



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

**SILVIANA FERNANDES MARIZ**

**A PRODUÇÃO ACADÊMICA SOBREAS RELAÇÕES ÉTNICORRACIAIS NO  
BRASIL E NO CEARÁ:A CONSTRUÇÃO DO AFRODESCENDENTE**

**FORTALEZA**

**2012**

SILVIANA FERNANDES MARIZ

A PRODUÇÃO ACADÊMICA SOBRE AS RELAÇÕES ÉTNICORRACIAIS NO  
BRASIL E NO CEARÁ: A CONSTRUÇÃO DO AFRODESCENDENTE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de DOUTORA sob a orientação da prof<sup>a</sup>. PHD. Bernadete de Lourdes Ramos Beserra.

FORTALEZA

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

---

- M296p Mariz, Silvana Fernandes.  
A produção acadêmica sobre as relações étnicorraciais no Brasil e no Ceará: a construção do afrodescendente / Silvana Fernandes Mariz. – 2012.  
386f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2012.  
Área de Concentração: Educação.  
Orientação: Profa. Dra. Bernadete de Lourdes Ramos Beserra.
1. Cultura afro-brasileira – Pesquisa – Fortaleza (CE). 2. Cultura afro-brasileira – Estudo e ensino (Superior) – Fortaleza (CE). 3. Miscigenação - Pesquisa – Fortaleza (CE). 4. Miscigenação – Estudo e ensino (Superior) – Fortaleza (CE). 5. Universidade Federal do Ceará. I. Título.

CDD 378.017098131

---

SILVIANA FERNANDES MARIZ

A PRODUÇÃO ACADÊMICA SOBRE AS RELAÇÕES ÉTNICORRACIAIS NO  
BRASIL E NO CEARÁ: A CONSTRUÇÃO DO AFRODESCENDENTE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de DOUTORA sob a orientação da prof<sup>a</sup>. PHD. Bernadete de Lourdes Ramos Beserra.

Aprovada em: 30/ 11/ 2012.

**Banca Examinadora**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Bernadete de Lourdes Ramos Beserra (Orientadora)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Yvonne Maggie  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof. Dr. Geovani Jacó de Freitas  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Almir Leal de Oliveira  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Jawdat Abu-El-Haj  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

*À minha mãe,  
à minha filha  
e à minha irmã.*

## AGRADECIMENTOS

À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

À SEDUC-CE pela concessão de afastamento nos dois últimos anos do doutorado.

À minha família, em especial à minha mãe, à minha filha e à minha irmã. Sem elas, com certeza, essa tese nem sequer existiria.

Aos professores da pós-graduação, em especial: Sylvio Gadelha, Eliane Dayse Furtado, Ana Elisabeth, Daniel Lins, Luis Botelho. Um muito obrigado ainda mais especial aos professores Eduardo Diatahy Beserra de Menezes e André Haguette.

Aos companheiros de pós-graduação, em especial: Dorenildo Matos, CristinaOliveira, Joamir Brito, Diego Vieira, Pablo Benevides, Thiago Mota, Eliane Azel, Gisele Gallicchio e Paulo dos Santos.

Aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, em especial: Geísa, Natally, Sérgio e Adalgisa.

Aos professores que participaram dos exames de qualificação: Almir Leal Oliveira, André Haguette e Jawdat Abu-El-Haj; especialmente aos professores Almir e Jawdat que contribuíram com sugestões importantes no 2º exame de qualificação e aceitaram participar da banca de exame final da tese.

Ao professor Geovani Jacó de Freitas por ter aceitado prontamente participar da banca de exame final da tese.

À professora Yvonne Maggie por ter, ainda que não - oficialmente, participado da banca de exame da 2ª qualificação, colaborando com sugestões e, principalmente, me incentivando a continuar no processo de construção da tese. Agradeço ainda por ter aceitado participar do exame final da presente tese.

A minha orientadora, Bernadete Beserra, um enorme obrigado por tudo: pela confiança, pelo empenho, pela insistência, pelos desentendimentos, pelo ouvir, pelo falar, e principalmente, por nunca ter desistido quando eu mesma muitas vezes cogitei tal solução.

“A formulação de teorias com pretensão explicativa saiu de moda.  
Quem ousa emitir um pensamento concatenado,  
uma tese crítica à sociedade ou uma reflexão qualquer  
acima do nível rasteiro da atual democracia de mercado,  
se torna objeto de suspeita”  
(Robert Kurz)

## RESUMO

A presente tese tem como objetivo a análise do processo de formação do "campo da afrodescendência", cuja expansão tem ocorrido nas universidades públicas brasileiras a partir de 1980, e o exame de sua relação com a hegemonia cultural exercida pelos Estados Unidos, identificando ainda os seus principais ingredientes teóricos e ideológicos. Para tanto, também reflito sobre o fortalecimento do movimento negro, que a partir de 1980 saiu da esfera política e teve suas demandas partidárias transformadas em demandas científicas, promovendo uma maior aproximação com as universidades; bem como sobre a formação do campo da afrodescendência no Brasil, identificando quem foram seus primeiros construtores e ideólogos e quais eram as suas principais reivindicações - sempre mantendo como foco a expressão dessas reivindicações em termos acadêmico-científicos. Por fim, compôs o quadro de análise da tese a identificação dos estudiosos que, no Ceará, exerceram o papel de vanguarda na construção local do campo da afrodescendência a fim de compreender os pontos de aproximação e de afastamento em relação à tradição interpretativa hegemônica marcada pela defesa do ideal da mestiçagem. Desse modo, a tese está dividida em cinco capítulos, em que o primeiro é dedicado ao exercício de autorreflexão de como fui construindo o objeto de pesquisa ao mesmo tempo em que também fui me construindo enquanto sujeito de pesquisa. No segundo capítulo, me dedico à compreensão do campo da mestiçagem, pois é a partir dele que o campo da afrodescendência se constitui, e é nesse momento que analiso as principais obras de intelectuais brasileiros que tinham como principal foco de debate o ideal de mestiçagem. No terceiro capítulo, reflito sobre as primeiras iniciativas produzidas pela intelectualidade brasileira de questionamento sobre o campo da mestiçagem, como foi o caso do Projeto UNESCO. No quarto capítulo, analiso a formação do campo da afrodescendência no Brasil, tanto refletindo sobre o contexto sócio-político brasileiro da época quanto identificando quem foram os seus primeiros ideólogos; é nessa parte ainda que examino as principais formulações conceituais produzidas nesse campo. E, por fim, no quinto capítulo, apresento analiticamente a formação do campo da afrodescendência no Ceará. Como metodologia, utilizei-me da análise bibliográfica da produção acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Ceará (UFC), em especial as teses e dissertações defendidas no Eixo Temático "Sociopoética, Cultura e Relações Étnicorraciais" da Linha de Pesquisa "Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola". Como referencial teórico, foi fundamental a conceituação elaborada por Pierre Bourdieu (1988) sobre o campo científico, a partir da qual pude identificar a produção acadêmica da afrodescendência como um campo científico; além da de outros estudiosos que me ajudaram a refletir sobre os conceitos e as categorias produzidas pelo campo da afrodescendência, por exemplo: de Paul Gilroy (2001), me beneficieei de sua reflexão sobre a saturação ideológica em torno da ideia de África, da diáspora africana e da afrodescendência; de Homi Bhabha (2007), me favoreci de suas formulações sobre os conceitos de hibridez, de entre-lugar, de ambivalência e de mímica; e, de Thomas Khun (2003), me ajudou o seu conceito de paradigma, a partir do qual pude pensar melhor sobre o campo da mestiçagem e suas particularidades.

**Palavras-chave:** Campo Científico. Afrodescendência. Mestiçagem. Relações Étnicorraciais. Universidade Federal do Ceará. Produção Acadêmica.



## ABSTRACT

This thesis's main objective is to analyze the process formation of the "field of afro ancestry" whose expansion has occurred dramatically in Brazilian public universities from the 1980s, and the examination of their close relationship to cultural hegemony exercised by the United States, also identifying the main theoretical and ideological ingredients that support the field. I reflect on the process of the strengthening of the black movement that, from the 1980s, transformed the political sphere's demands into academic demands. This fostered closer ties with universities and began the national formation of the field of afro ancestry. I also aim to identify who were its first constructors and ideologues and what were their main demands - always maintaining focus on the expression of these claims in academic-scientific terms. Finally, the framework of analysis in this study identifies the scholars who, in Ceará, exercised leadership roles in building the local afro ancestry field by identifying and analyzing the points of similarity and dissimilarity between the afro ancestry field and the previous hegemonic interpretative tradition in Brazil and Ceará which, until around the 1980s, was marked by the defence of miscegenistic ideals. Thus, the thesis is divided into five chapters: the first is devoted to the exercise of self-reflection of how I constructed the research object at the same time I was also building me as a subject of research. The second chapter is dedicated to understanding the field of miscegenation, since it is from this topic that the field of afro ancestry is constituted – here I also analyze the major works of Brazilian intellectuals that had as its main focus the debate about the miscegenation. In the third chapter, I reflect on the first initiatives produced by Brazilian intellectuals questioning about the field of miscegenation, as the case of the so-called Project UNESCO. In the fourth chapter, I analyze the general process formation of the field of afro ancestry in Brazil; reflecting on the socio-political context of the Brazilian season by identifying who its first ideologues were in order to examine the main conceptual formulations produced by this field. And finally, in the fifth chapter, I present analytically the process formation of the field of afro ancestry in Ceará. My principal methodology was to use the literature review of academic production of the Post-Graduating Program in Education in the Faculty of Education (FACED) at the Federal University of Ceará (UFC), in particular the theses and dissertations produced by the "Sociopoetic, Culture and Race and Ethnic Relations" from the Line Research "Social Movements, Popular Education and School". In order to reflect about the ideological formation of this field within the Brazilian public university it was fundamental the conceptualization elaborated by Pierre Bourdieu (1988) on the scientific field; I appropriated his notion of field to identify the academic production of afro ancestry as a scientific field. Other scholars have helped me to better reflect on the concepts and categories produced in the context of the field of afro ancestry, for example: I benefited from Paul Gilroy's (2001) reflection on the ideological saturation applied to the idea of Africa, African Diaspora and Afro ancestry; Homi Bhabha (2007) provided me with his formulations on the concepts of hybridity, of in-between place, of ambivalence and of mimicry. Besides them; and, Thomas Khun (2003), and his concept of paradigm, also allowed me to think more about the field of miscegenation and its particularities.

**Keywords:** ScientificField. Afro Ancestry. Miscegenation. Race and Ethnic Relations. Federal University of Ceará. Academic Production.

## RESUMÉ

Cette thèse a pour objectif l'analyse de la formation du champ d'afroprogeniture dont l'expansion a eu lieu dans les universités publiques brésiliennes à partir des années 1980, et l'examen de leur proche relation à l'hégémonie culturelle exercée par les Etats-Unis, en identifiant leurs principaux ingrédients théoriques et idéologiques. Pour ce faire, j'ai aussi réfléchi sur le renforcement du mouvement noir, qui, depuis les années 1980, a quitté la sphère purement politique et leurs demandes ont été transformées en demandes scientifique; ainsi que sur la formation nationale du domaine de l'afroprogeniture, j'ai été l'identification de qui étaient les premiers idéologues constructeurs et quelles étaient leurs principales revendications. Enfin, il a composé le cadre de l'analyse de cette étude la identification des savants qui, aux Brésil et au Ceará, ont joué le rôle d'avant-garde exercé dans la construction de le champ d'afro progeniture afin d'identifier et d'analyser ses points de ressemblance et de la dissemblance avec la tradition interpretative hégémonique au Brésil jusque vers les années 1980 et que a été marquée par la défense de la métissage. Ainsi, la thèse est divisée en cinq chapitre, dont le premier est consacrée à la poursuite de l'auto-réflexion de la façon dont j'ai été la construction de l'objet de recherche en même temps que j'ai aussi construit comme un sujet de recherche. Dans le deuxième chapitre, je me consacre à la compréhension du domaine de métissage, puisque c'est à partir de ce que le domaine de l'afro progeniture est constitué, et c'est quand j'analyse les œuvres majeures d'intellectuels brésiliens que avait pour objectif principal le débat sur la métissage. Dans le troisième chapitre, j'ai réfléchi sur les premières initiatives produites par des intellectuels brésiliens questionnement sur le champ de métissage, comme ce fut le cas de le projet UNESCO. Dans le quatrième chapitre, j'ai analysé la formation du domaine de l'afro progeniture au Brésil, à la fois une réflexion sur le contexte socio-politique de la saison brésilienne, et j'ai identifié qui étaient ses premiers idéologues, cette partie reste encore à examiner les principales formulations conceptuelles produites dans ce domaine. Enfin, dans le cinquième chapitre, j'ai présenté analytiquement la formation du domaine de l'afro progeniture au Ceará. La principale méthode de recherche utilisée dans cette thèse était une revue de la littérature de la production académique de le Programme de Post-Graduation de la Faculté d'Éducation (FACED) à l'Université Fédérale du Ceará (UFC), en particulier les thèses et dissertations produit par le group de "Sociopoétique, Culture et Relations Étnique et Raciale" appartiennent à la Ligne de Recherche "Mouvements Sociaux, Éducation Populaire et École". L'approche théorique était les concepts fondamentaux élaborés par Pierre Bourdieu (1988) dans le domaine scientifique, à partir de laquelle j'ai pu identifier la production académique de afro progeniture comme un domaine scientifique. D'autres savants m'ont aidée à réfléchir sur les concepts et les catégories produits par le domaine de afro progeniture, par exemple: Paul Gilroy (2001), je m'ai bénéficié de sa réflexion sur la saturation idéologique autour de l'idée de l'Afrique, de la diaspora africaine et de la afro progeniture ; de Homi Bhabha (2007), je m'ai favorisé avec leurs formulations sur les notions d'hybridité, d'entre-lieu, d'ambivalence et de pantomimes ; et, de Thomas Kuhn (2003), il m'a aidée avec son concept de paradigme, d'où je pouvais penser mieux sur le terrain du métissage et de ses particularités.

**MOTS-CLÉS :** Domaine Scientifique. Afro Progeniture. Métissage. Relations Éthnique et Raciale. Université Federale du Ceará. Production Académique.

