África e diáspora (Blogue MNU, 06/08/2006).

O apelo à solidariedade intergruppal ultrapassa a noção de território e é estendida a todos considerados pelo movimento como negros. Entre as actividades de apoio aos povos da diáspora, destacam-se as acções para a retirada das tropas brasileiras que se encontram no Haiti. O Haiti é considerado um símbolo da luta negra contra a colonização europeia, tendo sido o primeiro território a vencer um exército colonial europeu, ainda no século XIX (blogue MNU-DF, 26/01/2010). Segundo Milton Barbosa, a vitória da revolução haitiana sobre o império francês possui “grande significado histórico para todos os oprimidos e em especial aos negros de todo o mundo” (*Ibid.*).

A principal forma de concretização do projecto de reconstrução da identidade negra no MNU realiza-se por meio da pressão política. Sendo a opção de protesto político o principal foco da organização e dos seus blogues, poucos *posts* abordam directamente assuntos relacionados com a cultura (no seu sentido estrito). No blogue do MNU, dos *posts* analisados, apenas dois abordavam eventos culturais, nomeadamente o *post* de 06 de Novembro de 2007 e de 23 de Março de 2008 (Hamilton Borges Wale no Quartinhas de Aruá) (ambos no blogue do MNU). No blogue MNU no Maranhão há bastantes anotações pontuais sobre os aspectos culturais de raízes africanas ou voltados para a militância. No entanto os que mais se destacam são: o *post* de 12 de Fevereiro de 2005, que se repete em 10 de Abril de 2005, pois trata-se da apresentação da mitologia iorubá; e o *post* de 25 de Fevereiro de 2005, que estabelece o entendimento de ‘cultura’ por parte da coordenação estadual do MNU no Maranhão (blogue MNU no Maranhão).

‘Ecos de Dakar’ é o título do post de Márcia Guena, que relata a sua experiência pessoal em viagem no continente africano (Guena, blogue MNU, 06/11/2007). Fica claro que a identidade negra, como uma construção social, modela-se por observações empíricas dos “gestos, falas, formas de caminhar, sorrisos”, e pelo desejo do reconhecimento de si mesmo(a) em África, que está explícito nas sentenças “[f]ui à África reivindicar minha nacionalidade: senegalesa, egípcia, angolana... [...] Fui buscar, no Senegal, explicações para a alma dos homens e das mulheres da diáspora brasileira” (*Ibid.*) Márcia Guena não procura ater-se a uma única nacionalidade, quer, antes, a ‘nacionalidade africana’ como se a África fosse um todo unido. Como dissemos anteriormente, o projecto de agregação de elementos para a construção da identidade negra circunscrita a uma cultura negra implica a aceitação e a recusa de estereótipos (*vide* capítulo I). Neste caso, há a aceitação do território africano como um espaço uníssono, marcado mais pela diferença com o ‘outro’ (branco/europeu) do que pelas diferenças internas que possui.

Embora a África apresentada nos textos publicados seja uma África mítica, existe uma tentativa de propagar o conhecimento sobre África através do blogue, embora ainda de forma incipiente. O blogue MNURS publicou em 5 de Dezembro de 2009 algumas informações gerais sobre as características geográficas do continente africano (blogue MNURS, 5/12/2009). A mitificação de África, associada à propagação de conhecimentos científicos, pode confundir os leitores menos avisados, provocando a sensação de que toda a informação publicada constituí-se de factos verídicos. O *post* que apresenta as informações sobre África e o post de Márcia Guena compartilham de uma mesma característica: a percepção do continente como um todo, concentrando-se somente no que vêem como similar ou único.

O *post* de 23 de Março de 2008 convida todos os leitores do blogue a participarem do evento intitulado ‘Quartinhas de Aruá – encontros da literatura negra’, no qual é anunciada uma discussão sobre “os limites e possibilidades da voz e do texto literário frente ao extermínio do povo preto perpetuado pelo Estado (*sic*) da Bahia” (blogue MNU). Este é um dos poucos convites a eventos expressamente culturais feitos através do blogue. Destacamos este facto, uma vez que a vivência dos activistas relata que os movimentos culturais foram importantes para a consciencialização dos mesmos sobre as

questões raciais. No entanto, não é feito um grande investimento nos blogues do MNU (em especial no blogue MNU) no que diz respeito às manifestações e produções culturais ‘negras’, isto é, à produção cultural feita por negros, que reflectem as características do grupo. As dificuldades de uma literatura que retrate os valores do grupo que se auto-define como negro são muitas, desde a falta de recursos financeiros até à falta de interesse dos jovens das periferias por este tipo específico de produção cultural. Sabemos, através da apreciação do Programa de Ação da entidade, que a questão cultural é utilizada como instrumento de reivindicação política (Programa de Ação, 1990). Segundo a quinta alínea do programa:

[a] adoção de alguns símbolos negros como marca da cultura nacional cumpre um papel político importante, na medida em que permite mascarar o racismo e evitar conflitos, oferecendo ao negro a ilusão de também participar, de contribuir para a configuração da imagem da sociedade (MNU, 1990).

O excerto citado aponta algumas das questões que referenciámos no tópico sobre o património imaterial afro-brasileiro (*vide* capítulo II). O samba figura como maior exemplo desta reivindicação do MNU, que pode ser percebida como um apelo à ‘protecção’ da cultura de matriz africana. No entanto, o entendimento sobre ‘protecção cultural’ demonstrado pela organização pode levantar alguns problemas, pois como afirmámos anteriormente a preservação do património cultural significa mantê-los “vivos mesmo que alterados” (Dias, 2006, p. 68) (*vide* capítulo I).

O Programa de Ação levanta uma questão muito interessante, que coloca noutra dimensão a própria noção do MNU sobre a identidade negra. Afirmamos isto porque, apesar da intensa oposição nós/outros no discurso da organização, observamos no Programa de Ação uma intenção de ‘universalizar’ o património negro. Entre as acções que o documento prevê, existe uma que estabelece a defesa do “património cultural do Povo Negro enquanto parte da história da Humanidade” (Programa de Ação, 1990). Existe, então, uma contradição estrutural na forma como a organização percebe a relação entre a cultura negra e a cultura hegemónica (ou universal), pois se por um lado esta ligação representa a ‘distorção’ da primeira em benefício das indústrias culturais e dos sectores sociais hegemónicos (*vide* MNU, 1990), por outro, ela apresenta-se inevitável, uma vez que há o desejo em não isolar o património negro do mundial.

Embora não esteja, na maior parte dos textos, expressamente esclarecida a ligação da identidade negra com o património negro, o blogue fornece pistas sobre a forma de entendimento do património por parte dos militantes do MNU. O património que mais aparece referido nos blogues analisados, sobretudo no blogue MNU, blogue MNU no Maranhão e blogue MNURS, são os quilombos. Algumas vezes fazendo referência ao auxílio prestado às comunidades remanescentes dos quilombos, outras referindo-se à luta quilombola como um dos mais importantes patrimónios negros no país. O trecho que ressaltamos abaixo expressa a ideia de continuidade histórica e ‘herança’, destacados anteriormente (*vide* capítulo I):

A LUTA QUILOMBOLA É SECULAR. NÓS E O CONJUNTO DAS ENTIDADES E ORGANIZAÇÕES DO MOVIMENTO NEGRO SOMOS HERDEIROS E FAZEMOS PARTE DESSA FRENTE [ênfase do(s) autor(es)] (blogue MNU, 12/10/2008).