## LISTA DE GRÁFICOS

- Gráfico 1 – Distribuição das Orientações de Mestrado e Doutorado dos professores Eurípedes Funes, Sandra Petit, Franck Ribard e Henrique Cunha Júnior em Programas de Pós-Graduação no Brasil..... 320
- Gráfico 2 – Distribuição das Orientações de Mestrado e Doutorado dos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard no Programa de Pós-Graduação em História Social (UFC) e dos professores Sandra Petit e Henrique Cunha Júnior no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC)..... 321

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Ações adotadas pelo Governo Brasileiro em fortalecimento à afrodescendencia.....	247
Tabela 2 – Quadro comparativo de orientações dos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard no Programa de Pós-graduação em História Social (UFC) e dos professores Sandra Petit e Henrique Cunha Júnior no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC).....	318
Tabela 3 – Origem de acordo com o curso de graduação concluído dos alunos de Pós-Graduação em História Social (UFC) orientados pelos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard cujas pesquisas dialogam com a ideologia da afrodescendência.....	332
Tabela 4 – Origem de acordo com a instituição de ensino superior onde cursaram a graduação dos alunos de Pós-Graduação em História Social (UFC) orientados pelos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard cujas pesquisas dialogam com a ideologia da afrodescendência.....	332
Tabela 5 – Origem de acordo com o curso de graduação concluído dos alunos de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC) orientados pelos professores Sandra Petit e Henrique Cunha Júnior cujas pesquisas dialogam com a ideologia da afrodescendência.....	333
Tabela 6 – Origem de acordo com a instituição de ensino superior onde cursaram a graduação dos alunos de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC) orientados pelos professores Sandra Petit e Henrique Cunha Júnior cujas pesquisas dialogam com a ideologia da afrodescendência.....	333

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABPN	Associação Brasileira de Pesquisadores Negros/as
ANPED	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisas em Educação e Ação Educativa
APNs	Agentes de Pastoral Negros
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
CEA	Centro Estudos Africanos
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CECA	Centro de Estudos e Culturas Africanas
CNE	Conselho Nacional de Educação
COPPIR	Coordenadoria da Igualdade Racial
COPPIR	Coordenadoria Especial de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Racial
CUFA	Central Única de Favelas
DCNs	Diretrizes Curriculares Nacionais
EAA	Revista Estudos Afro-Asiáticos
EAV	Escola de Artes Visuais
EEEM	Escola Estadual de Ensino Médio
FACED	Faculdade de Educação
FFLCH	Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas
IBEAA	Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IC	Instituto Histórico do Ceará
IHGB	Instituto Histórico Geográfico do Brasil
IPCN	Instituto de Pesquisa das Culturas Negras
IPEAFRO	Instituto de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiro
LAP	LatinAmerican Perspectives
LPPCor	Laboratório de Políticas Públicas da Cor
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MNU	Movimento Negro Unificado

NACE	Núcleo das Africanidades Cearenses
NEABs	Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros
PAF	Programa de Anemia Falciforme
PCNs	Parâmetros Curriculares Nacionais
PEI	Política Externa Independente
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade.
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SPBC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UnB	Universidade de Brasília
UNDIME	União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação
UNEGRO	União de Negros pela Igualdade
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNICAMP	Universidade de Campinas
URCA	Universidade Regional do Cariri
USP	Universidade de São Paulo
UVA	Universidade do Vale do Acaraú

## SUMÁRIO

1	TRAJETOS MULTIFORMES: SUJEITOS E OBJETOS EM TRANSE OU DOMEU ENVOLVIMENTO PESSOAL COM O TEMA.....	17
2	CONSTRUINDO O MESTIÇO NACIONAL: DA NEGAÇÃO À ACEITAÇÃO .....	61
2.1	O Fim de Século No Brasil e A Construção do Mestiço Nacional.....	62
2.1.1	Antecedentes.....	62
2.1.2	Situando o Brasil e o Campo da Mestiçagem.....	70
2.1.2.1	O Mestiço Segundo Joaquim Nabuco.....	78
2.1.2.2	O Mestiço Segundo Sylvio Romero.....	84
2.1.2.3	O Mestiço Segundo Nina Rodrigues.....	89
2.2	Da Virada do Século à Apoteose do Mestiço.....	96
2.2.1	O Mestiço Segundo Euclides da Cunha.....	106
2.2.2	O Mestiço Segundo Capistrano de Abreu.....	113
2.2.3	O Mestiço Segundo Bomfim e Torres.....	116
2.2.4	O Mestiço Segundo Oliveira Vianna.....	122
2.2.5	O Mestiço Segundo Arthur Ramos e Gilberto Freyre.....	129
2.3	O Mestiço Cearense, Um Caso à Parte?!.....	134
3	DESAFIANDO A MESTIÇAGEM.....	144
3.1	Ressignificando Corpos: O Projeto UNESCO, A Escola Uspiana e a Escola Unicampista.....	146
3.1.1	O Projeto UNESCO e a Escola Uspiana.....	147
3.1.2	Combatendo o Projeto UNESCO e a Escola Uspiana.....	161
4	A CONSTRUÇÃO DA AFRODESCENDÊNCIA.....	171
4.1	O Campo da Afrodescendência.....	176
4.2	As Razões de um Triunfo.....	214
4.3	A Afrodescendência em Campo.....	249
5 A	A AFRODESCENDÊNCIA NO CEARÁ.....	279
5.1	A Construção do Afrocearense.....	284
5.2	Os Estudos da Afrodescendência na Educação.....	312
5.2.1	Dissertações e Teses: multiplicando o campo da afrodescendência.....	329

6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	352
	REFERÊNCIAS.....	357
	APÊNDICE – RELATOS DE OBSERVAÇÃO .....	380



## 1 TRAJETOS MULTIFORMES: SUJEITOS E OBJETOS EM TRANSE OU DO MEU ENVOLVIMENTO PESSOAL COM O TEMA

Não há como escapar do trabalho de construção do objeto e da responsabilidade que isso implica. Não há nenhum objeto que não implique em um ponto de vista, mesmo que seja um objeto produzido com a intenção de eliminar um ponto de vista de alguém (isto é, um viés de alguém), com a intenção de superar a perspectiva parcial que está associada a posse de uma posição no interior do espaço em estudo<sup>1</sup>(BOURDIEU, 1988, p. 6).

Isso significa que o sociólogo não tem escolha a não ser usar a técnica e também a força simbólica da ciência para estabelecer-se como um juiz dos juizes, e impor um julgamento que nunca pode ser inteiramente livre de pressupostos e preconceitos associados à sua posição no campo que ele afirma objetivar, ou a renunciar à sua pretensão de absolutismo objetivista e ficar satisfeito com um registro perspectivista dos pontos de vista em questão (incluindo a sua própria)? Na verdade, sua liberdade em face dos determinismos sociais que lhe dizem respeito é proporcional à potência de seus métodos teóricos e técnicos de objetivação do espaço no qual são definidas tanto a posição dele e de sua visão primária de sua posição, e as posições de posição a ele; é proporcional à sua capacidade de, simultaneamente, objetivar a grande intenção de objetivação de ter uma absoluta e soberana visão do mundo e, especialmente, do mundo que ele pertence, e trabalhar excluindo a objetivação científica da pretensão de domínio por meio das armas da ciência; finalmente, é proporcional à sua capacidade de orientar o esforço de objetivação para as disposições e os interesses que o próprio pesquisador deve à sua trajetória e à sua posição e também para a sua prática científica, para os pressupostos que isso implica em seus conceitos problemáticos, e em todos os objetivos éticos ou políticos associados aos interesses sociais inerentes a uma posição dentro do campo científico<sup>2</sup>(BOURDIEU, 1988, p. 15).

Refletindo sobre o ofício do sociólogo, Bourdieu acaba iluminando a compreensão sobre todas as demais áreas de estudo das chamadas Ciências Humanas cujas preocupações sobre o método de pesquisa e o próprio objeto de

<sup>1</sup> Original: "There is no escaping the work of constructing the object, and the responsibility that this entails. There is no object that does not imply a viewpoint, even if it is an object produced with the intention of abolishing one's viewpoint (that is, one's bias), the intention of overcoming the partial perspective that is associated with holding a position within the space being studied" (BOURDIEU, 1988, p. 6).

<sup>2</sup> Original: "Does this mean that the sociologist has no choice but to use the technical yet also symbolic force of science to set himself up as a judge of the judges, and impose a judgment which can never be entirely free from the presuppositions and prejudices associated with his position in the field which he claims to objectify, or to renounce his claim to objectivist absolutism and be satisfied with a perspectivist recording of the viewpoints at issue (including his own)? In fact, his freedom in the face of the social determinisms which affect him is proportionate to the power of his theoretical and technical methods of objectification of the space within which are defined both his position and his primary vision of his position, and positions opposed to it; it is proportionate to his capacity simultaneously to objectify the very intention of objectifying, to take sovereign, absolute view of the world, and especially of the world which he belongs to, and to work at excluding from scientific objectification everything that it might owe to the ambition to dominate by means of the weapons of science; finally, it is proportionate to his capacity to orientate the effort of objectification towards the dispositions and interests which the researcher himself owes to his trajectory and to his position and also towards his scientific practice, towards the presuppositions which this entails in its concepts and problematics, and in all the ethical or political aims associated with the social interests inherent in a position within the scientific field" (BOURDIEU, 1988, p. 15).

pesquisa estão em posição central; e assim também me foi de fundamental importância não apenas por ter me auxiliado no processo de construção de minhas análises ou de meu objeto de estudo, mas, sobretudo na construção de mim mesma enquanto sujeito de pesquisa.

O sociólogo francês, Pierre Bourdieu, a quem venho recorrendo e de quem venho me apropriando como principal baluarte teórico para a presente pesquisa, em certa ocasião comparou seu estudo sobre o universo acadêmico francês pós-maio de 1968 a um exercício de auto-exposição semelhante ao que ocorre com os animais exibidos em zoológico. Na verdade, o que ele quis afirmar com tal comparação, além da maléfica ausência de um importante elemento de compreensão do campo científico – o *Homo Academicus* –, é que ao se dedicar à análise das hierarquias do campo universitário francês, ambiente no qual se encontrava profundamente situado e imbricado, ele estava ao mesmo tempo submetendo a si mesmo, e não apenas seu objeto de pesquisa, a uma exposição extraordinariamente explícita, a qual poderia ser interpretada superficial e levemente por seus leitores, arriscando mesmo ser comparada a “focacas de bastidores” (BOURDIEU, 1988).

Uma vez que é impossível para o autor ter total controle sobre a recepção de sua escrita pelos leitores, Bourdieu aponta que o único meio de diminuir essas margens de incompreensão, ou de mal-entendidos, e de garantir certo controle teórico é através do processo de objetificação tanto do objeto de pesquisa quanto do próprio sujeito de pesquisa. De acordo com Bourdieu, então,

Não se pode evitar ter de objetivar o sujeito objetivante. É voltando-se para estudar as condições históricas de sua produção própria, e não por uma forma ou outra de reflexão transcendental, que o sujeito científico pode ganhar controle teórico sobre suas próprias estruturas e inclinações, bem como sobre os determinantes cujos produtos eles são, e pode, assim, ganhar o meio concreto de reforçar sua capacidade de objetivação. Apenas uma auto-análise sociológica desse tipo, que nada deve e/ou concede a um narcisismo auto-indulgente, pode realmente ajudar a colocar o acadêmico em uma posição onde ele é capaz de trazer a seu mundo familiar um escrutínio imparcial que, com nenhuma cautela especial, o etnólogo apresenta sobre qualquer mundo ao qual ele não está vinculado pela cumplicidade inerente de estar envolvido em seu jogo social, em sua ilusão, que cria o próprio valor dos objetivos do jogo, como faz o valor do jogo em si (BOURDIEU, 1988, p. xii)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>Original: “One cannot avoid having to objectify the objectifying subject. It is by turning to study the historical conditions of his own production, rather than by some form or other of transcendental reflection, that the scientific subject can gain theoretical control over his own structures and inclinations as well as over the determinants whose products they are, and can thereby gain the

Sendo a objetificação do par sujeito-objeto de pesquisa condição inescapável para a produção de uma sociologia verdadeiramente crítica e reflexiva, ela não se faz pela simples construção de uma narrativa que alterne descrição com relatos afetivo-emocionais particulares ao pesquisador, pois segundo Bourdieu, “a construção do campo de produção, [...], implica uma ruptura com as objetificações auto-indulgentes e ingênuas sobre suas próprias fontes”<sup>4</sup>(BOURDIEU, 1988, p.xvi).

Para Bourdieu, portanto, a objetificação só se constrói a partir do momento em que o sujeito objetificante se objetiva a si mesmo, ou seja, se auto-constrange ao ponto de, por um lado, perceber como ele mesmo se construiu enquanto sujeito de pesquisa e passou a ocupar essa posição para lidar com determinado objeto; e, de outro, compreender como construiu o objeto alvo da pesquisa, escapando cair na lógica naturalizante em que o objeto se justifica a si mesmo, seja porque lhe é atribuído um vazio teórico-metodológico, seja porque é acusado de ser “relevante socialmente”.

No caso particular da minha pesquisa cujo objeto de análise é certo corte ideológico que vem se constituindo na academia brasileira, aqui chamado de “campo da afrodescendência”, tomo como primeiro passo de objetificação o estranhamento assumido em relação não apenas ao objeto de pesquisa, mas ao próprio projeto de pesquisa e a mim mesma enquanto sujeito de pesquisa. Esse estranhamento cujo desdobramento final foi o completo redirecionamento da pesquisa só pode ser minimamente compreendido se apresentado em detalhes, e é o que faço a seguir.

O meu interesse em fazer um curso de doutorado na Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Ceará (UFC) remonta ao meu desejo em realizar um estudo sobre a presença de estudantes norte-americanos em Fortaleza. Na época, entre os anos de 2006 e 2008, tendo retornado de um período de um ano morando nos Estados Unidos, nutri o desejo em realizar um estudo que contemplasse de algum modo a análise da recepção e da integração de uma comunidade “de fora”, que não fosse nem cearense nem brasileira, à sociedade local. Lembro-me que na época, em diálogo por e-mail com o professor Manuel

---

concrete means of reinforcing his capacity for objectification. Only a sociological self-analysis of this kind, which owes and concedes nothing to self-indulgent narcissism, can really help to place the scholar in a position where he is able to bring to bear on his familiar world the detached scrutiny which, with no special vigilance, the ethnologist brings to bear on any world to which he is not linked by the inherent complicity of being involved in its social game, its illusion, which creates the very value of the objectives of the game, as it does the value of the game itself” (BOURDIEU, 1988 p. xii).

<sup>4</sup> Original: “the construction of the field of production, [...], implies a break with naïve and self-indulgent objectifications unaware of their sources” (BOURDIEU, 1988, p. xvi).

Domingos Neto (UFC), ele havia me sugerido a leitura do livro “Brasileiros nos Estados Unidos: Hollywood e outros sonhos” (BESERRA, 2005) de autoria da professora Bernadete Beserra como uma importante fonte de inspiração para a escrita de um projeto nessa área e assim o fiz.

A partir daí, a conjunção da minha empolgação logo de meu retorno dos Estados Unidos, primeira experiência fora do País e, portanto, primeira experiência em ser tacitamente reconhecida pelos outros como uma “diferente”, com a forte impressão que tive da leitura do livro “Brasileiros nos Estados Unidos...” (BESERRA, 2005) e com a minha experiência de, também no mesmo período, estar trabalhando como coordenadora pedagógica de um programa de intercâmbio cultural em que estudantes norte-americanos vêm passar um semestre letivo estudando sobre o Brasil, resultou no desejo em procurar a autora do livro e lhe propor um estudo de caso sobre a inserção desse programa intercultural na cidade de Fortaleza. No entanto, fui recebida com o desafio de produzir um projeto de pesquisa sobre as relações étnicorraciais locais, projeto esse que foi aprovado, mas completamente redimensionado ao longo dos dois primeiros anos de doutorado, vindo a se tornar o que hoje é a presente tese.

Logo, o meu ingresso no doutorado em Educação da FAGED / UFC se deu a partir da aprovação desse projeto de pesquisa sobre as relações étnicorraciais locais e cujo título era “Relações Étnicas e Meias Tintas: dos livros didáticos de História do Ceará ao Instituto Histórico do Ceará”, em que eu propunha uma pesquisa investigativa a fim de analisar os livros didáticos produzidos no Ceará a partir de 1980 e voltados para o Ensino Fundamental I. O objetivo principal da pesquisa seria, então, o de perceber as construções identitárias neles presentes sobre “o” cearense e tentar estabelecer alguma conexão ou influência com as produções do Instituto Histórico do Ceará.

Assim, do mesmo modo das várias obras as quais aqui trago à análise, a minha perspectiva de trabalho, expressão também da minha incipiência na área na época, se encontrava profundamente contaminada pelas visões divulgadas pelo movimento negro em rede nacional através de diferentes gêneros apresentados em mídias diversas (entrevistas, documentários, músicas) e, assim, já possuía de antemão uma premissa pré-construída, a qual pretendia apenas confirmá-la e criticá-la: a de que os livros didáticos produzidos localmente eram profundamente marcados pela existência de um racismo que persistia em se projetar como verdade

absoluta ao ainda veicular a representação do cearense como sendo a do caboclo. Lembro-me claramente que influenciada pela leitura de teóricos que costumam embasar os estudos da afrodescendência no Brasil sobre livros didáticos (Apple, 1996; Giroux, 1999), cheguei a cunhar a partir do termo “branquidade normativa” a expressão “cabocidade normativa” para me referir a essa suposta imposição de uma identidade arbitrária ao conjunto populacional do Ceará e que, supunha eu na época, passava ao largo de traduzir verdadeiramente a “real” classificação étnicorracial do Ceará. Tudo isso, pensado e imaginado sem nem sequer ter me disposto a refletir mais profundamente sobre as bases teóricas desses autores que me forneciam as informações para pensar as relações étnicorraciais nacionais e locais.

Àquela época, 2008, eu já havia me tornado professora do Ensino Médio de escolas públicas estaduais e me encontrava bastante envolvida e seduzida pelos discursos pedagógicos que costumam chegar até as escolas, não raro através de fontes governamentais, sejam elas estaduais, federais ou mesmo internacionais. Hoje enxergo claramente que por algum momento fui uma espécie de síntese de discursos monofônicos introjetados graças a uma insistente campanha de inculcação promovida por agências governamentais, como é o caso da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), do Ministério da Educação e da Cultura (MEC), da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECAD), da Secretaria de Políticas Públicas pela Igualdade Racial (SEPPIR), e por agências não-governamentais de apoio à escola, por exemplo, CEAFFRO<sup>5</sup>, CEERT<sup>6</sup> e Ação Educativa<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> O Centro de Educação e Profissionalização para a Igualdade Racial e de Gênero (CEAFRO), órgão extensivo da Universidade Federal da Bahia (UFBA), tem se constituído em uma das mais importantes produtoras de bibliografia focada na afrodescendência. Deles, com apoio da UNICEF, destaco a Série “Fazer Valer os Direitos” cujo volume três organizado por Maria Nazaré Mota de Lima e intitulado “Escola Plural – A Diversidade Está Na Sala, Formação de Professores em História e Cultura Afro-brasileira e Africana” foi lançada em 2005 trazia em seu repertório um total de nove artigos em defesa de uma educação pautada na ideia de diversidade e da celebração da diferença étnica e de gênero nas escolas de educação básica. Para maiores informações, ver: [www.ceafro.ufba.br](http://www.ceafro.ufba.br). Último acesso: 21/12/2012.

<sup>6</sup> O Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT) é uma organização não-governamental criada em 1990 cuja missão principal, de acordo com o seu sítio eletrônico é “a superação do racismo, da discriminação racial e de todas as formas de discriminação e intolerância”. Para mais detalhes, ver: [www.ceert.org.br](http://www.ceert.org.br). Último acesso: 21/12/2012.

<sup>7</sup> A Ação Educativa, Assessoria, Pesquisa e Informação é uma organização não-governamental fundada em 1994 e que possui como principal missão a promoção dos direitos educativos, culturais e da juventude, “enfocando as políticas públicas na perspectiva dos direitos humanos e da igualdade étnico-racial [sic] e de gênero”. Para maiores informações, ver: [www.acaoeducativa.org.br](http://www.acaoeducativa.org.br). Último acesso: 21/12/2012.

No conjunto, esses organismos são responsáveis pela existência de uma ampla rede produtora de discursos pró-afrodescendência, alinhavados juntamente aos discursos em favor do multiculturalismo e da diversidade cultural, e que tem congestionado as escolas, sobretudo as públicas. Para quem convive e acompanha o cotidiano dessas escolas no Brasil não é nenhuma surpresa perceber que, de todos os equipamentos de serviços públicos no Brasil, é a escola, por ser ainda considerada o principal instrumento formador de identidades, de subjetividades e, portanto, de sujeitos, o maior locus receptor dos discursos construídos a partir da combinação dos conceitos de afrodescendência, multiculturalismo e diversidade/pluralidade cultural; e, nas escolas, é a disciplina de História, e conseqüentemente seu currículo em particular, que mais tem sido alvo de disputas pela implantação de vieses que ratifiquem e operem segundo a lógica multicultural e afrodescendente – a lei nº10.639/03 é apenas a expressão mais aparente dessa contenda resolvida graças à intervenção do Estado<sup>8</sup>.

Na verdade, desde o processo de redemocratização, momento em que o movimento negro se revigorou, que a escola passa a ser pensada, então, como um importante lugar de construção desse sujeito multicultural e afrodescendente; e como contrapartida, o que se observa é uma abertura do Estado brasileiro à tal demanda que passa a ser paulatinamente transplantada para as escolas. A ação do Estado, via MEC/SECAD e SEPPIR, nesse sentido tem sido tanto a de fornecer uma ampla rede legal quanto a de fomentar publicações sintonizadas com os ideais multiculturalistas e afrodescendentes.

No caso das escolas, o MEC, através da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECAD), tem articulado sistematicamente diversas iniciativas de publicização da perspectiva afrodescendente para as escolas. São coletâneas e mais coletâneas que têm chegado às escolas com o objetivo de formar professores-multiplicadores desse discurso, os quais geralmente têm se convertido, pois invariavelmente é um tipo de discurso que se coloca de modo maniqueísta: quem é a favor não é racista; quem é contra é racista.

---

<sup>8</sup>Na verdade, além do currículo de História, o de Língua Portuguesa também tem sido alvo de disputas e tem sofrido significativas intrusões e investidas por parte do Estado: em 2010, o Conselho Nacional de Educação (CNE), através da conselheira Nilma Lino Gomes aprovou parecer, nº15, que estipulou a obrigatoriedade da inclusão de nota explicativa no livro “Caçadas de Pedrinho” de Monteiro Lobato, advertindo sobre a presença de “estereótipos racistas” na citada obra. Sobre esse episódio ver: Mariz (2012).

A SECAD, desde sua criação em 2004, tem garantido a publicação de inúmeras coletâneas, todas elas subvencionadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID): de seu conjunto de dez publicações<sup>9</sup>, dois deles são dedicados à temática étnicorracial de viés multiculturalista e afirmador da negritude/afrodescendência. Um desses conjuntos, intitulado “Coleção Educação para Todos” que soma um total de 33 volumes tem quase metade deles dedicados à afrodescendência (11, para ser mais exata).

Além desses conjuntos, que são, na verdade, coletâneas de artigos, a SECAD também tem apoiado a publicação de livros organizados por pesquisadores vinculados às universidades públicas brasileiras. É o caso de duas obras as quais considero ser de extrema relevância por terem sido pioneiras nesse processo de conquista de corações e mentes para o discurso da afrodescendência no ambiente escolar brasileiro. Trata-se dos livros “Superando o Racismo na Escola” (2005), organizado pelo antropólogo e professor da Universidade de São Paulo (USP), Kabengele Munanga, e “Racismo e Anti-Racismo na Educação: repensando nossa escola” (2001), organizado pela professora da Universidade de Brasília (UnB), Eliane Cavalleiro.

Dos dois livros, “Superando o Racismo” (MUNANGA, 2005) se tornou o carro-chefe, pois mesmo antes da criação da SECAD e da SEPPIR, ele já havia obtido expressividade nas escolas públicas graças à subvenção garantida pelo Fundo de Fortalecimento da Escola (FundEscola) o qual garantiu a distribuição de cinco mil exemplares dele. Com a criação da SECAD em 2003, o livro passou a ficar disponível gratuitamente na página eletrônica da secretaria e a partir dela foi autorizado o seu acesso eletrônico através de outros portais, além do MEC, como é o caso do sítio eletrônico “domínio publico”.

Reunindo um total de onze artigos<sup>10</sup> assinados por diferentes pesquisadores das relações étnicorraciais nacionais e defensores da construção de uma identidade

---

<sup>9</sup> São elas: Coleção Educação Para Todos; Cadernos Temáticos da SECAD; Diversidade Étnico-Racial; Educação Ambiental; Educação do Campo; Educação em Direitos Humanos; Educação de Jovens e Adultos; Estudos e Pesquisas; Educação Especial e Química Braille. IN: [www.portal.mec.gov.br](http://www.portal.mec.gov.br).

<sup>10</sup> Os onze artigos que compõem a obra versam todos sobre assuntos relacionados diretamente à escola, como, por exemplo, ensino de Literatura, Artes, Geografia e análise de livros didáticos. Tendo como “pano de fundo”, a celebração da diferença e em especial a de origem étnicorracial afrodescendente - apesar de o título ser “A Superação do Racismo”, o único racismo abordado na obra é o de tipo anti-negro, os artigos, sem exceção, também reforçam a ideia de que a

afrodescendente no Brasil, “Superando o Racismo” (2005) foi fruto das discussões do Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra e lançado originalmente em 1999 com recursos do MEC, da UNESCO e do BID.

Hoje em sua 5ª edição, esse livro, que de acordo com seu organizador Kabengele Munanga tem como “destinatários naturais os professores e as professoras da educação básica”(2005, p. 11), tem se apresentado como importante fonte de informação e de inspiração de como os professores de educação básica devem lidar com temas como diversidade e pluralidade cultural, racismo e identidade nacional; e foi a partir dele que fui apresentada à esse campo de discussões sobre o racismo brasileiro e à crítica da identidade nacional.

Desse modo, a escrita da primeira proposição de projeto de pesquisa para o doutorado esteve bastante influenciada pela leitura dessa obra. Mas, confesso que ela não foi a única fonte de informação para a concepção de um estudo que pretendia criticar a imposição de uma “identidade equivocada” para o cearense e o Ceará. Na verdade, tendo me graduado pelo Departamento de História da UFC, não tive muitas opções de análise desse campo, senão a de a ele aderir sob o risco de ser a mim imputado o estigma de racista.

O fato é que, tendo terminado um curso de licenciatura e outro de mestrado no Departamento de História na mesma universidade onde agora faço o meu doutorado e naquela época, 2008, tendo me aproximado de um ambiente profundamente marcado pela recepção apressada e, portanto acrítica de discursos cujos limites entre o que é ciência e o que é política encontram-se profundamente borrados, eu mesma acreditava sinceramente no discurso da afrodescendência e em todos os seus subprodutos: desde a defesa impensada das cotas para negros em universidades públicas brasileiras, até mesmo na concordância veemente de que o racismo brasileiro seria o pior do mundo porque mascarado e dissimulado.

---

problemática da educação básica brasileira repousa em um único obstáculo: o racismo. E todos os demais fatores (superlotação de alunos em sala, currículo propedêutico, baixa remuneração dos docentes, violência na escola, dentre tantos outros) são menosprezados. Eis os artigos: “A Desconstrução da Discriminação no Livro Didático” (Ana Célia da Silva); “História e Conceitos Básicos sobre o Racismo e seus Derivados” (Antônio Olímpio de Sant’Ana); “O Direito à Diferença (Glória Moura); “Buscando Caminhos nas Tradições (Helena Theodoro); “Personagens Negros: um breve perfil na literatura Infante-Juvenil” (Heloísa Pires Lima); “Construindo a Auto-Estima da Criança Negra” (Inaldete Pinheiro de Andrade); “As Artes e a Diversidade Étnico-Cultural na Escola Básica” (Maria José Lopes da Silva); “Educação e Relações Raciais: Refletindo sobre Algumas Estratégias de Atuação” (Nilma Lino Gomes); “Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras” (Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva); “A Geografia, a África e os Negros Brasileiros” (Rafael Sânzio Araújo dos Anjos); “Racismo, Preconceito e Discriminação” (Vera Neusa Lopes).



Mesmo sem nunca ter pensando profundamente sobre a minha classificação cromática, menos ainda sobre o meu pertencimento étnico, sempre lidei com tais temáticas como verdades prontas e acabadas, afinal o pensamento se guiava pela dúvida: “quem era eu para questionar a ‘realidade’ de um ‘negro’ brasileiro?!”. Desse modo, de alguma forma, esse assunto era por mim tido como algo natural e que dispensava questionamentos mais densos; enfim, era assunto doméstico com o qual lidava da mesma forma como quando lido com assuntos rotineiros, os quais vejo, mas não apuro o olhar a ponto de perceber suas rugosidades e sinuosidades.

Logo, falar do redimensionamento da minha pesquisa que culminou com a atual tese é também falar desse processo de treinamento do meu olhar para essa temática e que deixou de ser o olhar superficial de uma transeunte desinteressada para ser o olhar sociológico de um sujeito objetificante. Tal transformação se deu a partir da minha participação no grupo de pesquisa “Negritude e Cearensidade” coordenado pela professora e orientadora Bernadete Beserra<sup>11</sup>. Foi nele que aprendi uma das lições básicas propostas por Bourdieu para a construção de um olhar objetificante do sujeito e do objeto de pesquisa: a exotização do doméstico. De acordo com ele:

O sociólogo que escolhe estudar o seu próprio mundo em seus aspectos mais próximos e mais familiares não deveria, como o etnólogo faria, domesticar o exótico, mas, se eu puder arriscar a expressão, exotizar o doméstico, através de uma ruptura com a sua relação inicial de intimidade com os modos de vida e de pensamento que permanecem opacos para ele, porque eles são muito familiares<sup>12</sup> (BOURDIEU, 1988, p. xi).

A justificativa para tal ruptura está no fato de que

As Ciências Sociais podem esperar para obter o seu progresso mais decisivo de um esforço constante para empreender uma crítica sociológica de raciocínios sociológicos [...], mas também dos conceitos que utiliza, e quem muitas vezes não são mais do que noções de senso comum introduzidas acriticamente no discurso acadêmico [...] e outros problemas eleitos para estudo, que não raras vezes não passam de versões

<sup>11</sup> O grupo “Negritude e Cearensidade: Identidades étnicas e relações raciais no Ceará”, liderado pela professora Bernadete Beserra desenvolve estudos históricos e antropológicos sobre a construção da identidade cearense e das formas como esta repercute nas relações sociais hoje. Alguns trabalhos produzidos pelo grupo: Beserra (2012, 2011, 2006, 2003, 2001); Mariz, (2012, 2011); Matos (2011, 2009); Nascimento (2011); Jesus e Matos (2010, 2009); Oliveira (2011)

<sup>12</sup> Original: “The sociologist who chooses to study his own world in its nearest and most familiar aspects should not, as the ethnologist would, domesticate the exotic, but, if I may venture the expression, exoticize the domestic, through a break with his initial relation of intimacy with modes of life and thought which remain opaque to him because they are too familiar” (BOURDIEU, 1988, p. xi).

mais ou menos habilmente disfarçadas dos mais recentes ‘problemas sociais’<sup>13</sup>(BOURDIEU, 1988, p.xii).

Nesse sentido, o de exotizar o doméstico, ou seja, o de estranhar o que se tornou familiarizado e, portanto não-questionável, foi que propus a mim mesma uma reaproximação do tema, apropriando-me dele a partir da perspectiva de quem está do lado de fora e necessita tudo questionar para melhor compreender cada nuance por vezes explicitada como enunciado auto-explicado e autojustificado.

Assim, me lancei na busca de compreender como a presença negra na formação brasileira vem sendo transformada em “problema social” e, portanto, em tema de estudo acadêmico. Ao contrário do que afirmam muitos pesquisadores das relações étnicorraciais nacionais, a preocupação em entender e explicar a presença negra na sociedade brasileira não é consequência das recentes disputas pela implantação do sistema de cotas para negros nas universidades públicas brasileiras – tal assunto talvez tenha, no máximo, levado mais recentemente os debates sobre a presença de negros na sociedade brasileira ao centro da mídia nacional. Lancei-me então nessa empreitada: a de reconstituir e problematizar as formas pelas quais a presença negra no Brasil vem sendo interpretada; como essas interpretações foram produzidas, sustentadas e disputadas; de quais relações de poder tais interpretações são expressão; de quais “Brasis” estamos falando quando consideramos determinada rede interpretativa e, principalmente, como essas interpretações passaram a disputar o poder e a autoridade de afirmar quem é negro no Brasil e o que é e como se deve ser negro no Brasil.

Chegar até esse ponto me exigiu uma autorreflexão objetificante nos moldes do que Bourdieu (1988) propõe e isso implicou em retroceder reflexivamente a menos aos tempos de faculdade quando cursei História na UFC. O meu ingresso no curso de História se deu em 1998 e naquela época tanto o debate sobre o caráter do racismo brasileiro quanto o das próprias cotas estava aceso e a tendência predominante era a de apoiar tais demandas, pois desde a virada democrática com o fim da ditadura militar em meados da década de 1980 que os cursos das Humanidades tem se influenciado majoritariamente pelas ideologias de partidos de

---

<sup>13</sup> Original: “Social science may expect to derive its most decisive progress from a constant effort to undertake a sociological critique of sociological reasoning [...], but also of the concepts which it uses, and which are often no more than commonsense notions introduced uncritically into scholarly discourse [...] or of the problems which it elects to study, which not infrequently are nothing but more or less skillfully disguised versions of the latest ‘social problems’” (BOURDIEU, 1988, p. xii).

esquerda tais como o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido Comunista Brasileiro (PCB) <sup>14</sup>. Considerando, portanto, esse ambiente, assumir posições contrárias a uma agenda imposta como “popular e democrática” poderia ensejar a suspeita de ser alguém da “direita conservadora brasileira”. E foi nesse contexto que a mim foi imputada a condição de ser “branca”, mesmo quando nunca assim me reconheci e nem mesma fui sequer referida por outros, seja no próprio Brasil ou posteriormente nos Estados Unidos, onde a mim foi atribuída a condição de “latina”.

Recordo-me de certa vez em uma das aulas de História do Brasil III, quando após a apresentação de um seminário sobre o Brasil da década de 1930, emergiu na sala de aula o debate sobre o racismo. Em meio a ele, alguém quis comprovar a existência de um racismo segregador brasileiro nos mesmos termos que o norte-americano baseado tão somente no fato de não haver em sala de aula um aluno preto, “verdadeiramente preto” segundo expressão empregada pelo colega que ainda asseverou existir “no máximo alguns poucos ‘morenos’, muitos brancos e nenhum preto”. O professor, instigado pela provocação, decidiu checar por conta própria e pediu para que cada aluno anunciasse sua autoidentificação. Da sala fui a única que não conseguiu responder segundo as opções dadas: “pardo”, “branco”, “indígena” e “preto”<sup>15</sup>. Como resposta disse que sempre me senti indecisa quanto a tal classificação, pois se tomava banho de sol, eu podia ficar morena; mas, se evitasse o sol, ficava mais clara; por outro lado também estava consciente de toda a mistura cromática existente na minha família tanto na de linhagem paterna quanto na materna. Diante de tamanha variação, preferia me reconhecer como “morena clara” ou “alva”, termos a mim imputados por toda minha infância e adolescência<sup>16</sup>. Lembro que ainda me responderam, “Parda, não?!”. Ao que ajuntei como resposta a insatisfação por esse termo, por considerá-lo eco de um discurso oficialista. Ainda assim, o professor retrucou e de mim discordou, afirmando que eu era branca, sim, e

---

<sup>14</sup>Ao longo da tese, problematizo com mais demora a relação entre as demandas do campo da afrodescendência e os partidos de esquerda, em especial o PT.