Como referimos no segundo capítulo, os quilombos são um dos símbolos máximos da resistência ao escravismo, sendo a sua capacidade simbólica potenciada pelo facto de ser um património material que subsiste até aos dias de hoje. As comunidades remanescentes de quilombos enfrentam, actualmente, uma série de dificuldades, sendo a mais grave a usurpação das suas terras. O MNU alega que existe um processo de burocratização da demarcação e da certificação das terras dos quilombolas, e este procedimento serve como mecanismo de coarctação dos direitos garantidos por lei (blogue MNU, 12/10/2008). A relação feita com o passado histórico de luta torna automaticamente todas as comunidades remanescentes de quilombolas uma espécie de apêndice do movimento. Há uma série de artigos e notícias no blogue MNURS sobre a titulação das terras das comunidades quilombolas (*vide* blogue MNURS, 24/01/2010).

O quilombo de Palmares é mais do que o elo com o passado de resistência, significa uma solução alternativa à organização social vigente. Segundo Paula Colina:

[o] Quilombo dos Palmares resistiu por quase cem anos a inúmeras expedições de guerra custeadas por Portugal. Os brancos pintaram Palmares como um simples povoado de escravos fugitivos. Ou antro de salteadores negros. A realidade, entretanto, bem outra. Para os negros, Palmares significou o exercício pleno da liberdade, o resgate de seu real status de seres humanos. Um Estado Negro dentro do Estado (*sic*) de Alagoas, onde negros, brancos e índios exerciam democraticamente o direito de viver do que produziam. (*apud* MNU no Maranhão, 05/11/2007).

Para além do símbolo que o território possui, como espaço de liberdade e de reconstrução da realidade social, política e cultural, Palmares representa-se através das suas figuras míticas: os guerreiros africanos que não aceitaram passivamente a escravidão e lutaram até à morte pelos seus ideais, destacando-se Zumbi dos Palmares. Conforme o publicado no blogue MNURS, “Zumbi dos Palmares é o maior ícone da resistência negra ao escravismo e de sua luta por liberdade” (blogue MNURS, 25/11/2009).

Tendo em vista o destaque que recebem os quilombos, fica claro que a história que o MNU procura mostrar sobre os negros liga-se ao passado de resistência. O *post* de 22 de Setembro de 2007 retrata o património de luta, ou seja, os diversos movimentos sociais espalhados pela diáspora negra, através dos quais José Raimundo revê o próprio MNU (blogue MNU). Isto significa a criação de uma linha de continuidade histórica que abrange desde os movimentos de resistência ao escravagismo até os movimentos negros contemporâneos, confere legitimidade à existência da organização.

Os outros patrimónios negros referenciados por nós anteriormente (*vide* capítulo II) são apontados mais pontualmente e incluem: a religião (blogue MNURS, 11/01/2010; blogue MNU no Maranhão, 10/12/2005); e a recomendação de alguns museus e lugares de interesse, (blogue MNU no Maranhão, 01/10/2008, 02/09/2008), sem no entanto aprofundar as colecções que possuem. Nos blogues do MNU, a religião não parece usufruir de toda a importância que lhe pode ser atribuída como instrumento de resistência. Um dos poucos *posts* dedicado inteiramente à religião consiste na publicação da notícia sobre o “plano nacional à liberdade religiosa”, lançado pela SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) (blogue MNURS, 11/01/2010). Embora conste no tópico do Programa de Ação de 1990, a religião é utilizada muito mais como uma evidência da opressão sócio-cultural, através da denúncia da intolerância religiosa, do que como um elemento do passado histórico que permitiu a transcendência da condição de exclusão e opressão que a escravidão impunha.

Há, contudo, um papel de destaque à religião islâmica, que se propaga nas periferias das grandes cidades (blogue MNU no Maranhão, 23/11/2005). O ‘islamismo negro’ faz parte do discurso do MNU sobre a resistência e o protagonismo dos africanos e afro-descendentes na história do Brasil, devido à Revolta dos Malês. Esta insurreição, ocorrida na primeira metade do século XIX, na Bahia, foi liderada pelos “escravos

islamizados (haussás e nagôs)” com auxílio de comunidades de quilombos (Santos, 2007, pp. 58 – 59). Sendo assim, o islamismo encontra um espaço no discurso da identidade negra promovido pelo MNU (*vide* MNU, 1988, pp. 57 – 60). Por outro lado existe a recusa por parte de alguns membros da organização em aceitarem esta religião no discurso de ‘pertença’ à África, pois conforme expressa Regina Lúcia dos Santos “[a] islamização de uma parte da África, especialmente da África do Norte, [...] é também um produto de invasão” (*vide* Anexo II.3, p. 43).

Para Milton Barbosa, a religião representa o elo de ligação com a África Ancestral, uma vez que acredita que “[o] Brasil preservou muito da cultura africana” (*vide* Anexo II.3, p. 37). Esta ideia do coordenador nacional de relações internacionais do MNU é formada por uma experiência pessoal que relata na entrevista – o contacto com um ganês que lhe disse que intencionava estudar “o Candomblé, religião africana, para levar de volta para África” (Milton Barbosa, *Ibid.*). O que a frase de Milton Barbosa nos revela é, em primeiro lugar, uma ideia literal de ‘preservação’, e em segundo o reconhecimento de que a ‘Cultura negra’ produzida no Brasil é africana. Existe um forte desejo de remeter à pertença a um território, idealizado como local onde não haja opressão dos negros.

Pensamos que a não veiculação pela *Internet* das inúmeras festas e celebrações afro-brasileiras pode estar associada à preocupação do movimento em não segregá-las da cultura universal. A exposição das características das celebrações afro-brasileiras num media de tão grande alcance poderia ter um efeito perverso sobre as mesmas. Há nos próprios dossiês do IPHAN a preocupação com o risco de apropriação dos elementos das festas e religiões afro-brasileiras pelas indústrias culturais e da consequente descaracterização das mesmas. Por isto, não é descabido pensar que uma das explicações para o silêncio dos blogues sobre estes patrimónios seja fruto desta preocupação.

A educação é o vector pelo qual o MNU pretende alterar a percepção estigmatizada da identidade negra e consequentemente do seu património. A educação que pleiteiam não é só a oferecida pela estrutura dominante, como por exemplo as universidades públicas, é também a que se consegue através da participação activa no movimento. Vemos isto como fruto de uma insatisfação relativa ao meio escolar, a qual pode ser verificada no poema de Jônatas Conceição da Silva:

A professora tinha sangue azul/ na palma e na alma./ Nós não sabíamos nada dos verbos/ mas também não obedecíamos ao seu sangue azul:/ Cláudio mijava na sala/ Ari espiava as coxas-meninas e/ Eu ouvia a professora de sangue azul explicar/ ‘que nós faz’/não é direito/ nem perfeito (Silva *apud* blogue MNU no Maranhão, 03/10/2007).