<sup>15</sup>Não foi considerada a opção “amarelo” porque o professor, baseado na estereotipia de cada aluno, concluiu por conta própria e com a anuência da turma que não havia em sala nenhum descendente de asiático.

<sup>16</sup>Na época, só conseguia pensar em uma definição étnicorracial para mim mesma em termos de cor, porque nem sequer conjecturava a possibilidade de existir uma cultura negra/afrodescendente e uma cultura branca no Brasil, o que eu sabia existir era uma diversa e complexa cultura brasileira.

que eu podia me reconhecer de tal forma “sem medo ou receio”<sup>17</sup>. Ouvir aquilo me incomodou... “sem receio ou medo”... E eu deveria senti-los?! Por quê?!

Contudo, na época, não consegui perceber que, na verdade, o curso de História pouco a pouco já começava a se tornar um dos principais bastiões de defesa dos estudos da afrodescendência e aquela opinião dada de modo quase espontâneo pelo professor já era expressão de uma nova forma de conceber as relações étnicorraciais nacionais, a mesma que hoje insiste em expressá-las a partir da oposição entre brancos e negros, eliminando a ideia de que há uma nação mestiça com um povo mestiço e uma cultura mestiça.

Outra ocasião, semelhante a que acabei de narrar, foi durante a disciplina “Metodologia do Ensino de História”. Durante essa disciplina, ouvi pela primeira vez a ideia de que os livros didáticos, dependendo de sua configuração textual e imagética, podem ser racistas, sexistas, classistas... Enfim, disseminadores de preconceitos contra as chamadas minorias sociais. As discussões, sempre muito embasadas por autores e autoras progressistas como Moacyr Gadotti (1992) no campo da Pedagogia e Circe Bittencourt (2004) no campo do Ensino de História, invariavelmente concluíam pela necessidade urgentíssima de uma profunda revisão tanto curricular quanto programática dos livros didáticos<sup>18</sup>.

Outro ponto que passou despercebido, creio eu que para todos naquela disciplina, foi os limites do questionamento sobre as bases de fundamentação de dois documentos: os Parâmetros Curriculares Nacionais e os Temas Transversais,

---

<sup>17</sup> De acordo com Giroux, ao analisar o impacto do crescimento do movimento negro nos Estados Unidos e suas conseqüências para a juventude branca norte-americana, os estudantes brancos norte-americanos tinham apenas duas opções na luta contra o racismo: “ou renunciar a sua branquidade e adotar as modalidades do grupo subordinado, ou sofrer a acusação de que qualquer alegação de identidade branca era equivalente a racismo” (GIROUX, 1999a, p. 107). Ainda de acordo com o autor, tal encruzilhada se justifica pelo fato de que “embora o debate dentro da política de identidade tenha alcançado ganhos teóricos importantes ao reescrever o que significa ser negro, não questionou a complexidade da branquidade com a mesma atenção dialética” (IDEM, p. 107-108). Suspeito que foi operando com essa lógica que o professor me pediu para que eu assumisse minha “branquidade” “sem medo ou receio” – fato que me leva a pensar no fortalecimento e na popularização das proposições do movimento negro brasileiro também.

<sup>18</sup> Na verdade, tanto em uma área quanto na outra, a partir da década de 1980 houve um notável crescimento no número de publicações refletindo sobre a prática docente nas escolas de educação básica em geral e sobre o ensino de história em particular. Seguem alguns exemplos: DEIRÓ, M. de L. C. As belas mentiras: a ideologia subjacente aos textos didáticos; OLIVEIRA, J. B. A. et alli. A política do livro didático; ZAMBONI, Ernesta (org.). A prática do ensino de História; FREITAG, B. et alli. O livro didático em questão; FONSECA, Selva Guimarães. Caminhos da História ensinada; PINSKY, Jaime (org.). O ensino de História e a criação do fato; BITTENCOURT, Circe (Org.). O saber histórico na sala de aula e Ensino de História: fundamentos e métodos; CABRINI, Conceição et alli. O Ensino de História: revisão urgente; SCHIMIDT, Maria Auxiliadora e CAINELLI, Marlene. Ensinar História (pensamento e ação no magistério) e SILVA, Marcos e GUIMARÃES, Selva. Ensinar História no século XXI: em busca do tempo perdido. Ver referência completa na bibliografia.

em especial o de Pluralidade Cultural. O ponto alto do debate ao qual conseguíamos chegar era o de pensar como os professores poderiam fazer, diante de condições objetivas de trabalho tão adversas, para trabalhar com tantos assuntos e de modo tão profundo como eram propostos pelos textos legais. Por exemplo, não nos coube naquele momento questionar o discurso, já presente nesse material, enfronhado na defesa do direito à diferença, por sua vez entendida como algo positivo e benéfico ao ponto de garantir melhores resultados escolares por supostamente melhorar a autoestima dos alunos.

Portanto, o que deve despontar a partir do meu relato é que concluí o curso de História bastante predisposta, eu mesma, a aderir ao discurso da afrodescendência; pois, ao longo da graduação, concordar e reconhecer como legítimo os discursos em prol da diferença, da diversidade, da pluralidade e da multiculturalidade eram práticas estimuladas e compartilhadas, sobretudo nas disciplinas relacionadas à prática docente. E, na verdade, o ponto problemático nem sequer repousa no fato de ser favorável ou de ser contrário ao discurso da diferença em geral, e ao discurso da afrodescendência em particular. Chamo a atenção é para a recepção acrítica que vem acontecendo em relação a esses discursos, o que geralmente impede uma análise acurada de sua lógica e de seus componentes discursivos.

Se o ambiente acadêmico com o qual convivi durante quatro anos era favorável ao discurso das diferenças, o ambiente escolar com o qual passei a conviver a partir de final de 2007 também se mostrou poroso, ao se apropriar acriticamente dos documentos legais pró-afrodescendência e dos textos acadêmicos que lhe embasavam e lhe legitimavam. Nesse caso, duas situações foram importantes por terem me levado a me sentir seduzida pelo discurso da afrodescendência.

A primeira foi a chegada na escola, durante rodadas de conversas com a professora-coordenadora de área<sup>19</sup> da época, do texto “Ensino de História e

---

<sup>19</sup> Os chamados PCAs (Professores-Coordenadores de Área) são professores efetivos da própria rede estadual de ensino do Ceará, escolhidos pelo diretor/gestor da escola de acordo com cada grande área de ensino (Ciências Naturais e suas Tecnologias; Ciências Humanas e suas Tecnologias; Linguagem e suas Tecnologias) e que tem a função de prestar serviços de coordenação pedagógica, tais como a provisão a demais professores da mesma área de material didático-pedagógico (mapas, textos, slides, músicas, filmes, textos didáticos e acadêmicos) ou técnico (aparelho de DVD, data-show) e ainda suporte organizacional em caso de feiras e mostras culturais organizadas por algum professor da mesma área. A vantagem em ser um PCA, de acordo com muitos professores da rede estadual, é a redução da carga horária: a fim de se dedicar às

Diversidade Cultural: desafios e possibilidades” (FERNANDES, 2005) de autoria de um ex-professor do Departamento de História da UFC, Ricardo Oriá Fernandes. Esse texto, utilizado pela equipe de professores de História da Escola Estadual de Ensino Médio Governador Adauto Beserra, serviu de base tanto para introduzir quanto para retomarmos inúmeras vezes a discussão sobre a imposição da disciplina “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” pelo Ministério da Educação (MEC). Adianto que, mesmo não tendo nenhum professor “visivelmente negro” ou que assim se autoidentificasse, a postura do grupo em relação ao assunto foi de total anuência. Ninguém sequer esboçou algum desejo de crítica. Hoje não sei precisar se tal reação foi fruto de cansaço e, portanto desinteresse pela discussão ou se realmente a aceitação se deu pela “consciência da necessidade”, como foi anunciado por um dos colegas. De todo modo, não é esse o ponto importante que me interessa ressaltar. Importa mais chamar à atenção é para a ação governamental no sentido de efetivar a implantação de um ensino de história que passasse não apenas a colocar no centro do debate das aulas a participação dos negros na formação da sociedade brasileira, mas, sobretudo o de celebrar a diferença étnico-racial.

Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 73) observa que

As questões do multiculturalismo e da diferença tornaram-se, nos últimos anos, centrais na teoria educacional crítica e até mesmo nas pedagogias oficiais. Mesmo que tratadas de forma marginal, como ‘temas transversais’, essas questões são reconhecidas, inclusive pelo oficialismo, como legítimas questões de conhecimento. O que causa estranheza nessas discussões é, entretanto, a ausência de uma teoria da identidade e da diferença.

A “ausência de uma teoria da identidade e da diferença” que proponha uma análise crítica da produção de “identidades” e de “diferenças” tem representado um entrave não apenas para os alunos, mas para os próprios professores da educação básica que invariavelmente são “convertidos” pedagogicamente aos preceitos pró-diferença sem antes proceder a um exame mais criterioso.

Ainda segundo Tomaz Tadeu da Silva (2000),

Em geral, o chamado “multiculturalismo” apóia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença. É particularmente problemática, nessas perspectivas, a ideia de diversidade. Parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a existência da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que

---

atividades, o professor com 200h/a tem sua carga horária efetivamente cumprida em sala de aula reduzida pela metade, ou seja, o PCA passa a lecionar 100h/a sem qualquer prejuízo do salário recebido.

coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença. Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição. Em geral, a posição socialmente aceita e pedagogicamente recomendada é de respeito e tolerância para com a diversidade e a diferença. Mas será que as questões da identidade e da diferença se esgotam nessa posição liberal? E, sobretudo, essa perspectiva é suficiente para servir de base para uma pedagogia crítica e questionadora? Não deveríamos, antes de mais nada, ter uma teoria sobre a produção da identidade e da diferença? Quais as implicações políticas de conceitos como diferença, identidade, diversidade, alteridade? O que está em jogo na identidade? Como se configuraria uma pedagogia e um currículo que estivessem centrados não na diversidade, mas na diferença, concebida como um processo, uma pedagogia e um currículo que não se limitassem a celebrar a identidade e a diferença, mas que buscassem problematizá-las? (SILVA, 2000, p. 73-74).

E desse modo foi que se deu a chegada e a apreciação do texto “Ensino de História e Diversidade Cultural [...]” (FERNANDES, 2005), o qual por sua vez também é marcado pela ausência de qualquer exercício de problematização acerca dos conceitos e das categorias analíticas que nele são apresentados e defendidos.

A indicação da leitura do texto à professora-coordenadora de área feito a partir da Secretaria de Educação não é à toa. A escolha se deve, de algum modo, ao fato de ter sido escrito por um professor egresso de uma universidade pública federal do próprio Ceará e atualmente consultor legislativo da Câmara dos Deputados, em Brasília, na área de Educação e Cultura; e principalmente ao fato de respaldar a ação governamental, elogiando a iniciativa e trazendo sugestões de como os professores podem atuar em sala de aula a fim de concretizar o dispositivo legal.

Recheado de referências ao Brasil como sendo uma nação “multicultural”, “pluriétnica” e com “notável diversidade cultural”, o texto postula a “necessidade de uma educação multicultural” (FERNANDES, 2005, p.379-382) para o Brasil e informa ao leitor que:

Currículos e manuais didáticos que silenciam e chegam até a omitir a condição de sujeitos históricos às populações negras e ameríndias têm contribuído para elevar os índices de evasão e repetência de crianças provenientes dos estratos sociais mais pobres. A grande maioria adentra nos quadros escolares e sai precocemente sem concluir seus estudos no ensino fundamental por não se identificarem com uma escola moldada ainda nos padrões eurocêntricos, que não valoriza a diversidade étnico-cultural de nossa formação (FERNANDES, 2005, p. 380-381).

Na verdade, ao defender abertamente a lei 10639/03, classificada como um “avanço”, pois crê que ela vai “possibilitar a construção de um multiculturalismo

crítico na escola brasileira” (FERNANDES, 2005,p. 384), o autor acaba por minorar as razões para os índices de repetência e evasão escolar, transferindo o peso da responsabilidade do Estado brasileiro que historicamente se abstém de investir na educação básica para a escola acusada de promover um currículo eurocêntrico.

Por ter sido um dos primeiros artigos tratando da lei 10639/03 a chegar à EEEM Gov. Adauto Beserra e trazendo como desafio para os professores de educação básica a efetivação do ensino de História da África e de História Afro-Brasileira, que até então não tínhamos certeza do que tal expressão designava, o “texto do Oriá”, como ficou conhecido entre nós professores de História, acabou por se tornar canônico ou uma espécie de “manual básico”, ao qual recorriamos sempre com o intuito de pensar sobre a aplicação da Lei; mas nunca sobre as consequências de um ensino voltado ao reforço da construção de identidades calcadas na afirmação da diferença.

Sempre mantendo certo tom elogioso, Oriá qualifica de “excelente” (2005, p. 381) o parecer emitido pela professora e à época relatora do Conselho Nacional de Educação (CNE), Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, e considera como sendo “de fundamental importância a inclusão do ensino de História da África no currículo da educação básica” (2005,p. 383) sem, no entanto, convidar o leitor, muito provavelmente professores de educação básica, a uma crítica reflexiva sobre os pressupostos dessa inclusão e da ingerência do discurso governamental mesclado ao discurso militante do movimento negro no ambiente escolar.

O segundo momento de construção de uma “consciência afrodescendente” entre os docentes da rede pública de educação básica foi a oferta do curso de extensão à distância “Educação, Africanidades, Brasil” (MEC, 2006) através da Universidade de Brasília (UnB) em 2007, e que se destinou prioritariamente aos professores de História, mas que acabou aceitando inscrições de todos pertencentes à área das Humanidades, ou seja, de Geografia, de Sociologia e de Filosofia.

Com o objetivo de “formar professores – multiplicadores” para a “formação da cidadania no que se refere à cultura de matriz afro-brasileira” e à construção de uma proposta educacional baseada na “perspectiva da diversidade cultural” (MEC, 2006, p. 5), o curso teve uma duração de 120 horas e contou com uma estrutura modular, o que permitiu contemplar três eixos: África, Brasil e a entrada de uma educação multicultural, focada na afrodescendência, no currículo escolar brasileiro.



Assim, me mover do campo da confirmação prévia e do endosso dos pressupostos da afrodescendência para o campo de sua crítica reflexiva implicou uma difícil mudança de postura operada dentro de mim mesma: de mera reprodutora, ou repetidora, das premissas popularizadas pelas tantas publicações legais ou acadêmicas produzidas a partir do campo da afrodescendência que chegavam até a escola para assumir, de fato, a postura de uma professora-pesquisadora, que fez a opção de não mais repetir os preparados discursivos disponíveis no mercado editorial veiculadores do ideal da afrodescendência. Contudo, é necessário dizer que essa ruptura de postura se deu em intenso desassossego, pois o ato de abandonar a repetição para me dedicar à investigação das bases teóricas, conceituais e analíticas presentes na produção intelectual proponente do deslocamento identitário para o brasileiro, de moreno ou mestiço para afro-brasileiro ou afrodescendente, solicitava de mim o rastrear do processo de construção desse conjunto discursivo identificado, ocupado e preocupado com a produção de uma subjetividade calcada na ideia de afrodescendência. Tal manobra, por sua vez, exigia não apenas o estudo de textos produzidos por intelectuais situados virtualmente dentro do meu círculo de convívio acadêmico, mas incluía os daqueles com os quais mantive convívio real na condição de aluna.

O dar-se conta dessa etapa metodológica se constituiu em um desafio que demandou esforços no sentido de não apenas ter que reunir e ler um significativo número de obras (livros, teses e dissertações); mas, sobretudo de cobrar de mim mesma, com criticidade, a certeza da posição inconstante, quase itinerante, que ocupo na academia e que é um lugar marcado pela ambiguidade da dupla presença do distanciamento necessário e da proximidade inevitável. Segundo Bourdieu:

Estamos conscientes dos obstáculos para o conhecimento científico constituído tanto pela proximidade excessiva como pelo afastamento excessivo, e nós sabemoso quão difícil é manter essa relação de uma proximidade quebrada e restaurada, o que requer muito trabalho duro, não apenas em relação ao objeto de nossa pesquisa, mas também em relação a nós mesmos como pesquisadores, se quisermos conciliar tudo o que podemos conhecer apenas como *insiders*, e tudo o que não podemos ou não desejamos conhecer já que continuamos como *insiders*<sup>20</sup> (BOURDIEU, 1988, p. 1).

<sup>20</sup> Original: "We are aware of the obstacles to scientific knowledge constituted as much by excessive proximity as by excessive remoteness, and we know how difficult it is to sustain that relation of a proximity broken and restored, which requires much hard work, not only on the object of our research, but also on ourselves as researchers, if we are to reconcile everything we can know only as insiders, and everything we cannot or do not wish to know as long as we do remain insiders" (BOURDIEU, 1988, p. 1).

Tal movimentação entre a proximidade e o distanciamento, no meu caso, foi ainda mais complexa por ter sido propiciada pelo lugar marginal decorrente de minha condição de estudante à qual me encontro e que se configura como uma espécie de duplo identitário.

O ser do estudante corresponde de certo modo a um ser limiar que se encontra na fronteira da instituição: ao mesmo tempo em que “sou da UFC”, também não sou; pois, só sou nos limites permitidos pela condição de estudante que são os limites traçados pelo jogo do “é-mas-não-é” ou do “é-e-não-é”. Não se trata nem mesmo de uma condição cerceada apenas pela ambiguidade provisório-permanente, que por si só é suficiente para inquietar qualquer estudante; mas, principalmente a indefinição mesma que cerca a condição de estudante: esta é uma condição que se situa entre as fronteiras do outro.

Mais que um simples visitante para quem o acesso a conversas e negociações internas só acontece mediante um rigoroso exercício de esticar-se na soleira do outro, mais até mesmo que um hóspede a quem é interdito segredos e “fofocas” do cotidiano; a condição do estudante, sobretudo aquele que teve a formação acadêmica completamente cursada na mesma universidade, ainda que em departamentos diferentes, mais se assemelha a da figura do agregado ou “quase-filho”. E foi nesses termos limítrofes que conduzi a pesquisa sobre a produção desse novo campo de estudos o qual venho denominando de “campo da afrodescendência”.

Tal como um agregado, por vezes me senti temerosa de estar ultrapassando os limites concedidos, afinal de algum modo acabo por refletir, senão sobre a UFC direta e completamente, sobre algum “pedaço” seu: a Faculdade de Educação, reduto que vem produzindo dissertações e teses, mestres e doutores, segundo a lógica da afrodescendência. Estar ciente do lugar que ocupo na universidade, na maioria das vezes, foi um complicador e, em alguns momentos, até mesmo um bloqueador, pois além da angústia costumeiramente relatada por doutorandos preocupados com a produção de uma tese dentro dos prazos estipulados por coordenações e órgãos financiadores de pesquisa, no meu caso, houve uma angústia suplementar decorrente do fato de eu estar de alguma forma tocando um campo pouco estudado no Brasil: o campo acadêmico-universitário.

Bourdieu (1988, p. 6) admite que,

Quando confrontados como desafio de estudar um mundo ao qual estamos ligados por todos os tipos de investimentos específicos, indissolivelmente intelectual e 'temporal', nosso primeiro pensamento automático é escapar; nossa preocupação em escapar de qualquer suspeita de preconceito nos leva a tentar negar-nos mesmos como sujeitos 'tendenciosos' ou 'informados' automaticamente suspeitos de usar as armas da ciência na busca de interesses pessoais, de abolir a si mesmos como objeto de conhecimento, recorrendo aos procedimentos mais pessoais e automáticos, aqueles que ao menos nesta perspectiva [...], são os menos questionáveis<sup>21</sup>.

Uma vez dominado o desejo de fuga e o temor dos prejuízos futuros, por se saber de antemão que não seria um estudo laudatório e complacente com o campo da afrodescendência, ainda havia espaço em meu espírito para acomodar outra angústia, desta feita oriunda das preocupações acerca das repercussões e dos mal-entendidos que o meu estudo poderia provocar nos leitores. Refletir sobre este campo implica necessariamente em conduzir uma análise acerca da produção intelectual de ex-professores e colegas de graduação e de pós-graduação; e tal exercício pode ser extremamente delicado por se correr o risco de ser confundido com “fofoca”, a partir do momento em que o que aqui é proposto em termos científicos, pode ser interpretado pelo leitor como algum tipo de ataque pessoal: rebeldia extravasada, inveja incontida ou ressentimento recolhido.

Não à toa, busquei ao máximo escapar de um estudo que contemplasse uma “história dos intelectuais e de suas ideias” tão somente, e avancei no sentido de perceber a existência de um campo específico que vem se projetando a partir da intersecção entre a História, a Sociologia, a Antropologia e a Educação. Antes de levar adiante um estudo que focalizasse os pesquisados apenas enquanto “sujeitos empíricos” e não como “sujeitos epistêmicos” (BOURDIEU, 1988, p. 21-35), busquei concentrar meus esforços na análise do campo da afrodescendência e em como ele vem se constituindo e se investindo de legitimidade acadêmica. Desse modo, essa foi parte de minhas estratégias em escapar de um estudo dominado pelo subjetivismo, ou seja, foi um dos passos dados no sentido de objetivar a presente pesquisa. De acordo com Bourdieu:

---

<sup>21</sup>Original: “When faced with the challenge of studying a world to which we are linked by all sorts of specific investments, inextricably intellectual and ‘temporal’, our first automatic thought is to escape; our concern to escape any suspicion of prejudice leads us to attempt to negate ourselves as ‘biased’ or ‘informed’ subjects automatically suspected of using the weapons of science in the pursuit of personal interests, to abolish the self even as knowing subject, by resorting to the most impersonal and automatic procedures, those at least in this perspective [...], which are the least questionable”. (BOURDIEU, 1988, p. 6).

A virtude científica (e talvez também o valor ético) da noção de campo, sem dúvida, reside no fato de que essa noção tende a excluir essas objetivações parciais e unilaterais do inconsciente de outras pessoas, seriva ou adversárias, que caracterizam a “sociologia dos intelectuais” e que difere da sociologia popular de focar os intelectuais apenas em suas reivindicações para a “neutralidade ética” da ciência, e que por sua vez os torna culpados de um verdadeiro abuso de poder simbólico<sup>22</sup> (BOURDIEU, 1988, p. xvi).

Portanto, o exercício de ressuscitar lembranças e de avivar memórias, de como fui, eu mesma, aderindo a certo tipo de interpretação das relações étnico raciais nacionais que propõe como forma principal de superação do racismo brasileiro a afirmação do substrato central que lhe sustenta – a ideia de raça – é extremamente necessário porque, de um lado, me possibilita refletir sobre como cheguei ao ponto de, por algum tempo, concordar com a lógica da afrodescendência; e, de outro, me estimula a refletir sobre a minha mudança de alinhamento teórico, me fazendo enxergar tanto a posição que ocupava antes e a que ocupo agora, quanto identificar as conexões entre os diferentes alinhamentos teóricos assumidos e as respectivas posições por mim ocupadas.

Dizer isto significa mais do que simplesmente admitir a existência de uma conexão direta entre os posicionamentos teóricos e as posições sociais ocupadas pelos indivíduos. No meu caso em particular, significa assumir que todas as compreensões construídas e apresentadas nessa tese são resultado de longas sessões de leituras e de debates propiciados pelos encontros do grupo de pesquisa “Negritude e Cearensidade”, coordenado pela antropóloga e orientadora Bernadete Beserra.

Durante o tempo em que estive completamente inserida no ambiente escolar e tendo contato apenas com a bibliografia fornecida pelo governo (Estado e União) para pensar as relações étnico raciais nacionais e locais, ou seja, enquanto minha posição em termos acadêmicos era a de uma egressa de um curso de mestrado, o meu posicionamento teórico em relação a essa temática também estava profunda e acriticamente imiscuído com as demandas políticas. Recordo-me claramente das primeiras vezes em que apresentei esboços de artigos sobre esse assunto para

---

<sup>22</sup> Original: “The scientific virtue (and perhaps also the ethical value) of the notion of the field resides no doubt in the fact that this notion tends to exclude those partial and unilateral objectifications of the unconscious of other people, whether rivals or opponents, which characterize the ‘sociology of intellectuals’, and which differ from the folk-sociology of intellectual gossip only in their claims to the ‘ethical neutrality’ of science, which render them guilty of a veritable abuse of symbolic power” (BOURDIEU, 1988, p. xvi).

minha orientadora e de sua frustração ao lê-los, pois mais se assemelhavam a textos panfletários. A partir do instante em que passei a ter acesso a outro conjunto bibliográfico, questionador dos vieses explicativos propostos pelos adeptos da afrodescendência, fui me apercebendo do processo de doutrinação promovido pelo Estado e coadunado com os interesses do movimento negro brasileiro. Dito de outro modo: considero como extremamente difícil para um docente da educação básica, ao menos no meu caso que vivo essa experiência no Ceará, construir outras formas de interpretação das relações étnicorraciais domésticas, pois se de um lado o tipo de bibliografia oferecida pelo Estado se encontra dentro da lógica da afrodescendência guiada pela celebração da raça; de outro, ele esbarra na bibliografia utilizada pelo movimento sindical de professores, profundamente influenciado por interpretações de viés marxista também pró-afrodescendência.

E isso ocorre, a meu ver e conforme pretendo mostrar na presente tese, porque o discurso da afrodescendência vem sendo apropriado por sucessivos governos da chamada “esquerda” brasileira como ideologia e política de Estado e nessa condição, uma revisão crítica e demorada de seus pressupostos não é vista como algo positivo e, portanto, não é estimulada. Uma literatura crítica, como a que tive acesso durante minha participação no grupo de pesquisa “Negritude e Cearensidade”, não chega às escolas porque não é interessante para o Estado discutir mais profundamente, por exemplo, os problemas que impedem a melhoria da educação básica.

E que literatura crítica seria essa a qual venho mencionando?! Corresponde ela ao conjunto de estudiosos que compõe o quadro teórico utilizado nesta tese e que abrange desde autores nacionais, como Maggie (2007) e Maio (1998b), até estrangeiros como o próprio Bourdieu (1988). Mas a composição desse quadro teórico se iniciou, não à toa, com Michael Banton e o seu clássico “A Ideia de Raça” (1977) que me forçou a refletir sobre o campo da afrodescendência não como algo dado, mas como um objeto de estudo que carecia ter suas premissas analisadas e até mesmo questionadas. Foi a partir de “A Ideia de Raça” que passei a me relacionar com a temática numa perspectiva tanto histórica quanto sociológica, exigindo de mim mesma que eu saísse da posição defensiva para outra, investigativa.

A partir de Banton, uma agenda de estudos se desenhou não apenas para mim, mas para o grupo como um todo: por um lado, nos ocupamos em ler

atentamente e identificar nos autores pró-afrodescendência quais são seus objetos de estudo, seus pressupostos teóricos e metodológicos e suas respectivas premissas e hipóteses interpretativas; nesse caso, então, foram lidos Carlos Hasenbalg (1979), Kabengele Munanga (2004), Antônio Sérgio Guimarães (1999), Abdias do Nascimento (1979), Lívio Sansone (2003) e Ricardo Franklin Ferreira(2004). De outro lado, nos interessamos em ler outros autores nacionais que propusessem alternativas interpretativas para os mesmos objetos de estudo: o foco principal era alcançar outras interpretações possíveis para os fenômenos tomados como objeto de estudo pelos defensores da afrodescendência, como o racismo brasileiro, as cotas raciais nas universidades e o conjunto legal pró-afrodescendência em vigor no Brasil a partir da virada do século XX para o século XXI. Para tanto foram lidos Sérgio Costa (2001), Levy Cruz (2002), Yvonne Maggie (2007), Marcos Chor Maio (1998b), Monica Grin (2010), Demétrio Magnoli (2009) e Bernadete Beserra (2011).

Na seara internacional, além de Banton (1977) ao qual já me referi anteriormente, foram relevantes tanto a leitura da compilação organizada por Gopal Balakrishnam (2000) quanto a do clássico “A Identidade Cultural na Pós-Modernidade” de Stuart Hall (2005), pois ambas me proporcionaram uma retomada da discussão sobre a relação entre a derrocada do nacionalismo clássico novecentista e a ascensão das identidades fragmentadas, mobilizadas pelos movimentos desencadeados pelas demandas das chamadas minorias políticas na segunda metade do século XX.

Além de Banton (1977), Balakrishnam (2000) e Hall (2005), Edward Said (2007) e Homi Bhabha (2007) também foram importantes na medida em que me levaram a refletir sobre o meu próprio papel enquanto pesquisador proponente de uma interpretação sobre algo envolvendo a ação de pessoas. Mais do que simplesmente atestar e denunciar o etnocentrismo e, sobretudo, o eurocentrismo como produtos perversos de uma máquina descontrolada chamada Europa que se põe em demasia a inventar “outros” a partir de relações pontuais e limitadas com realidades diferentes das de si mesma, Said (2007) invoca, subliminarmente ao longo do texto e explicitamente em seu final, questionamentos que dizem respeito não apenas aos orientalistas que produziram o oriente ocidentalizado, mas que reverberam, ou deveriam, em toda prática científica, em todo fazer científico. Então, é nesse ponto que a obra “Orientalismo” (SAID, 2007) ressoou na elaboração da

minha tese sobre o campo da afrodescendência no Brasil e na construção da figura do afrocearense, em particular.

Ela serviu para me questionar sobre o meu papel de intelectual a partir de seu cardápio de perguntas apresentado na página 433. Essas perguntas me ajudaram, sobretudo, na forma de como lidar com o meu objeto de pesquisa: ao invés de assumir uma postura de ataque ou de desconstrução, fui alertada para a noção de que meu papel não necessariamente precisaria passar por tal procedimento. A partir de Said (2007), despertei para a dúvida se a tese necessariamente precisava “se configurar em apenas um argumento contra algo, e não a favor de alguma coisa positiva?” (SAID, 2007, p. 433) e que “coisa positiva” seria essa que ela poderia vir a se configurar?! Como evitar que ela se tornasse apenas mero “argumento contra algo”? Como estar imune a tamanha redução?

Tais questionamentos me levaram a outros também assinalados pelo mesmo Said (2007, p. 433) e que apesar de à primeira vista parecerem tolos por sua recorrência, escondem uma agitada rede tecida em dúvidas. “Qual o papel do intelectual?”, Said se indaga... E continua: “Ele existe para validar a cultura e o Estado de que faz parte? Que importância ele deve dar a uma consciência crítica independente, uma consciência crítica de oposição?”. Para não me exasperar, tratei logo de me agarrar à simplicidade: o papel do intelectual é produzir conhecimento sobre algo, iluminando aspectos antes sombreados pelo senso comum e pelo consenso. E dizer isso, no meu caso específico, é dizer o quê? É dizer que meu papel enquanto intelectual é o de me posicionar com cautela e vagar diante de um estado de aceitação automática dos termos propostos pelos arautos da afrodescendência; é verificar sob quais bases esse edifício da afrodescendência se ergue e se sustenta. Chegar a esse ponto é responder Said na outra indagação: “Ele existe para validar a cultura e o Estado de que faz parte?”. Não. Ao menos de momento foi o que me respondi. Mas, depois, tornei a vacilar e a questionar: ao fazer a tese necessariamente estarei validando a cultura e o Estado de que faço parte? De que cultura e de que Estado faço parte? Então se para Said o intelectual não é soberano em relação à cultura e ao Estado dos quais faz parte significa que inevitavelmente também estarei produzindo ideologia? E se ele opta em não validar a cultura e o Estado dos quais faz parte, ele, o intelectual, estará validando o quê, além de si mesmo?

Então, me conduzi ao terceiro questionamento: “Que importância ele deve dar a uma consciência crítica independente, uma consciência crítica de oposição?” (SAID, 2007, p. 433), a qual me fez traçar uma conexão com a pergunta anterior: não validar a própria cultura e o Estado de que faz parte é assumir então esse posicionamento de “consciência crítica independente” e de “consciência crítica de oposição”. É se manter soberano em relação ao que é consenso. Contudo, por outro lado, ainda havia dúvidas renitentes: assumir uma posição crítica independente e de oposição significa realmente o quê? Oposição a quê? Opor-se a algo não necessariamente implica alinhar-se a outro algo?! Ao criticar e me opor ao campo da afrodescendência não estarei me alinhando na defesa do campo da mestiçagem?! Chegando a essa dúvida, me lembrei de que já havia me antecipado e me decidido por assumir uma postura crítica, independente e de oposição em relação a ambos os campos, e não apenas ao da afrodescendência. O risco que se corre é real, pois é possível que nisso seja vista uma tentativa de homogeneização entre ambos; mas, no entanto, o que percebo é que apesar de terem se desenvolvido por caminhos distintos, ambos parecem atingir o mesmo resultado final: o da imposição de classificações raciais e étnicas via Estado. Dito de outra forma: ambos os campos se deixaram cooptar pela ação do Estado e não conseguiram escapar do agenciamento por parte dele, transformando-se em ideologia e política de Estado. Tal movimento fez com que ambos perdessem certo apelo revolucionário e se tornassem mais um discurso, dentre tantos.