Ilma Fátima de Jesus recomenda o estudo da produção intelectual feita pelos militantes da entidade, a qual reflecte os ideais a serem defendidos pelo MNU (Jesus *apud* blogue MNU, 22/07/2009). A produção intelectual do MNU é recomendada, porque se acredita que através dela

construímos [os militantes do MNU] um conhecimento que acreditamos vai para além daquele elaborado academicamente. Com todo o respeito que reputamos à academia, não foi ela quem nos possibilitou conciliar a teoria à prática e a prática à teoria. Nossa práxis, ou seja, nossa prática social foi forjada no coletivo concomitantemente a toda teoria. (blogue MNU no Maranhão, 30/01/2007).

Observamos no blogue MNU no Maranhão uma constante repetição de citações e mesmo de textos literários e artigos do blogue. Se, em alguns casos, julgamos que isto possa acontecer pela falta de um planeamento cuidadoso sobre as publicações do blogue, por outro admitimos que a repetição pode ser empregue como uma técnica pedagógica. Afirmamos isto, uma vez que a repetição facilita a absorção e impele os seguidores a aprenderem de cor as frases e ideias destacadas pelos blogueiros. Algumas citações exprimem ideias de motivação ao conhecimento da história da comunidade negra, incentivam o combate ao racismo, vaORIZAM as características físicas e intelectuais dos ‘negros’ e, em alguns casos, difundem conceitos e teorias provenientes do afrocentrismo e da supremacia negra (*vide* Blogue MNU no Maranhão).

A análise dos blogues mostra-nos que os militantes do MNU sentem de forma latente o preconceito na sociedade brasileira, a qual raramente se reconhece racista. Pela experiência dos militantes e pelos artigos escritos por eles, notamos que o preconceito influencia a visão que têm de si e do outro, pois são construídas a partir do antagonismo opressor/oprimido. Clóvis Moura afirma que muitas entidades negras vêm com desconfiança as propostas do MNU, sendo a população “negra de baixa renda” a que mais facilmente aceita as ideias da organização (2004, p. 52). O sociólogo completa dizendo que muitas das acções do MNU dirigem-se para essa comunidade pobre (Moura, *loc. Cit.*). Nesta medida, temos de perceber que, associado ao preconceito de cor, muitos

dos militantes sofrem também o preconceito de classe. Apesar desta associação ser bastante óbvia, Nelson Inocêncio alerta que o racismo supera o preconceito de classe, porque está presente no quotidiano de muitas famílias de classe média e, sendo assim, é ele que une pessoas de diferentes estatutos económicos e formação educacional nos movimentos negros (*vide* Anexo II.4, p. 59).

O MNU ajudou a identidade negra no Brasil a deixar de ser uma identidade de “resistência e sobrevivência” e a transformar-se numa “identidade de projecto”, com uma luta consistente e permanente contra a transformação da imagem do negro em estereótipo e por equidade nas relações raciais. Em comum, ambas as categorias de identidade, definidas por Manuel Castells, negam os valores da identidade dominante (2007, pp. 4 – 5). O que as difere é que na identidade de projecto existe uma luta política para a reformulação da ideologia dominante, da qual os movimentos negros em geral e o MNU em particular provaram ser um pilar de sustentação. Por esta razão, podemos denominar a identidade forjada pelo MNU por ‘identidade negra de combate’. No entanto, como vimos neste capítulo, existem constantes negociações entre os estereótipos, teses e ideias da ideologia hegemónica aceites na identidade de projecto. Por esta razão, a organização tem de conseguir formular um mecanismo de auto-crítica sem que este a imobilize. O que queremos dizer com isto é que compreendemos a apreensão do MNU em ser ‘cooptado’ pela ideologia hegemónica, assumindo um discurso que não beneficie os maiores alvos de suas acções: os negros em geral e, em particular, os negros pobres. No entanto, ao assumir o racismo como uma relação unilateral, somente possível de branco para negros, através de ideias da supremacia negra, os militantes perdem a coerência da sua própria argumentação, adquirindo um tom panfletário que invalida, em parte, as importantes questões sobre as relações de poder estabelecidas pelo discurso de mestiçagem no Brasil.

## Conclusão

Durante a execução desta dissertação, procurámos analisar a identidade negra no Brasil contemporâneo. Utilizámos, para tal, uma abordagem interdisciplinar e pautada na contextualização histórica dos principais conceitos concernentes à questão. No primeiro capítulo, discutimos a identidade através de uma perspectiva teórica, pois julgámos que o conceito deve ser considerado a partir das suas múltiplas perspectivas. Procurámos também estabelecer a relação entre a noção de património e o senso de pertença. Sendo o conceito de ‘raça’ essencial para a compreensão da identidade negra, debruçámo-nos sobre ele, constatando que a sua invalidade do ponto de vista biológico, não diminui o seu impacto no quotidiano social. Por fim, delimitámos o nosso entendimento sobre a ‘cultura negra’, relacionando-a com os conceitos de pan-africanismo, diáspora, globalização etc.

O passo seguinte consistiu na contextualização da discussão sobre a identidade ‘racial’ (negra) no Brasil. Apresentámos, primeiramente, uma interpretação para a noção de identidade brasileira e, em seguida, apontámos os factores que levaram à formação da identidade negra no país. Através desta abordagem, pretendíamos perceber as oposições e semelhanças das duas noções. Ainda no segundo capítulo, descrevemos brevemente os patrimónios afro-brasileiros que foram oficialmente reconhecidos pelos órgãos do Estado como ‘património nacional’. A nossa ideia era apresentar alguns dos problemas enfrentados na conservação destes patrimónios, bem como ressaltar a importância que possuem como vectores de resistência.

O terceiro capítulo é composto por um estudo de caso: o discurso de identidade negra exposto pelo Movimento Negro Unificado (MNU). O MNU trabalha direccionado, sobretudo, para a esfera política. O que não o isenta de fornecer dados sobre os aspectos socioculturais da noção de identidade negra e os patrimónios a ela associados. Ao escolhermos o estudo de caso, deparamo-nos com a dificuldade em analisar um material que possui muitas lacunas do ponto de vista académico, nomeadamente a falta de conceituação explícita e uma carga emotiva muito forte. Surgiram muitas dúvidas sobre a

melhor maneira de avaliar este material sem que, presumidamente, lhe atribuíssemos um carácter inferior face ao discurso académico.

No Brasil, é inegável o papel dos movimentos sociais como vectores de uma discussão que desafie o denominado ‘mito da democracia racial’, propagada nos âmbitos académicos, intelectuais e institucionais do país. A ideia de mestiçagem, por ser perceptível empiricamente, à primeira vista, foi amplamente aceite pela sociedade brasileira, em todas as camadas socioeconómicas. Foi preciso um longo percurso histórico, com lutas constantes e, obviamente, com conciliações entre os militantes e os intelectuais brasileiros, para que fosse reconhecido, no âmbito institucional, a exclusão dos negros do sistema socio-económico e político do país. No entanto, ainda sobrevive um certo cinismo que encobre as relações de poder na sociedade brasileira. Mesmo nos dias de hoje, para além dos factores classe e género, podemos perceber que os marcadores raciais constituem características capazes de estabelecer o estatuto social dos indivíduos. Apesar deste facto tornar o racismo um problema transversal às classes sociais, não podemos negar que este é mais aguçado quando praticado contra os(as) negros(as) pobres. Por sentirem com mais força o peso do preconceito, é nas comunidades menos favorecidas que ganham força as ideias mais ‘radicais’, relacionadas com a identidade negra e com a forma de combate ao racismo. Chamamos de radicais, não os ecos dos pedidos de reparações, mas a utilização de ideias oriundas da supremacia negra e do afrocentrismo.