As demais perguntas apontadas por Said na página 433 me fizeram voltar os olhos e ouvidos para fora de mim mesma e garantiram meu retorno ao campo da afrodescendência, enxergando questionamentos que não havia antes concebido: “Como se representam outras culturas?” (SAID, 2007, p. 433), ou seja, quando o campo da afrodescendência se arroga a legitimidade de enunciar o Brasil, o brasileiro e a cultura brasileira, de que forma esses elementos se encontram representados? Segundo seus arautos, o campo da afrodescendência dá conta de representar outra cultura que se encontrava invisibilizada, amordaçada e ausente. Que cultura é essa, a da afrodescendência? Estava mesmo ela ausente e silente? Ou a operação desencadeada pelo campo da afrodescendência se reduz tão somente a de demarcação de propriedade: o que antes era visto como cultura mestiça passou a ser designada por cultura afrodescendente ou afro-brasileira?! Tal operação significa verdadeiramente o quê? Implica em quê?



Said então se questiona: “a noção de uma cultura distinta (ou raça, ou religião, ou civilização) é útil, ou sempre acaba envolvida em autocongratulação (quando se discute a própria) ou em hostilidade e agressão (quando se discute “outra”)”? (SAID, 2007, p. 433). No caso do campo da afrodescendência que se autointitula o rótulo de ser uma cultura distinta e que faz questão de demarcar sua distinção em relação à cultura “branco-brasileira”, o que isso implica? Será apenas a reivindicação dos subalternos por sua cultura, considerada a partir de então, sua propriedade exclusiva?

Nesse ponto, pude perceber que Said sozinho já não dava conta de me apontar saídas, pois seu trabalho contempla a disputa pela enunciação de si e do outro e pela desconstrução das invenções EU-OUTRO numa dimensão internacional; e, no meu caso, tais questionamentos incidem sob o mesmo território nacional, ou seja, sob certo aspecto, se trataria muito mais da invenção de um “outro” por um “mesmo”: negros brasileiros inventados por brancos também brasileiros. Então, são sujeitos que, na relação de produção de conhecimento, foram tomados como o OUTRO de um mesmo. Por outro lado, esse mesmo já não é igual ao seu interlocutor porque o próprio processo de constituição das subjetividades não se dá de forma igual, nem mesmo em um mesmo plano nacional.

Daí, por um lado me conectar a autores como Hobsbawm (2000) e Hall (2005) que analisam o processo de formação das identidades fragmentadas no contexto da ocidentalização do mundo, ou como prefere Bourdieu (1998) da americanização do mundo, em que particularidades da sociedade norte-americana são impostas genericamente ao mundo inteiro por pressão de agências governamentais e não governamentais interessadas em promover internacionalmente a renovação do capitalismo.

Por fim, Said tangencia um questionamento que tem norteado minha pesquisa desde o início: “como é que as ideias adquirem autoridade, ‘normalidade’ e até o status de ‘verdade’ natural?” (SAID, 2007, p. 433). Tanto no caso da mestiçagem quanto no caso da afrodescendência, ambos conquistaram foros de verdade, a partir do momento em que foram encampados principalmente pelo Estado brasileiro, mas, no caso do campo da afrodescendência não apenas por ele: várias agências internacionais, em especial a Organização das Nações Unidas (ONU), são coprodutores desse campo, que não é unicamente nacional. No caso do campo da afrodescendência, ele tem se constituído internacionalmente e tem adquirido

ressonância interna pela existência de movimentos sociais cujas demandas já se aproximavam do que era postulado externamente.

As indagações inflamadas pela leitura de Said (2007) não cessaram com o fim da página 433. Para além dela, outras incertezas emergiram e para minha pesquisa especificamente, fiquei em dúvida em relação a como conseguir produzir uma escrita que não sufoque o Outro da pesquisa. Perguntado de outra forma: como superar o ranço do colonialismo europeu? Paraphraseando, Spivak (2005): é possível os subalternos falarem?! E quando falam, que outras falas emergem junto? A voz dos subalternos é de fato soberana ou também está imbuída do colonialismo eurocêntrico?!

Para essas perguntas, o encontro com Bhabha (2007) foi salutar. Foi junto a ele que encontrei respostas para tais indagações e é desse encontro que agora me ponho a falar. De modo bastante sintético, é possível afirmar que Bhabha (2007) em seu livro “O Local da Cultura” busca compreender dois processos: primeiro, o de formação de uma corrente de estudos específica da Filosofia da História, entrincheirada por intelectuais da safra da década de 1960, são eles: Foucault, Derrida e Deleuze, principalmente. Filósofos que primaram pelo desejo de desnudar as estreitas relações entre saber e poder, produzindo genealogias e arqueologias com o intuito maior de assinalar as relações de poder na modernidade e que foram responsáveis pela compreensão dos processos de “produção de subjetividades sujeitadas”. O segundo processo analisado por Bhabha (2007) é o de que, de acordo com ele, mesmo apesar de todos os esforços empreendidos pela corrente dos filósofos da diferença (como se convencionou chamar os filósofos pós-1964 e cujo alinhamento teórico era marcado pelos estudos do poder na modernidade), eles não conseguiram romper com a tradição colonialista que tanto contagiou a ciência ocidental constituída na própria modernidade.

Os ranços dessa presença mal-vinda se encontrariam, de acordo com Bhabha (2007), no recorte dado por esses filósofos sempre privilegiando a mesma espacialidade e a mesma temporalidade: as da Europa. Bhabha, então, parece acreditar que os filósofos da diferença antes de romperem com o conteúdo colonialista, o teriam aprofundado ainda mais, uma vez que eles apresentariam em seus estudos a Europa como uma espécie de supermatriz geradora de tudo que aparentemente lhe é externo/externo. Tal como um polvo agigantado, a Europa capturaria com seus tentáculos todo e qualquer aspecto da humanidade e,

sobretudo, teria a grande capacidade de através de seus discursos produzidos, produzir também subjetividades Europa afora. Ou seja, segundo Bhabha, Foucault e os estudos foucaultianos também seriam responsáveis por traçar a correspondência entre o binômio “Europa – resto do mundo” com outro binômio “EU – OUTRO”, sendo que o sujeito “EU-Europa” seria o produtor do sujeito “OUTRO-resto do mundo” e nessa medida, o outro seria sempre uma subjetividade sujeitada. E, assim, Bhabha (2007) os acusa de não terem, através de seus estudos, atingido um ponto verdadeiro de “descentramento” teórico-metodológico em relação à Europa<sup>23</sup>.

Tal hipótese me fez refletir sobre os reais significados dessa ideia de “descentramento”: como é possível de fato realizar tal “descentramento”?! Como um intelectual pode fazer isso?! Esse descentramento não implica em neutralidade. Pelo contrário! De acordo com Bhabha, significa romper com as teorias produzidas a partir da Europa. Seria uma espécie de ruptura com a tradição intelectual europeia fundada em perspectivas etnocêntricas. Porém, como de fato fazer isso?! Tal postura [de descentramento] não conduz a certo esvaziamento do intelectual?! Em quais suportes teóricos, o pesquisador deve então se apoiar e referenciar seus estudos?! Aliás, essa é uma das críticas apresentadas, por exemplo, pelos representantes do campo da afrodescendência: segundo eles, a maioria dos estudos acadêmicos não é digna de ser levada em consideração, pois é produto de bibliografia e fontes “brancas” e “eurocêntricas”. Para eles, facilmente se desqualifica inúmeros trabalhos com tal justificativa.

Ao ler Bhabha (2007) e ver sua defesa por esse “descentramento”, fiquei me perguntando como isso é possível. Deve-se, então, abandonar os aportes teóricos já consolidados na academia (seja nacional ou internacional)?! E adotar quais então?! Mesmo que recorramos àqueles autointitulados “genuinamente” originários das “minorias destituídas”, o que garante essa impermeabilidade às teorias eurocêntricas?! Afinal, onde esses intelectuais “subalternos” obtiveram o seu próprio quadro teórico?! Contudo, ainda assim me parece possível ensaiar certa defesa, alegando que o fato de terem obtido formação acadêmica na Europa não implica em

---

<sup>23</sup>O aspecto irônico é que, se por um lado, Bhabha lança Foucault, Derrida e Deleuze na berlinda; por outro, não faz o mesmo com Said, que apesar de apresentar claras afiliações à Foucault e de se expressar praticamente como uma continuidade da perspectiva do pensamento foucaultiano; ele [Said] é apontado em “O Local da Cultura” como um bom exemplo que conseguiu questionar sinceramente o poder do discurso colonialista, duvidando do alcance das infiltrações capilares do poder colonial nas sociedades periféricas e cogitando a impossibilidade de um exercício pleno de dominação fechada, sem perspectivas de insurreição.

adesão tácita e inquestionável das teorias eurocentradas – o próprio Bhabha (além de Said, Spivak, dentre inúmeros outros) seria um exemplo dessa postura crítica e questionadora. Mas aí outro questionamento me aparece: então, só quem consegue de fato atingir esse ponto de “descentramento” são os intelectuais “subalternos”? É realmente necessária a experiência da “subalternidade” para conseguir enxergar as margens, o centro e suas complexas relações?! Até que ponto não se está fantasiando a “subalternidade” como condição irrestrita para a produção de uma verdadeira liberação e de um genuíno descentramento?! Por acaso, os intelectuais “subalternos” não produzem “centrismos” e ideologias?! É possível sinceramente pensar que esse grupo se encontra de fato imune a tal manobra?!

De todo modo e por entender a ciência ocidental como sendo uma ciência autista, Bhabha (2007) tanto questiona a educação das interpretações oferecidas pelos “filósofos da diferença” quanto das que foram dadas pelos estudiosos afiliados à tradição marxista. Acreditando que as grandes teorias explicativas fincadas nas explicações do capitalismo e das determinações de classe já não dão conta de compreender os diversos desenlaces produzidos pela insurreição de saberes e de vozes sujeitados, sendo que tais vozes em um dado momento vão passar a exigir a tomada e a ocupação de espaços abertos para se exprimirem e exprimirem suas experiências; Bhabha então aposta na produção de saberes subalternos-insurretos e a isso se dedica através da análise de algumas obras literárias e filosóficas a fim de perceber tal insurgência em um cenário macro e internacional e não como um movimento micro e localizado, como, por exemplo, do clássico “Pele Negra, Máscaras Brancas” (2008) do psiquiatra martinicano Frantz Fanon publicado originalmente em 1963.

Bhabha então esclarece:

Cada vez mais culturas ‘nacionais’ estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas. O efeito mais significativo desse processo não é a proliferação de ‘histórias alternativas dos excluídos’, que produziriam segundo alguns uma anarquia pluralista. O que meus exemplos mostram é uma base alterada para o estabelecimento de conexões internacionais. [...]. As grandes narrativas conectivas do capitalismo e da classe dirigem os mecanismos de reprodução social, mas não fornecem, em si próprios, uma estrutura fundamental para aqueles modos de identificação cultural e afeto político que se formam em torno de questões de sexualidade, raça, feminismo, o mundo de refugiados ou migrantes ou o destino social fatal da AIDS (BHABHA, 2007, p. 25).

Acreditando, portanto, que é possível escapar a essa dominação cerrada, Bhabha (2007) se impõe a missão de desvendar o funcionamento desse discurso colonialista que é tão poderoso. De acordo com ele, a base desse discurso é a produção de estereótipos sobre o outro, por sua vez assentados na repetição e na ambiguidade. O estereótipo do outro, porque é excessivamente repetido, nele se cola como se fosse uma máscara, conforme fala Frantz Fanon(2008) – apropriado por Bhabha como um possível exercício de expurgo do ranço colonialista europeu. Mas, se por um lado, o estereótipo bem funciona devido a sua repetitividade; por outro, pode engatar pela ambiguidade nele inerente. Para Bhabha (2007), a ambiguidade é essa fenda que se abre no espaço da dominação EU-OUTRO; é o interstício que inaugura o seu tão desejado entre-lugares. É o que é e não é ao mesmo tempo. É, então, o lugar da hibridez. Hibridez que a partir do momento que é tomada intencionalmente torna-se arma de “desassujeição” e passa a ser possibilidade de construção de identificações soberanas.

Nesse sentido, a fala de Bhabha (2007) assume contornos otimistas e credita aos subalternos a capacidade de se recriarem enquanto sujeitos de produção de si mesmos, ou seja, sujeitos que criam a sua própria identidade. Mas, nesse ponto, Bhabha adverte para os riscos em reduzir o poder de subversão contido no caráter ambíguo do estereótipo, e ao invés de recriá-lo, livrando-o das determinações identitárias colonizadas, cair na armadilha de produzir outro estereótipo, tão rígido quanto e por vezes, até mesmo fruto do próprio discurso colonialista europeu. Dito de outra forma: Bhabha previne dos riscos de, no afã de se libertar dos estereótipos impostos pelo discurso colonialista, se criar outros estereótipos, também rígidos e preconceituosos.

Bhabha, então, vai discorrer sobre a distinção necessária entre as ideias de “diversidade” e de “diferença”. Enquanto a primeira, fruto do projeto político liberal, traduzido pela corrente do multiculturalismo, incita à construção de identidades essencializadas, estanques e negadoras da relação EU-OUTRO como uma relação de trocas possíveis e de construção de hibridismos; a segunda abrange a noção de “um processo de enunciação da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural” (BHABHA, 2007,p. 63). Já na Introdução, postula que:

Os termos do embate cultural [...] são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O 'direito' de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade que presidem sobre as vidas dos que estão 'na minoria'. O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição 'recebida'. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 2007, p. 20-21).

Nesse ponto, Bhabha (2007) me trouxe mais reflexões conectadas à minha tese, dentre elas está o reconhecimento de que uma das principais estratégias discursivas utilizadas pelos arautos tanto da afrobrasilidade quanto da afrocearensidade é a de que a reencenação do passado não é apenas forma de reintroduzir temporalidades ausentes da narrativa presente, tornada tradição. O passado ao invés de ser tomado como algo estático, deve ser percebido como algo dinâmico e ponte intercomunicante de temporalidades distintas. No entanto, o passado que alimenta o discurso da afrodescendência é um passado-cenário: fixo e incomunicável. Dito de outra forma, ela é marcada por um excesso de atemporalidade e aespacialidade. Por outro lado, é um discurso que se arroga o posto de enunciação da verdade sobre si mesmo, negando-se como representação e afirmando-se como verdade monolítica e homogênea.

Nesse sentido, conforme nos ensina Bhabha (2007), o que, na verdade, os escritos da afrodescendência fazem, no afã de se desprender das determinações de um discurso colonialista, é abdicar de sua potência mímica, abrindo mão da duplicidade e da ambiguidade, que geram tensão entre suas próprias fronteiras, e da possibilidade de se "alienar da essência". A potência mímica é a sua força subversiva que se encontra latente, a partir do momento em que se nega a assumir uma única essência: o sujeito da mímica nem é si mesmo e nem é o outro, ele é um "entre-lugar"; está aqui e está ali; seus interesses são duplos e ambíguos porque sua identidade encontra-se cindida entre subjetividades opostas, por vezes dicotômicas. Deste modo, o que os defensores da causa afrodescendente fazem é

renunciar essa condição mímica e assumir a identidade do definido, do estável, do espelho. Por outro lado, acredito que os representantes do campo da mestiçagem acabaram por se apropriar da potência mímica e forjaram o que durante muito tempo se tornou o principal símbolo da “identidade brasileira”. Dito de outra forma: os defensores da mestiçagem no Brasil ao se encontrarem em um complexo dilema entre “ser Europa” e “não ser Europa”, em que “ser Europa” significava, quando muito, imitação e “não ser Europa” significava ser algo valorado negativamente, exatamente devido ao peso da ação e do discurso colonial; optou-se pela primeira, e o efeito desse exercício mímico, que nem foi mecânico e nem automático, foi a concepção de um ser novo: o mestiço não mais como um “meio caminho” para o branqueamento; mas o mestiço como um ser em si mesmo, um “povo novo” (ROMERO, 1888; FREYRE, 2012; RIBEIRO, 1995) responsável por romper com os efeitos maléficos de purismos raciais.

Para além disso, a leitura de Bhabha (2007), assim como a de Hall (2005) em momento anterior, me fez refletir sobre as condições históricas que permitiram a emergência e a proliferação desses sujeitos diaspóricos, fragmentados. O seu diferencial, no entanto, foi o de ter propiciado essa preocupação com o próprio discurso colonialista, de percebê-lo como ponto de referência para a produção de discursos antagônicos.

Por fim, a leitura de Bhabha (2007), assim como a de Said (2007), me fez questionar qual é o meu papel de intelectual e a partir de qual lugar meu papel de intelectual emerge. Considerando que Bhabha (2007), por um lado, avalia as grandes narrativas como parciais e incompletas e, por outro, pondera que é necessária a escuta atenta dessas vozes e desses saberes insurgentes, me pergunto: como é possível proceder a isso? Como é possível escutá-los sem, no entanto, evocar algum tipo de exame fincado na perspectiva do poder colonial? Qual é o meio pelo qual é possível estabelecer esse diálogo? O papel do intelectual nesse momento deve ser tão somente o de capturar vozes sem proceder a nenhum exame, reduzindo o fazer científico a mero exercício de registro do que se vê e ouve? Ou cada grupo de “minorias destituídas” se converteu em nichos analíticos particulares em que o trânsito do “de fora” passou a ser interdito? A tradução das vozes e dos saberes dessas “minorias destituídas” passou a ser propriedade delas próprias e intransitável para outros, para os que não são os mesmos, os iguais?! Há essa categoria? Dos mesmos e dos iguais?! Em que níveis é possível perceber esse

grupo marcado pela mesmidade?! Quem os produz ou os produziu?! Eles mesmos em certa medida também não são enunciação do poder colonial?! É possível percebê-los fora de uma relação com o outro que em larga medida também o cria?! É possível falar dos negros (ou das mulheres), da constituição desse grupo específico sem, no entanto evocar a contrapartida branca (ou masculina) nesse processo?! Ou não é disso que fala Bhabha (2007)?! Dessa depuração do poder dominante que enxerga e produz certo outro estereotipado e sujeitado?!

O fato é que a contribuição mais positiva de ambas as obras (BHABHA, 2007; SAID, 2007) legadas à minha tese foi a certeza de que não devo me restringir e me alinhar a nenhum tipo de binarismo maniqueísta. Esse trabalho não se constitui em um elogio à mestiçagem, tampouco é a condenação sumária do ideal de afrodescendência. Na verdade, o que espero mostrar com a tese é que tanto um quanto o outro se constituíram em campos tensionados, marcados por rugosidades e sinuosidades; e apesar de apresentar mais críticas do que elogios, também não é objetivo do presente estudo propor solução para o que aqui está sendo problematizado.

Voltando à Bourdieu, ressalto ainda a importância de seu artigo “As artimanhas da razão imperialista” (1998), co-escrito com Loïc Wacquant, para que eu percebesse a necessidade de uma maior ampliação das leituras sobre o fenômeno da formação do campo da afrodescendência, o qual não se deu motivado apenas por fatores domésticos; mas, antes envolveu um amplo cenário internacional, determinado, sobretudo pela interferência dos Estados Unidos no gerenciamento político de várias demandas sociais mundo afora. Também de Bourdieu (1988, 1994, 2004a, 2004b, 2009) obtive a noção de “campo científico”, a qual me ajudou a compreender com mais objetividade o objeto de estudo em questão; a partir da noção de “campo”, pude identificar as disputas entre os dois principais modelos interpretativos das relações étnicorraciais nacionais: o da mestiçagem e o da afrodescendência. Bourdieu (1988) ainda me beneficiou com suas reflexões sobre a necessidade de se construir uma análise pautada em uma objetivação objetivante, da qual falei logo no início deste tópico.

Na verdade, a relevância de Bourdieu para a presente tese foi tamanha porque seus escritos ainda me ajudaram a desenhar as estratégias metodológicas de pesquisa. Foi com ele, por exemplo, que me apercebi para o fato de que fazer um estudo que envolva a análise de um campo de estudos em vias de formação e de



acomodação dentro do universo acadêmico-universitário suscita bem mais do que o conhecido método da análise de discurso (AD), o qual se limita às conexões entre o texto e seu contexto de produção de discursos. Para Bourdieu, então:

Ela [a objetificação ingênua e autoindulgente] só poder ser uma abstração injustificável (que poderiam muito bem ser chamado de redutora) para procurar a fonte da compreensão das produções culturais nestas próprias produções, tomadas de modo isolado e divorciadas das condições de sua produção e utilização, como seria o desejo da análise do discurso, que situada na fronteira entre a sociologia e a linguística tem hoje em dia recaído em formas indefensáveis de análise interna. A análise científica deve trabalhar no sentido de relacionar entre si os dois conjuntos de relações e os espaços de posições ocupados por aqueles que os produzem. Isto significa, por exemplo, que qualquer trabalho particular [...] só se torna de fato significativo se, [...], se situa no espaço de produções que lidam com esse assunto, [...], e se esse espaço está relacionado com o espaço homólogo das posições ocupadas pelos seus autores no campo acadêmico<sup>24</sup> (BOURDIEU, 1988, p. xvii).

Portanto, antes de conduzir uma análise apenas internalista dos textos produzidos pelos agentes da afrodescendência, acabei por me ver na necessidade de compreender as relações entre os posicionamentos de seus principais defensores relacionados às suas posições dentro do ambiente acadêmico-universitário; ou seja, busquei compreender a produção acadêmica da afrodescendência não apenas a partir dela mesma, mas agregando outras variáveis a ela vinculadas. Desse modo, extrapolei o universo do discurso textual e passei a incluir a análise dos vários contextos que lhe cerca.

Logo, em que pese a metodologia desta pesquisa, ela foi orientada pela análise de material bibliográfico produzido por estudiosos declaradamente convertidos à causa da negritude nacional. No caso do Ceará, as fontes de pesquisa compulsadas são as dissertações e teses produzidas pela FAGED / UFC, as quais têm permitido compreender como tem se dado e se expressado localmente o processo de formação desse novo nicho acadêmico identificado com os preceitos da afrodescendência. Para além disso, também foram feitas coletas de dados em sítios

<sup>24</sup>Original: "It [a naïve and self-indulgent objectification] can only be an unjustifiable abstraction (which could fairly be called reductive) to seek the source of the understanding of cultural productions in these productions themselves, taken in isolation and divorced from the conditions of their production and utilization, as would be the wish of discourse analysis, which, situated on the border between sociology and linguistics, has nowadays relapsed into indefensible forms of internal analysis. Scientific analysis must work to relate to each other two sets of relations, the space of the positions held by those who produce them. This means for instance that any one particular work [...] only yields its significance if, [...], it is set in the space of the works dealing with this subject, [...], and if this space is related to the homologous space of the positions held by their authors in the academic field (BOURDIEU, 1988, p.xvii).

eletrônicos na internet, entrevistas com professores universitários e o levantamento de dados relacionados aos trabalhos extensivos desenvolvidos pelos professores da FAGED / UFC vinculados ao Eixo Temático “Sociopoética, Cultura e Relações Étnico-Raciais” pertencente à linha de pesquisa “Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola”.

Enfim, longe de propor qualquer “teoria da identidade e da diferença” (SILVA,, 2000, p. 73), assinalo como objetivo geral que alinhava toda a tese, assim creio, analisar e problematizaro processo de formação do campo da afrodescendência, que tem se expandido vertiginosamente nas universidades públicas brasileiras a partir da década de 1980, examinando sua estreita relação com a hegemonia cultural exercida pelos Estados Unidos e identificando os seus principais ingredientes teóricos e ideológicos que lhe dão sustentação. Interessa, então, à presente pesquisa, enunciar e analisar o conjunto de categorias conceituais, analíticas e teóricas que se encontram implicadas no campo operado pelos defensores da afrodescendência; desse conjunto, cito como exemplo termos e expressões tais como: “africanidades”, “diáspora”, “afrodescendente”, “ancestralidade africana”, “afrodescendência”, “mãe-preta”, “continente do arco-íris” e “quilombismo”. Vale ressaltar que não foi objetivo da pesquisa analisar todo e qualquer conceito, mas apenas aqueles que apareciam de maneira mais recorrente tanto nas produções nacionais quanto nas locais.

Além desse objetivo central, outros objetivos me mobilizaram durante a pesquisa e escrita da tese, tais como: 1) apresentar o processo de fortalecimento dos movimentos sociais, em particular o movimento negro, que a partir da década de 1980 saíram da esfera meramente política e tiveram suas demandas partidárias transformadas em demandas científicas, promovendo uma maior aproximação com as universidades; 2) descrever mais detalhadamente o processo de formação nacional do campo da afrodescendência, identificando quem foram seus primeiros construtores e ideólogos e quais eram as suas principais reivindicações - sempre mantendo como foco a expressão dessas reivindicações em termos acadêmico-científicos; 3) identificar quem foram os estudiosos que, no Ceará, exerceram o papel de vanguarda na construção local do campo da afrodescendência e, finalmente, listar os pontos de aproximação e de afastamento do campo da afrodescendência com a tradição interpretativa anterior hegemônica no Brasil e no Ceará até por volta da década de 1980 e que foi marcada pela defesa do ideal da mestiçagem.

Assinalo ainda que a escolha em focalizar o campo da afrodescendência não se deu aleatoriamente. Se mesmo após eu apontar tantas motivações para a realização dessa pesquisa, ainda assim me for perguntado por que, afinal de contas, elegi o campo da afrodescendência e não outro movimento de afirmação identitária proveniente das variadas lutas pelos direitos civis das minorias, a exemplo do feminista, do homossexual, do indígena e dos deficientes como objeto de estudo, tenho a responder que o discurso da afrodescendência é o que mais tem sido introduzido nas escolas de modo tanto rápido quanto intenso. Se olharmos com atenção, facilmente se perceberá que dentre todos esses movimentos<sup>25</sup>, é o da afrodescendência o que mais tem sido imposto ao ambiente escolar, através de inúmeras ações governamentais que incluem tanto a imposição de disciplinas específicas quanto através da inclusão de bibliografia sobre a temática nas bibliotecas das escolas públicas. Dito de outra forma: dos vários discursos pró-diferença, o da afrodescendência é o que mais tem afetado as escolas, e em última análise, é por isso que ele me interessa.

Resta, por fim, enfatizar que, sim, essa tese trata também do desnudamento de uma conversão, na verdade de uma “desconversão” seguida por uma conversão – duplo processo que não teria sido alcançado se não fosse pelo empenho de minha orientadora Bernadete Beserra. Desse modo, é necessário um profundo agradecimento pelos esforços envidados no sentido de incentivar não apenas a mim em particular, mas ao grupo “Negritude e Cearensidade” como um todo para que fossem percebidos os limites e os perigos do discurso celebrativo da raça tão encetado pelo movimento negro dentro da universidade através de grupos e linhas de pesquisa que tem muitas vezes produzido material muito mais comprometido com o fazer-político do que com o fazer-ciência.

Dito isto, é preciso assim realçar que o presente estudo compõe parte das pesquisas recentes do grupo de trabalho e de pesquisa “Negritude e Cearensidade”, vinculado ao Eixo Temático “Filosofias da Diferença, Antropologia e Educação” pertencente à Linha de Pesquisa “Filosofia e Sociologia da Educação” do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da UFC. Reafirmo ainda que esta pesquisa não teria sido possível se não fosse pela constante interlocução com

---

<sup>25</sup> Além das demandas da afrodescendência, talvez o que mais se aproxime em influência no ambiente escolar seja o da inclusão de alunos portadores de deficiência (seja ela mental, visual, motora, auditiva ou da fala).

demais colegas do grupo: Joamir Brito, Cristina Oliveira, Diego Vieira e Dorenildo Matos. Na verdade, esta tese não é filho-único do grupo; além dela, os debates oportunizaram também a feitura de outros dois estudos: as dissertações de Joamir Brito, “Cotas Raciais na Universidade Federal do Ceará: para quem?” (2011), e a de Cristina Oliveira (2012), “A Comunidade Imaginada da Afrodescendência no Contexto da Educação das Relações Etnicorraciais”.

\* \* \*

Foi, então, a partir do encontro com o grupo “Negritude e Cearensidade” que me pus a buscar compreender o processo de construção nacional do campo da afrodescendência que, para mim, em dado momento encontrava maior visibilidade através da ação da Secretaria Especial de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (SEPPIR). Foi através de tal Secretaria, criada em março de 2003, com estrutura de ministério e agregando em seus cargos significativa quantidade de intelectuais egressos do movimento negro, que o governo federal passou a promover com mais frequência as chamadas políticas focalizadas que visam atender grupos específicos classificados de “hipossuficientes”. No entanto, no caso da SEPPIR, as políticas focais desenvolvidas têm base tão somente na raça/cor dos indivíduos por se presumir que tal critério é suficiente para indicar a condição de hipossuficiência.

No campo da educação, a onda de cotização foi mais alardeada e, portanto, ficou bem mais conhecida por sua maior fonte de controvérsias: a disputa pela aprovação ou não das cotas “afirmativas” para negros nas universidades públicas brasileiras. Já no campo da saúde, a discussão a respeito da existência, ou não, de programas de saúde pública voltados especificamente para as populações negras tornou a reacender a discussão e as dúvidas em torno das políticas focais nessa área. É o caso das políticas para o tratamento da anemia falciforme, doença originalmente registrada como sendo típica dos grupos populacionais formados por pretos, que reabilitaram o uso de expressões como “doenças raciais” consideradas malditas, pois remetem às problemáticas surgidas dos estudos eugenistas do século 19. Aparentemente, a doença originária da África, tem suas variações coincidindo com nomes de regiões africanas, os três tipos de anemia falciforme catalogados são identificados por: anemia tipo Banto (crônica); anemia tipo Benin (grave) e anemia

tipo Senegal (leve). A questão é que o trânsito de populações no globo, com o tráfico de escravos e a imigração europeia para as Américas fez com que a anemia falciforme não se restringisse mais à África e às populações pretas e negras.

No Brasil, por exemplo, a anemia falciforme que é a doença hereditária com o maior índice de transmissão vertical, já não atinge apenas negros. Apesar de maioria dos atingidos ser negra, há uma parcela significativa de brancos e pardos acometidos por essa deficiência. O Programa Nacional de Anemia Falciforme (PAF) criado a partir de 1995 e sistematizado em 2005 tem gerado polêmicas. Fruto das pressões feitas pelo movimento negro, a criação deste programa específico dirigido à população negra e implantado pelo Ministério da Saúde vem sendo acusado de promover uma associação direta entre a doença e a população negra, associação esta considerada perigosa por muitos intelectuais brasileiros, como é o caso de Peter Fry, antropólogo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Segundo ele em reportagem ao sítio Com Ciência (órgão jornalístico virtual da Sociedade Brasileira de Pesquisa e Ciência – SBPC), *“a associação entre anemia falciforme e população negra é uma estratégia perigosa: ela pode aumentar o preconceito racial e o próprio racismo tal como aconteceu nos Estados Unidos”* (APUD CANTARINO, 2006)<sup>26</sup>.

A discussão neste momento enseja a recepção das análises de Foucault (1988) sobre a biopolítica e o biopoder. Referindo-se à sexualidade, o autor nos lembra que uma grande novidade da modernidade é o interesse pela vida de suas populações enquanto dispositivo de poder por parte de governos – o que por ele é chamado de biopoder. Então, a partir da modernidade surge a necessidade política de fazer os indivíduos enunciarem sua sexualidade, impondo o imperativo de explicitá-la publicamente. Diríamos que, da mesma forma que os diferentes governos no ocidente se lançaram a essa missão sobre as sexualidades de suas populações, tal prescrição se passou também pela auto enunciação das raças e cores dos indivíduos.

Concretamente, esse poder [o biopoder] sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças,

<sup>26</sup> Para reportagem na íntegra, ver: <http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=8&id=51>.

no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, [...]. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, [...]; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população. (FOUCAULT, 1988, p. 131).

Mais adiante, Foucault (1988, p. 132) emenda:

Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos.

Apropriando-nos da idéia de que o Estado se apossou politicamente do corpo biológico de seus indivíduos, sendo os estudos demográficos a principal via de acesso a esse corpo-espécie, com vistas à otimização de suas capacidades produtivas e econômicas; consideramos que a grande novidade no que concerne ao biopoder e à biopolítica atualmente é que a partir da década de 1990 o imperativo da auto enunciação, de cores e “raças”, passa a se dar de dentro dos chamados movimentos sociais e não mais por imposição governamental.