Pudémos verificar, tanto no âmbito teórico como no prático, que a identidade negra consiste numa construção social, baseada, sobretudo, nas características do fenótipo. Apesar de ser uma categoria arbitrária, já que o fenótipo não é um marcador inquestionável das ‘raças’ humanas, a identidade racial molda grande parte das relações de convivência social. Verificámos que a identidade negra no Brasil formou-se a partir da reorganização de ideias que circulavam há muito tempo no continente africano e nos países com importante presença da diáspora negra, destacando-se os Estados Unidos da América. Vimos, mais concretamente, que a identidade negra brasileira embebeu-se dos postulados pan-africanistas e das noções derivadas do movimento da *négritude*.

O discurso do MNU compõe-se de um imaginário de revoltas e revoluções, o qual visa contrariar os estereótipos associados à ‘raça negra’. Sendo assim, assumem uma

identidade negra voltada essencialmente para o ‘combate’ que, por sua vez, traz consequências para o equilíbrio social. Mas este equilíbrio é questionável, na medida em que se forma a partir da aceitação da condição marginal de uns e da manutenção dos privilégios de outros.

Se na discussão teórica ficou evidente que a identidade colectiva não nega a(s) individual(ais) e compõe a malha formada pelas várias categorias construídas socialmente, pela análise prática vemos a complexidade de conciliação das categorias identitárias que muitas vezes se formulam a partir da dialéctica nós/outros. O problema da utilização de oposições para a reconstrução da auto-representação passa pelo maniqueísmo em que pode incorrer. No caso da identidade negra, pode acontecer a própria desumanização dos negros, no momento em que lhes é tirada a habilidade de pensar e fazer o mal por si mesmos. Não queremos com isto invalidar a ideia de que existe um descuido com a população negra que começou por ser um processo consciente de eugenia no Brasil e continua, até aos dias de hoje, exterminando gradualmente esta população. Também reconhecemos que a polícia actua seguindo um padrão racista, intitucionalizado na associação dos negros à criminalidade. No entanto, a equação dialéctica que determina a bondade aos negros e a maldade aos brancos é perigosa e, embora não esteja generalizada no discurso do MNU, aparece pontualmente em citações feitas nos blogues e em declarações das experiências pessoais.

As identidades de projecto têm de estabelecer mecanismos de contraposição à ideologia institucional, ou por outras palavras, à ideologia hegemónica, para construir um processo de alteração profunda dos parâmetros sociais. No caso da identidade negra, que caracterizamos como ‘de combate’, expressa pelo MNU, verificamos que a estrutura que fundamenta este projecto de alteração identitária é baseada na pertença a um território imaginado: a África mítica, com a qual se relaciona a imagem do(a) ‘negro guerreiro(a)’. A África ancestral consiste no mito criador da identidade negra.

Em linhas gerais, verificámos que não existe, por parte do MNU, um esforço de tentar compreender o ‘outro’, talvez porque, a partir do mito do África ancestral, o outro seja visto como ‘inimigo’. Contudo, algumas pessoas demonstram a preocupação em não cometer os mesmos erros dos ‘outros’, os que escravizaram e os que ainda tiram proveito da mentalidade racista para conseguir vantagens económicas ou sociais. Ainda assim,

observámos, através dos textos dos blogues do MNU, que o racismo é concebido como uma relação unilateral que só pode ser feito e difundido pelas pessoas possuidoras de poder (neste caso os ‘não-negros’) e, sendo assim, qualquer acto de desvalorização da ‘raça’ branca não constitui racismo. Isto certamente acontece com o intuito de apontar que a luta anti-racista é dever de todos, tendo em conta a participação de todos no processo histórico que colocou os negros na actual situação de exclusão. No entanto, a organização incorre num discurso dualista que, apesar de ser coerentemente apontado, perde-se numa visualização simplista da questão. É bem verdade que uma das desculpas para a insenção de responsabilidade dos brancos/europeus no sistema escravagista provenha do argumento de que os próprios negros oprimiam e escravizavam os outros negros. ‘Se a escravidão foi benéfica para as próprias elites negras, porquê responsabilizar só os brancos/europeus?’ O problema deste argumento está no facto de eximir a participação maciça das potências colonizadoras no processo de desumanização dos negros e na maior participação dos lucros que este ocasionou. Para além disto, a escusa dos brancos/europeus em usufruírem camufladamente das ideias de hierarquia racial que ainda persistem no imaginário popular, em várias esferas sociais, leva a estereotipia do negro como incapaz, passivo e preguiçoso.

Na procura por outras formas de auto-representação que desconsiderem os preconceitos negativos consolidados ao longo de vários séculos de opressão, observamos o endurecimento e enclausuramento do discurso da identidade negra ‘de combate’. O enclausuramento ocorre na valorização exacerbada das narrativas construídas pelos negros, mesmo quando estas são forjadas a partir da incorporação de outros estereótipos e ideias tendenciosas, como é o caso da ‘teoria da melanina’. A estratégia permite a sobrevivência do movimento e a articulação com os sectores marginalizados da sociedade, porém torna-se, em alguns momentos, acrítico em relação aos seus próprios objectivos e ideias que veicula.

Ao traçar a sua própria narrativa histórica, o MNU apoia-se nos movimentos de resistência negra iniciados no período colonial, no Brasil-colónia, e estende o seu relato aos movimentos sociais contemporâneos lançados no continente africano e na diáspora. O MNU percebe-se como ‘herdeiro’ deste património de militância, aprofundando as suas raízes neste elo de ligação com o passado. Daí que os patrimónios mais valorizados pela

entidade como ‘legitimadores’ do seu discurso sejam os quilombos e, em especial, o Quilombo dos Palmares.

O MNU procura ser inclusivo no que diz respeito a outras minorias, nomeadamente a indígena. Contudo, não perde de vista o seu foco, que é a militância pelos direitos dos afro-brasileiros. Sendo assim, a principal reivindicação do movimento é o reconhecimento da identidade racial como um instrumento político de luta anti-racista. Não há nenhum indício de que a ideia racial formulada pelo MNU se baseie em critérios biológicos. No entanto, há uma procura de reconhecimento do negro brasileiro nas pessoas e cultura africanas. A identidade racial é, portanto, compreendida como uma construção social que ainda influencia o modo de percepções e representações individuais e colectivas. Neste sentido, concordamos com a utilização do conceito, visto por alguns intelectuais brasileiros como reaccionário.

Constatámos algumas das incoerências existentes, tanto na mestiçagem como mito nacional, quanto na ideia de identidade racial pan-africana. Estas incoerências dividem a opinião dos brasileiros e mesmo dos activistas negros. Apesar das crescentes controvérsias dentro do próprio movimento negro brasileiro e da sociedade em geral, o Estado vem apoiando algumas medidas promovidas pelos militantes que se dedicam às causas dos afro-brasileiros. Isto não significa um total comprometimento do Governo com o projecto da ‘identidade negra de combate’, mas demonstra a força que este discurso alcançou no cenário nacional. Se por um lado este mecanismo do Estado atenua as pressões nacionais e internacionais de justiça social, por outro encobre, com a burocracia, a não concretização dos direitos conseguidos pelos grupos marginalizados.

Não esperávamos, com a nossa apreciação esgotar a análise do discurso do MNU, e, tão-pouco, o tema da identidade negra no Brasil. Existem ainda muitas questões não respondidas e muito material por ser estudado. Esperamos, para além de fomentar a discussão sobre a inclusão sociocultural no Brasil, tenhamos aberto possibilidades para que no futuro haja uma maior interacção entre os militantes e os académicos não-militantes, que proporcione uma troca mais concreta de ideias e estabeleça um diálogo definitivo entre a academia e os movimentos sociais.

## Bibliografia

**Achiles**, Aristheu (1973) – ‘Raízes do pensamento político brasileiro na independência’. [s.n.]: Brasília.

**Adorno**, Sérgio (1996) – ‘Racismo, criminalidade violenta e justiça penal: réus brancos e negros em perspectiva comparativa’. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 18. Disponível em «<http://www.leonildocorrea.adv.br/pdf/adorno-racismo.pdf>». {Consult. em 03 de Fevereiro de 2010}.

**Albuquerque**, Wlamyra R.; Fraga Filho, Walter (2006) – ‘Uma história do negro no Brasil’. CEAO: Salvador; Fundação Cultural Palmares: Brasília.

**Alves**, Amanda; **Pelegri**, Sandra (2008) – *Black is beautiful*: arte, identidade e política na obra musical de Tony Tornado, 1970. In ‘Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão’. ANPUH/SP – USP. São Paulo. Disponível em «<http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Amanda%20Palomo%20Alves%20e%20Sandra%20Pelegri.pdf>». {Consult. em 18 de Outubro de 2009}.

**Amantino**, Márcia (2003) – Sobre os Quilombos do Sudeste Brasileiro nos Séculos XVIII e XIX. In ‘Ensaio sobre a Escravidão’. Manoel Florentino e Cacilda Machado Org. Editora UFMG: Belo Horizonte, pp. 235 – 262.

**Andrade**, Mário de (1974) – ‘Aspectos da Literatura Brasileira’. Martins Editora: São Paulo.

**Anjos**, Rafael (2007) – Territórios étnicos: o espaço dos quilombos no Brasil. In ‘Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil. Renato Emerson dos Santos Org. Autêntica: Belo Horizonte, pp. 115 – 136.

**Asante**, Molefi Kote (2007) – ‘The History of Africa: the Quest for Eternal Harmony’. Routledge: Londres e Nova Iorque.

**Banton**, Michael (1977) – ‘A ideia de raça’. António Marques Bessa trad. Edições 70: Lisboa.

**Barbujani**, Guido (2007) - ‘A invenção das raças’. Rodolfo Ilari trad. Editora Contexto: São Paulo.

**Bastide**, Roger; **Fernandes**, Florestan (1955) – ‘Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo’. Anhembi: São Paulo.

**Baudrillard**, Jean (1991) – ‘Simulacros e Simulações’. Maria João da Costa Pereira trad. Relógio d’Água: Lisboa.

**Bauman**, Zygmunt (2007) – ‘Modernidade e ambivalência’. Marcus Penchel trad. Relógio D’Água: Lisboa.

**Bhabha**, Homi (2002) – ‘*The location of culture*’. Routledge Classics: Londres.

**Bosi**, Ecléa (1989) – ‘Cultura de Massa e Cultura Popular: Leituras Operárias’. Vozes: Petrópolis.

**Brito Henriques**, Eduardo (2003) – ‘Cultura e território, das políticas às intervenções : estudo geográfico do património histórico-arquitectónico e da sua salvaguarda Lisboa’ Tese (Doutoramento em Geografia) – Universidade de Lisboa: Lisboa.

**Bruce Jr.**, Dickson D. (1999) – *W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness*. In ‘*The Soul of Black Folk: authoritative text, contexts, criticism /W. E. B. Du Bois*’. Henry Louis Gates Jr. e Terri Hume Oliver ed. W.W. Nortonand Company: Nova Iorque e Londres.

**Cabecinhas**, Rosa (2002) – ‘Racismo e Etnicidade em Portugal: uma análise psicossociológica da homogeneização das minorias’. Tese (Doutoramento em Ciências da Comunicação). Universidade do Minho: Braga. Disponível em «[repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/25](http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/25)». {Consult. em em 08 de Outubro de 2008}

**Canclini**, Néstor García (1999) – *Los Usos Socilaes del Patrimonio Cultural*. In ‘*Patrimonio Etnológico: Nuevas Perspectivas de Estudio*’. Encarnación Aguilar Criado coord. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico: Granada.

**Capuano**, Mariângela (2008) – ‘A literatura afro-brasileira na sala de aula’. XI Congresso Internacional da ABRALIC. Disponível em «[http://www.abralic.org/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/009/MARIANGELA\\_CAPUANO.pdf](http://www.abralic.org/anais/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/009/MARIANGELA_CAPUANO.pdf)». {Consult. em em 23 de Outubro de 2009}

**Cardoso**, Marco Antônio (2001) – ‘O movimento negro em Belo Horizonte, 1978 – 1998’. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

**Carneiro**, Maria Luiza Tucci (2005) – ‘Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia: os cristãos novos e o mito da pureza do sangue’. São Paulo: Perspectiva.

**Castells**, Manuel (2007) – Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede In ‘O poder da identidade’. Alexandre lemos e Rita Espanha trad. Oliveira, José;

Cardoso Gustavo org. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, p. 1-38.

**Castro**, Silvio (1976) – ‘A revolução da palavra: origens e estrutura da literatura brasileira moderna’. Vozes: Petrópolis.

**Cavalcanti**, Maria; **Fonseca**, Maria (2008) – ‘Patrimônio Imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais’. UNESCO, Educarte: Brasília.

**Clifford**, James (1997) – ‘*Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*’. Havard University Press: Cambridge e Londres.

**Codato**, Adriano (1995) – ‘Estrutura Política e Interesse de Classe: uma Análise do Sistema Estatal no Brasil pós-1964 – o Caso do Conselho de Desenvolvimento Econômico’. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Faculdade Estadual de Campinas, Campinas.

**Coelho**, Teixeira (2007) – ‘A Cultura e seu Contrário: Cultura, arte e política pós 2001’. Iluminuras: São Paulo.

**Coser**, Lewis Ed. (1992) – ‘*On Collective Memory: Maurice Halbwachs*’ The University of Chicago Press: Chicago e Londres.

**Crang**, Philip (2005) – *Local: Global. In ‘Introducing Human Geographies’*. Paul Cloke et al. org. Hodder Arnold: Londres, pp. 34 – 50.

**Creppell**, Ingrid (2003) – ‘*Toleration and Identity: Foudations in Early Modern Thought*’. Routlege: Nova Iorque e Londres.

**D’Adesky**, Jacques (2005) – ‘Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil’. Pallas: Rio de Janeiro.

**DaMatta**, Roberto (1986) – ‘O que faz o brasil, Brasil?’. Rocco: Rio de Janeiro.

**D’Andrea**, Moema Selma (1992) – ‘A tradição (re)descoberta: Gilberto Freyre e a literatura regionalista’. Editora da UNICAMP: Campinas.

**Davis**, Darien (2000) – ‘Afro-brasileiros Hoje’. Felipe Lindoso trad. Selo Negro: São Paulo.

**Delgado**, Antonio Limón (1999) – *Patrimonio ¿De Quién? In ‘Patrimonio Etnológico: Nuevas Perspectivas de Estudio*’. Encarnación Aguilar Criado coord. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico: Granada.

**Dias**, Reinaldo (2006) – ‘Turismo e patrimônio cultural: recursos que acompanham o crescimento das cidades’. Editora Saraiva: São Paulo.

**Domingues**, Petrônio (2007) – ‘Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos’. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>>. {Consult. em 12 de Novembro de 2009}.

**Du Bois**, W.E.B. (1999) - ‘*The Soul of Black Folk: authoritative text, contexts, criticism*’ Henry Louis Gates Jr. e Terri Hume Oliver Ed. W.W. Norton and Company: Nova Iorque e Londres.

**Dwyer**, Claire (2005) – Diasporas In ‘*Introducing Human Geographies*’. Paul Cloke et al. Org. Hodder Arnold: Londres, pp.495 – 508.

**Eagleton**, Terry (2003) – ‘A Ideia de Cultura’. Sofia Rodrigues trad. Temas e Debates Lda: Mafra.

**Erikson**, Erik (1977) – ‘*Sociedad y adolescencia*’. Andrés Martínez Corzos trad. Siglo XXI: México.

**Fanon**, Frantz (1975) – ‘Pele Negra, Máscaras Brancas’. Alexandre Pomar trad. Porto: Paisagem

**Fausto**, Boris (2001) – ‘História Concisa do Brasil’. EDUSP: São Paulo.

**Fenton**, Steve (2005) – ‘Etnicidade’. Joana Chaves trad. Instituto Piaget: Lisboa.

**Fredric**, Jameson (1994) – ‘*Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*’ Durham: Duke University Press.

**Fredrickson**, George (2004) – ‘Racismo: uma breve história’. Miguel Ramalheite trad. Campo das Letras: Porto.

**Freyre**, Gilberto (1957) – ‘Casa-grande e senzala : formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal’. Livros do Brasil: Lisboa.

**Funari**, Pedro Paulo (1996) – ‘Povo negro’. Revista USP, São Paulo (28): 6 -13, Dezembro/ Fevereiro 95/96. Disponível em <<http://www.usp.br/revistausp/28/01-funari.pdf>>. {Consult. em 20 de Junho de 2009}.

\_\_\_\_\_ (2001) – ‘Heterogeneidade e conflito na interpretação do quilombo dos Palmares’. Revista de História Regional 6(1), pp. 11-38, Disponível em <[www.maea.ufjf.br/artigos\\_funari/texto15.pdf](http://www.maea.ufjf.br/artigos_funari/texto15.pdf)>. {Consultado em 06 de Outubro de 2009}.

**Giddens**, Anthony (2001) – ‘Modernidade e identidade pessoal’. Miguel Vale de Almeida trad. Celta Editora: Oeiras.

\_\_\_\_\_ (2005) – ‘As consequências da Modernidade’. Fernando Luís Machado; Maria Manuela Rocha trad. Celta Editora: Oeiras.

**Guimarães**, Antonio Sérgio (2004) – Intelectuais negros e modernidade no Brasil. Disponível em «[http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Intelectuais negros e modernidade no Brasil.pdf](http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Intelectuais_negros_e_modernidade_no_Brasil.pdf)». {Consultado em 06 de Junho de 2009}.

\_\_\_\_\_ (2005) – Resistência e revolta nos 1960: Abdias do Nascimento. Disponível em «[http://www.geledes.org.br/attachments/750\\_Resistencia e revolta nos 1960 - Abdias do Nascimento.pdf](http://www.geledes.org.br/attachments/750_Resistencia_e_revolta_nos_1960_-_Abdias_do_Nascimento.pdf)». {Consultado em 08 de Junho de 2009}.

\_\_\_\_\_ (2006) – ‘Depois da democracia racial’. Disponível em «<http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n2/a14v18n2.pdf>». {Consultado em 06 de Junho de 2009}

**Guimarães**, Antonio Sérgio; **Macedo**, Márcio (2008) – ‘Diário Trabalhista e Democracia Racial Negra dos anos 1940’. Disponível em «<http://www.scielo.br/pdf/dados/v51n1/a05v51n1.pdf>». {Consultado em 09 de Junho de 2009}.

**Gilroy**, Paul (1996) – ‘*The Black Atlantic: modernity and double consciousness*’. Verso: Londres e Nova Iorque.

**Graham**, Brian *et al.* (2000) – ‘*A Geography of Heritage: Power, Culture and Economy*’. Arnold: Londres.

**Hall**, Stuart Org. (2003) – A Questão Multicultural *In* ‘Da diáspora: identidades e mediações culturais’. Sovik Liv org. Adelaide La Guardia Resende *et al* trad. Editora UFMG: Belo Horizonte; Representação da UNESCO no Brasil: Brasília, pp. 51 -100.

\_\_\_\_\_ (2003) O Problema da Ideologia: o marxismo sem garantias *In* ‘Da diáspora: identidades e mediações culturais’. Sovik Liv org. Adelaide La Guardia Resende *et al* trad. Editora UFMG: Belo Horizonte; Representação da UNESCO no Brasil: Brasília, pp. 265 – 293.

**Hanchard**, Michael George (1994) – ‘*Orpheus and the Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*’. Princeton University Press: Nova Jérícia.

**Held**, David *et al.* (1999) – ‘Global Transformations: Politics, Economics and Culture’. Stanford University Press: Stanford.

**Herrnstein**, Richard Jr.; **Murray**, Charles (1994) – ‘*The Bell Curve: Intelligence and Class Structure*’. Free Press: Nova Iorque

**Hobsbawn**, Eric (2006) – ‘A invenção das tradições’. Celina Cardim Cavalcante Trad. Paz e Terra: São Paulo.

**Hollanda**, Heloísa Buarque (2001) – Uma novidade chamada Brasil *In* ‘Para entender o Brasil’. Marisa Sobral e Luiz Antônio Aguiar Org. Alegro: São Paulo, pp. 105 – 112.

**Howe**, Stephen (1998) – ‘*Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes*’. Verso: Londres e Nova Iorque.

**Izquierdo**, Iván (2002) – ‘Memória’. Artmed: Porto Alegre.

**Lalanda**, Piedade (1990) – A identidade é sempre uma relação: uma introdução ao uso do conceito de identidade *In* ‘Arquivo de Beja: culturas, identidades e globalização’, Actas da III Jornadas/Congresso – Tomo I. Marques, José dir. Câmara Municipal de Beja: Beja

**Lanari Bo**, José (2003) – ‘Proteção do Patrimônio na UNESCO: Ações e significados’. UNESCO: Brasília.

**Lévi-Strauss**, Claude (2006) – ‘Raça e história’. Inácia Canelas trad. Editorial Presença: Barcarena.

**Lima**, Marcus; **Vala**, Jorge (2002) – Racismo e democracia Racial no Brasil *In* ‘Percurso da Investigação Social e Organizacional’. Actas do Encontro de Investigação Pós-Graduada em Psicologia Social e Organizacional ISCTE, vol. I. Edições Colibri: Lisboa.

**Lima**, Renato Sérgio (2004) – ‘Atributos Raciais no Funcionamento do Sistema de justiça Criminal Paulista’. *Revista São Paulo em Perspectiva*, 18(1): 60-65. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-88392004000100008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-88392004000100008&script=sci_arttext)>. {Consult. em 03 de Fevereiro de 2010}.

**Lopes**, Helena *et al.* (1987) – ‘Negro e Cultura no Brasil’. Unibrade, Centro de Cultura: Rio de Janeiro.

**Lopes**, Nei (2004) – ‘Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana’. Selo Negro: São Paulo.

**Lyotard**; Jean-François (1989) – ‘A condição pós-moderna’. José Bragança de Miranda trad. Gradiva: Lisboa.

**Machado**, José Pedro Org.(1962) – Dicionário da Língua Portuguesa, vol. III. Sociedade da Língua Portuguesa: Lisboa.

**Marshall**, Gordon Ed. (1998) – ‘A Dictionary of Sociology’. Oxford University Press: Oxford e Nova Iorque.

**Martins**, Nunes (2004) – ‘A Polêmica Construída: Racismo e Discurso da Imprensa sobre a Política de Cotas para Negros’. Universidade de Brasília - Departamento de Linguística, Línguas Clássicas e Vernáculas: Brasília.

\_\_\_\_\_ (2005) – Racismo e imprensa: argumentação no discurso de cotas para

negros *In* 'Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas'. Augusto Sales Santos org. MEC/SECAD: Brasília.

**Martins**, Guilherme (2009) – 'Patrimônio, herança e memória: a cultura como criação'. Gradiva: Lisboa.

**McFarlane**, Anthony (2006) – Independências americanas na era das revoluções: conexões, contextos, comparações. *In* 'A independência brasileira: novas dimensões'. Jurandir Malerba Org. e Trad. Editora FGV: Rio de Janeiro.

**Manovich**, Lev (2001) – '*The language of new media*'. MIT: Cambridge.

**Moura**, Clóvis (1988) – 'Sociologia do Negro Brasileiro'. Editora Ática: São Paulo.

\_\_\_\_\_ (2004) – Formas de Resistência do Negro Escravizado e do Afro-descendente *In* 'História do Negro no Brasil: o negro na sociedade brasileira', vol. I. Kabengele Munanga Org. Fundação Cultural Palmares-MinC: Brasília, pp. 9 - 61.

**Munanga**, Kabengele (2008) – 'Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional *versus* identidade negra'. Autêntica: Belo Horizonte.

**Munanga**, Kabengele; **Gomes**, Nilma (2006) – 'O negro no Brasil de hoje'. Global: São Paulo.

**Neves**, Lúcia; **Machado**, Humberto (2000) – 'O Império do Brasil'. Nova Fronteira: Rio de Janeiro.

**Nogueira**, Nilcemar Coord. (s./d.) – 'Dossiê das Matrizes do samba no Rio de Janeiro'. IPHAN-MinC. Disponível em <[http://www.cnfcp.gov.br/pdf/Patrimonio\\_Imaterial/Dossie\\_e\\_Patrimonio\\_Imaterial/Dossie\\_Samba\\_RJ.pdf](http://www.cnfcp.gov.br/pdf/Patrimonio_Imaterial/Dossie_e_Patrimonio_Imaterial/Dossie_Samba_RJ.pdf)>. {Consult. em 28 de Setembro de 2009}.

**Pereira**, Amauri Mendes (2005) – 'Trajetória e Perspectiva do Movimento Negro Brasileiro'. ALERJ: Rio de Janeiro.

**Peres**, Angela Domingos (s./d.) – 'Movimento Quilombola e Capitalismo no Brasil. Disponível em <<http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/index.php/buscalegis/article/viewFile/33503/32659>>. {Consult. em 10 ed Julho de 2009}.

**Petrucelli**, José Luis (s/d.) – 'A declaração de Cor/Raça no Censo 2000: estudo preliminar das tabulações avançadas'. {Consultado em 05 de Junho de 2008}. Disponível em <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0110.pdf>>

**Prudente**, Celso Luiz (2005) – Cinema Negro: aspectos de uma arte para a afirmação ontológica do negro brasileiro *In* 'Revista Palmares: cultura afro-brasileira' vol. I. Fundação Cultural Palmares: Brasília.

**Rapport**, Nigel; **Overing**, Joanna (2000) – ‘*Social and Cultural Antropology: the Key Concepts*’. Routledge: Londres e Nova Iorque.

**Ribeiro**, Darcy (1985) – ‘Os brasileiros: livro I – Teoria do Brasil’. Vozes: Petrópolis.

**Richards**, Graham (1997) – ‘*Race, Racism and Psychology: Towards a reflexive Hisotry*’. Routledge: Londres e Nova Iorque.

**Rushton**, Phillippe (2000) – ‘*Race, Evolution, and Behavior – a Life History Perspective*’. Charles Darwin Research Institute: Michigan. Disponível em «<http://www.solargeneral.com/library/race-evolution-behavior.pdf>». {Consult. em 11 de Maio de 2009}.

**Sandroni**, Carlos Coord. (2006) – ‘Samba de Roda do Recôncavo Baiano’. Dossiê IPHAN nº 4. IPHAN: Brasília.

**Sant’Anna**, Affonso (2001) – Uma certa pergunta. In ‘Para entender o Brasil’. Marisa Sobral e Luiz Antônio Aguiar Org. Alegro: São Paulo, pp. 13 – 19.

**Sant’Anna**, Márcia (s./d.) – ‘Escravidã no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros’. {Consult. em em 17 de Novembro de 2009}. Disponível na www: «<http://www.qprocura.com.br/dp/15306/Escravidao-no-Brasil.html>»

**Santaella**, Lúcia (1982) – ‘Arte e Cultura: equívocos do elitismo’. Cortez: São Paulo.

**Santos**, Eduardo (1968) – ‘Pan-africanismo de ontem e de hoje’. Ed. Auto.: Lisboa.

**Santos**, Sales Augusto (2007) – ‘Movimentos Negros, educação e ações afirmativas’. Tese (Doutoramento em Sociologia) Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em «[http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=2695](http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2695)». {Consultado em 05 de Junho de 2008}.

**Sarmiento**, Daniel (s./d.) – ‘A Garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombo antes da desapropriação’. Disponível em «[http://www.cpisp.org.br/acoes/upload/arquivos/AGarantiadoDireitoaPosse\\_DanielSarmiento.pdf](http://www.cpisp.org.br/acoes/upload/arquivos/AGarantiadoDireitoaPosse_DanielSarmiento.pdf)». {Consultado em 19 de Julho de 2009}.

**Silva**, Assunção (2009) – ‘Literatura afro-brasileira: legados africanos na poesia de autores afro-brasileiros’. Revista África e Africanidades - Ano I - n. 4 Disponível em «[www.africaeaficanidades.com/.../Legados\\_africanos\\_na\\_poesia\\_autores\\_afro\\_brasileiros02.pdf](http://www.africaeaficanidades.com/.../Legados_africanos_na_poesia_autores_afro_brasileiros02.pdf) – Brasil ». {Consult. em em 23 de Outubro de 2009}.

**Silva**, Maria Auxiliadora (1994) – ‘Encontros e Desencontros de um Movimento Negro’. Fundação Cultural Palmares-MinC: Brasília.

**Silva**, Jônatas C. da (1988) – História de Lutas Negras: Memórias do Surgimento do Movimento Negro na Bahia *In* ‘Movimento Negro Unificado, 1978 – 1988: 10 anos de luta contra o racismo’. Confraria do Livro: São Paulo

**Silva**, Marcelo José (2007) – (Re)conhecer-se. O brado da literatura afro-brasileira contemporânea. CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários, Maringá. Disponível em « [http://www.ple.uem.br/3celli\\_anais/trabalhos/estudos\\_literarios/pdf\\_literario/067.pdf](http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_literarios/pdf_literario/067.pdf)». {Consult. em 10 de Novembro de 2010}.

**Silva**, Vagner Gonçalves Org. (2007) ‘Intolerância religiosa. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro’. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

**Sodré**, Muniz (1988) – ‘O terreiro e a cidade : a forma social negro-brasileira’. Vozes: Petrópolis.

**Souza**, Florentina (2005) – ‘Afro-descendência em Cadernos negros e Jornal do MNU’. Autêntica: Belo Horizonte.

**Souza**, Ricardo Luiz (2007) – ‘Identidade nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Sílvia Romero, Euclídes da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre’. Autêntica: Belo Horizonte.

**Stokes**, Jane (2003) – ‘*How to do Media and Cultural Studies*’. Sage: Los Angeles, Londres, Nova Deli e Singapura.

**Taguieff**, Pierre-André (2003) – ‘O Racismo’. José Luís Godinho trad. Instituto Piaget: Lisboa.

**Tajfel**, Henri (1982) – ‘Grupos humanos e categorias sociais’. Jorge Correia Jesuíno trad. Livros Horizonte: Lisboa.

**Vianna**, Letícia Coord. (2007 a) – ‘Jongo no Sudoeste’. Dossiê IPHAN, n ° 5 IPHAN: Brasília.

\_\_\_\_\_ (2007 b) – ‘Ofício das Baianas de Acarajé’. Dossiê IPHAN, n ° 6. IPHAN: Brasília.

**Viégas**, Fernanda Bertini (2005) – *Bloggers’ expectations of privacy and accountability: An initial survey*. *In* ‘*Journal of Computer-Mediated Communication*’. 10(3), artigo 12. Disponível em em «<http://jcmc.indiana.edu/vol10/issue3/viegas.html>». {Consult. em 23 de Janeiro de 2010}.

**Wills**, Jane (2005) – *Globalization and Protest In ‘Introducing Human Geographies’*. Paul Cloke et al. Org. Hodder Arnold: Londres, pp.573 – 587.

**Agência FAPESP** - Entrevista com István Jancsó, 22/05/2009. Disponível em «<http://www.agencia.fapesp.br/materia/10532/entrevistas/crise-e-identidade.htm>». {Consult. em 20 de Julho de 2009}.

**Blogue Movimento Negro Unificado (MNU)** – Disponível em «<http://mnu.blogspot.com>». {Consult. em 20 de Fevereiro de 2010}.

**Blogue MNU no Maranhão** – Disponível em «<http://movimentonegrounificadomnu.blogspot.com>». {Consult. em 20 de Fevereiro de 2010}.

**Blogue MNU-DF** – «Disponível em <http://mnudf.blogspot.com>». {Consult. em 20 de Fevereiro de 2010}.

**Blogue MNURS** – «Disponível em <http://movimentonegrounificadors.blogspot.com>». {Consult. em 20 de fevereiro de 2010}.

**Constituição da República Federativa do Brasil de 1988** – Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em «[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)». {Consult. em 03 de Agosto de 2009}.

**Banco de Dados da Folha Acervo Online** – ‘FHC nega ter dito que tem o pé na cozinha’. 01/06/1994. Disponível em «[http://almanaque.folha.uol.com.br/brasil\\_01jun1994.htm](http://almanaque.folha.uol.com.br/brasil_01jun1994.htm)». {Consult. em 12 de Outubro de 2009}.

**Jus Brasil** – Disponível em «<http://www.jusbrasil.com.br/legislacao>». {Consult. em 08 de Agosto de 2009}.

**MNU (1988)** – Documento de Formação de Quadros *In* ‘Movimento Negro Unificado, 1978 – 1988: 10 anos de luta contra o racismo’. Confraria do Livro: São Paulo

\_\_\_\_\_ (1990) – ‘Programa de Ação do MNU’. Aprovado no IX Congresso Nacional, 13 – 15 de Abril. Belo Horizonte – MG. Disponível em «<http://mnuparana.blogspot.com/search/label/Documentos%20B%C3%A1sicos>». {Consult. em 12 de Janeiro de 2010}.

\_\_\_\_\_ (2006) – ‘Estatuto Do Movimento Negro Unificado’. Aprovado no XV Congresso Nacional Ordinário. Lauro de Freitas - BA, 15 a 18 de Junho. Disponível em «<http://mnu.gratix.com.br/03.pdf>». {Consult. em 12 de Janeiro de 2010}.

**MNUCDR (1978)** – ‘Carta de princípios’. Aprovada em Assembléia Nacional nos dias 09/10 de Setembro. Rio de Janeiro - RJ. Disponível em «<http://mnuparana.blogspot.com/search/label/Documentos%20B%C3%A1sicos>». {Consult. em 12 de Janeiro de 2010}.

**MNU/DF** (1988) – Controle da Natalidade e suas Implicações na População Negra *In* ‘Movimento Negro Unificado, 1978 – 1988: 10 anos de luta contra o racismo’. Confraria do Livro: São Paulo

**Portal Salvador** – notícia ‘Terreiros de Candomblé são patrimônio histórico e cultural’. Disponível em «[http://www.salvador.ba.gov.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=7426&Itemid=42](http://www.salvador.ba.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=7426&Itemid=42)». {Consult. em 14 de Outubro}.

**RDH** (2009) - Ultrapassar barreiras: Mobilidade e desenvolvimento humanos. Jeni Klugman coord. Disponível em «<http://hdr.undp.org>». {Consult. em 13 de Agosto de 2009}.

**Site *Black Panther*** – Disponível em <http://www.blackpanther.org/>. {Consult. em 12 de Fevereiro de 2010}.

**Site da Fundação Cultural Palmares (FCP)** – Disponível em «<http://www.palmares.gov.br/>». {Consult. em 12 de Janeiro de 2010}.

**Site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)** – Disponível em «<http://portal.iphan.gov.br/portal/mapaPortal.do>». {Consult. em 18 de Outubro de 2009}.

**Site da Organização Mundial da Saúde** – ‘distúrbios de personalidade’. Disponível em «<http://www.who.int/whr/2001/chapter2/en/index1.html>». {Consult. em 9 de Fevereiro de 2010}.

**Site *Without Sanctuary*** – Disponível em «<http://withoutsanctuary.org/main.html>». Coleção de James Allen, fotografia de Thomas Shipp e Abram Smith: nº 28. {Consult. em 12 de fevereiro de 2010}.