Interpretado, inclusive, enquanto “conquista” social, a categorização atual aplicada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) na população brasileira foi fruto das pressões dos movimentos negros. Como nos fala alguns integrantes do Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais (LAESER) – centro de pesquisas vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) cujo objetivo principal parece ser o de promover o maior levantamento de dados estatísticos possível sobre as populações negras:

Ao longo das últimas três décadas, talvez uma das mais importantes conquistas do movimento negro de nosso país, tenha sido a inclusão da variável raça/cor no interior das pesquisas demográficas, tanto nas pesquisas oficiais, como nas investigações realizadas por instituições não governamentais.

Também por pressão do movimento negro, especialmente a partir da segunda metade dos anos 1990, diversos cadastros oficiais passaram a incluir esta informação em seus questionários. (PAIXÃO, 2004, p. 04).

O que o texto nos informa é sobre os diversos registros de cor/raça agora presentes e solicitados nos cadastros dos diferentes programas sociais e exames nacionais desenvolvidos pelo governo federal, entre eles: Bolsa Família; Exame

Nacional do Ensino Médio (ENEM) e Prova Brasil. Conforme pode ser averiguado no portal do Ministério da Saúde:

Em parceria com o DATASUS, foi realizada a inclusão do quesito raça/cor no SISPRENATAL, sistema de informação que consolida os dados provenientes da atenção pré-natal prestada pelos serviços do SUS. Com o Instituto Nacional de Câncer (INCA), o quesito raça/cor foi incluído no SISCOLO. Na Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde, financiada pelo Ministério da Saúde e que tem o objetivo de produzir informações para a elaboração de indicadores demográficos, de saúde e nutrição em relação a mulheres e crianças, foi articulado o levantamento, tabulação e análise dos dados, levando em conta o quesito raça/cor (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Resumo População Negra. 2010. Disponível em: [http://portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar\\_texto.cfm?idtxt=31336](http://portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=31336). Último acesso em: 10/01/2010).

A justificativa oficial para a iniciativa de incluir o critério raça/cor nos serviços públicos de saúde é que, segundo informa o próprio portal:

A ausência da variável cor na maioria dos sistemas de informação da área de saúde inviabiliza uma análise mais consistente sobre a saúde das mulheres negras no Brasil e dificulta a elaboração de estratégias voltadas para essa parcela da população. Por isso a Área Técnica de Saúde da Mulher articulou com vários parceiros a inclusão do quesito raça/cor em alguns serviços e pesquisas. (BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Resumo População Negra. 2010. Disponível em: [http://portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar\\_texto.cfm?idtxt=31336](http://portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=31336). Último acesso em: 10/01/2010).

Na realidade, é necessário atentarmos para o fato de que, sozinhos, esses regimes de verdades por si só não produziram “realidades”; mas, desde que governos apostaram em sua eficiência e em sua eficácia, deles se apropriaram e projetos de fabricação de realidades foram encampados.

A pesquisa aqui proposta, no entanto, não visa contemplar esse segundo momento, o da adoção política de seus termos discursivos. Pretendemos primeiramente explicitar essas linhas múltiplas de pensamento que em determinado âmbito aspiravam definir quem é o Brasil e o brasileiro (se mestiço; se afrodescendente) e em outro, o Ceará e o cearense (se caboclo, se afrodescendente); e, em seguida, problematizá-las como forma de compreendê-las. Outrossim, também não é proposta desta pesquisa promover uma verticalização dos estudos e obras aqui assinaladas. O desiderato pretendido é o de dar conta do movimento geral de pessoas e idéias em torno dos conceitos-chave de *mestiçagem* e de *afrodescendência*, bem como compreender a passagem de um para o outro,

sem, no entanto, sugerir certa evolução do pensamento racial brasileiro e cearense. Antes, partimos da hipótese de que, especialmente, desde a década de 1970 passamos a ter um cenário de disputa entre dois campos explicativos da composição étnica nacional e local; pois passam a coexistir e a pleitear, cada uma, certa legitimidade sócio-político-científica exclusivista (no sentido de ser a única via explicativa e eliminatória de outras).

Na realidade, intenta-se com o presente trabalho compreender o planetário ideológico produzido por uns, afiliados ao pensamento pró-mestiçagem, e por outros, partidários do pensamento pró-afrodescendência, desde os finais do século 19 até aproximadamente a atual década, e que orbitam ao redor e em função destes dois grandes eixos temáticos. A menção às biografias dos autores analisados não se reduz à mera ilustração ou acompanhamento obrigatório: a apresentação sumária das histórias de vida arroladas às obras também são parte desse exercício de compreensão a respeito do processo de partejamento e de composição dos conceitos-fonte; ao mesmo tempo, alertamos para o fato de que não é objetivo desta pesquisa contemplar tal enfoque [o das biografias].

Enfim, o que se quer com essa pesquisa é analisaro imenso quebra-cabeça ideológico que vem se projetando tanto no Brasil quanto no Ceará, com a finalidade de identificar as nuances e as particularidades constantes de cada um; bem como capturar o que há de coerência e de contradição nesses pensamentos, os interesses em disputa e principalmente, os processos de embate e de conflito entre dois campos de saber que se pretendem *científicos*, portanto, *verdadeiros*.

Logo, aponta-se como objeto direto desse estudo o processo de invenção de um novo padrão explicativo para o brasileiro e o cearense, baseado no conceito de afrodescendência e bastante tributário dos estudos étnicos oriundos dos Estados Unidos. Desta forma, a apresentação do campo e do paradigma da mestiçagem<sup>27</sup>, no Brasil e no Ceará, foi entendida como necessária por ter sido concebida

---

<sup>27</sup> Mesmo estando ciente tanto dos desacordos e das críticas de Bourdieu (2004a; 2004b) em relação ao conceito de paradigma defendido por Kuhn (2007) quanto das várias advertências emitidas por minha orientadora, optei em arriscar e em manter tanto o conceito de campo (Bourdieu) quanto o de paradigma (Kuhn) para me referir ao conjunto de estudos produzidos por intelectuais brasileiros defensores do ideal da mestiçagem para o Brasil. O uso que faço de ambos os conceitos se justifica pelo fato de eu acreditar que se por um lado, ele se articulou enquanto campo, ou seja, enquanto terreno permeado por disputas pelos significados do conceito de mestiçagem; por outro lado, acredito que ele, ao longo de mais ou menos um século, se estabeleceu como um paradigma, ou seja, como um modelo explicativo a partir do qual vários intelectuais operaram, produziram e solucionaram vários dos enigmas relacionados ao Brasil e ao brasileiro.



enquanto ponto de partida para a ruptura, no sentido de que é a partir dele que se cria outro projeto de essencialização do nacional e do local.

A tese tem a pretensão e o desafio de incursionar primeiramente sobre o campo e o paradigma da mestiçagem no Brasil e no Ceará (capítulo 1). A proposta inicial, portanto, é a de analisar a constituição do campo da mestiçagem situando-o junto às mudanças pelas quais o Brasil passava. Para tanto foi dado destaque a alguns autores e suas respectivas obras que conquistaram maior saliência e ressonância no universo científico-acadêmico da época. Dito isto, é imprescindível notar que a relação aqui enfatizada entre Brasil e Ceará não corresponde à mesma entre real e espelho; antes, compreendemos que ambas são realidades que se constroem, se dilatam e se consomem simultaneamente, sem que isso implique necessariamente em mera cópia do nacional pelo local.

A seguir, será conduzida uma análise mais minuciosa do que se cogita ser o campo subsequente, o da afrodescendência, concebido a partir de meados da década de 1950 em uma perspectiva nacional e, principalmente, local. Na verdade, eis o objetivo da pesquisa propriamente dito: lançar uma análise acerca da produção acadêmica sobre as relações étnicorraciais no Ceará. O interesse por tal temática se justifica pela percepção de uma guinada, tanto teórica quanto metodológica, observada nessas produções. Sinteticamente, pode-se apontar como núcleo nodal dessa virada o processo de “avessamento” ocorrido: o que antes era praticamente invisibilizado, na verdade, posto em terceiro plano para explicar a construção da configuração identitária do “povo” cearense; agora passou a ser explicitado pelo seu avesso, ou seja, de terceiro elemento a compor o amálgama da cearensidade, o elemento negro passou a figurar como componente étnico de destaque; chegando ao ponto de verificarmos nas produções discursivas locais a passagem de um “Ceará Caboclo” para um “Ceará Afrodescendente”, ou melhor, “Afrocearense”.

É necessário esclarecer que a divisão temporal entre os dois campos não corresponde necessariamente à realidade de todo o apanhado ideológico sobre a temática, especialmente no que diz respeito ao pensamento racial brasileiro pró-mestiçagem. É sabido que o exercício de pensar (sobre) o Brasil e seus habitantes, na perspectiva da mestiçagem, data de antanho. Se pretendêssemos uma genealogia do pensamento pró-mestiçagem teríamos que nos antecipar em pelo menos um século ou dois, visto que tal preocupação já era premente, por exemplo,

entre os padres jesuítas que cá estiveram no Brasil. Legamos tal recorte para outra ocasião.

Por hora, nossa inquietação é compreender os momentos decisivos destas ideologias<sup>28</sup>, que julgamos ser respectivamente, para os dois campos: 1870-1970 e 1970 até os dias atuais. Momentos decisivos porque acreditamos que foi exatamente ao longo desta periodização que ocorreu uma maior e melhor sistematização de suas premissas sobre o brasileiro, este encarado como um ser ontologicamente constituído. Portanto, a datação proposta em si mesma não se constitui em gratuidade automática; trata-se, na verdade, de um efeito, construído a partir das análises empreendidas de todo o cenário intelectual observado.

Como síntese da metodologia aqui aplicada, apropriamo-nos de Banton (1977, p. 13) quando ele esclarece que:

Perguntar o que aprendemos sobre as relações raciais é, por isso, uma pergunta complexa. Ela implica, em primeiro lugar, o estudo do desenvolvimento do conhecimento; em segundo lugar, o exame do conhecimento sobre uma matéria em mudança, que parece transformar-se à medida que se alteram as concepções das pessoas sobre a raça; em terceiro lugar, requer o estudo das obras dos estudiosos que não se afastaram do seu objecto [sic], mas que compartilharam as concepções raciais das pessoas que estavam a estudar. Pelo menos por essa última razão, é imprudente separar rigorosamente a Sociologia das relações raciais da História da idéia de raça. A teoria sociológica é edificada com idéias, e essas idéias têm a sua história, de modo que a relação entre a teoria e as histórias é uma coisa que o sociólogo deve manter sob o seu olhar.

Desta forma, após apresentar uma análise autorreflexiva de como fui construindo meu objeto de pesquisa ao mesmo tempo em que fui me construindo como sujeito de pesquisa no capítulo 1, proponho no segundo capítulo uma

---

<sup>28</sup> Ao fazermos uso da palavra ideologia (e de seu derivado: ideológico), compartilhamos da conceituação sugerida por Adorno, a qual postula a superação da sinonímia desta palavra com a de falsidade. Tal conceito encerra a compreensão de que todo o conjunto de abstrações (idéias) pertence a um grupo de poder específico e se mantém em produção e reprodução a partir das relações sociais concretas. Por ideologia, entende-se exatamente aquilo que “é específico de uma situação, a ponto de abranger as determinações de classe e os horizontes, cultural e nacional, de seus proponentes” (JAMESON, 1997, p. 19). Não se trata, portanto, de conceber ideologia como algo que comporta falseamentos da realidade ou deturpações com vistas à dominação; não sendo ideologia sinônima de “falsidade” ou “mentira”, compreendemos que a ciência também é um tipo de corpo ideológico bastante específico. Como nos fala Giroux: “Por um lado, a ideologia pode ser vista como um conjunto de representações produzidas e inscritas na consciência humana e no comportamento, no discurso e nas experiências vivenciadas. Por outro lado, a ideologia afeta, e se concretiza, nos vários ‘textos’, práticas e formas materiais. Daí, o caráter da ideologia ser mental, mas sua efetividade é tanto psicológica como comportamental; seus efeitos não são apenas enraizados na ação humana, mas são também inscritas na cultura material.”(GIROUX, 1986, p. 189).

revisitação ao pensamento de alguns intelectuais brasileiros que se dedicaram a compreender o papel da presença negra no Brasil e que tiveram de lidar com as injunções das teses deterministas do século 19. Apesar de ter clareza de se tratar de uma longa trajetória que agrega pensadores de diferentes épocas e ligados a diferentes perspectivas teóricas, mantive meu olhar focado para o fio condutor que me guiou ao longo desse demorado recorte temporal. A ideia de mestiçagem que é apresentada por cada um desses pensadores foi o que me permitiu detectar certa ligação entre intelectuais de origens, épocas e perspectivas teóricas as mais variadas possíveis. Desse modo, o objetivo particular do segundo capítulo é não apenas o de identificar as diferenças no processo de construção dessa ideia; mas, principalmente, o de entender como em cada época houve diferentes formas de lidar com a noção de mestiçagem. A diversidade de interpretações para o mesmo conceito indica mais do que mera divergência de opiniões; ela sinaliza, na verdade, para a busca da construção de uma ciência nacional marcada pela ruptura em relação às imposições vindas da Europa e dos Estados Unidos. Ela indica ainda o desejo de solucionar um quebra-cabeça propriamente nacional: quem é o brasileiro? Um bendito ou um maldito? Desse modo, reabilitar a ideia da mestiçagem e do mestiço foi a forma encontrada de reabilitar o brasileiro e o próprio Brasil e esse desejo esteve presente numa infinidade de intelectuais, os quais foram, sem o saber na maioria dos casos, desenhando um concerto particular sobre as noções de mestiço e de mestiçagem, posteriormente apropriadas pelo governo varguista como ideologia de Estado.

No terceiro capítulo, me dediquei a analisar o momento de inflexão e de questionamento em relação ao campo e ao paradigma da mestiçagem. É nele que analiso o impacto do Projeto UNESCO e as produções das chamadas Escola Uspiana e Unicampista. Esse conjunto bibliográfico se configura como importantes bases teóricas que vem alimentando a construção do campo da afrodescendência tanto nacional quanto localmente.

O quarto capítulo abrange o momento de ruptura com o campo e o paradigma da mestiçagem e aborda a insurgência dos primeiros pensadores da representação afrodescendente brasileira.

O quinto capítulo tem por objetivo assinalar a guinada conceitual registrada no Ceará a partir da produção acadêmica lançada pelo Eixo de Pesquisa “Sociopoética, Relações Étnicorraciais e Cultura” da Linha de Pesquisa “Movimentos Sociais,

Educação Popular e Escola” do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, o qual, por sua vez, tem se constituído no principal reduto de acolhimento e de construção do afrodescendente local. Neste capítulo, apresentamos o exame de artigos, dissertações e teses produzidos nesse Eixo entre os anos de 1980 e 2010.

Finalmente, é por saber que não há como ter pleno e absoluto controle acerca da recepção do que produzimos que acreditamos ser relevante ainda uma última observação. Longe de ser um guia de leitura, penso que é oportuno assinalar uma vez mais que a presente tese não se constitui em um estudo que visa desconstruir o campo da afrodescendência ou mesmo atacar o movimento negro brasileiro. Não almejamos nem tanto nem tão pouco.

O desejo que norteou e envolveu esta pesquisa foi o de simplesmente promover uma leitura crítica desse campo, e nesse sentido fomos bastante guiados pela perspectiva da problematização de nossas fontes, ou seja, ao invés de termos nos apropriado das produções do campo da afrodescendência enquanto monumentos de celebração ou de recordação e perpetuação de uma memória particular; delas nos aproximamos enquanto documentos/monumentos, os quais devem ser lidos, questionados e problematizados, mas nunca entendidos como portadores de uma verdade inquestionável (FOUCAULT, 2008; LE GOFF, 1996). Assim, longe de comungarmos de uma tradicional postura pautada na crença de que as fontes falam por si só, acreditamos, sim, que elas falam por si só, mas falam muito mais quando questionadas e problematizadas; desse modo, nenhum autor e nenhuma obra foram imunizados e tratados com condescendência, tampouco foram vítimas de ataques gratuitos.

Também em nenhum momento nos coube a pretensão de questionar a validade e a legitimidade do movimento negro brasileiro, sobretudo de sua trajetória de atuação enquanto movimento social, e talvez por isso mesmo esse importante ator para a História do Brasil pouco apareça ao longo do texto desta tese, pois ele só emerge na condição de agente possibilitador de construção de uma pauta reivindicatória popular, posteriormente estendida para o interior das universidades brasileiras. Portanto, cabe registrar novamente a preocupação de que este texto chegue ao leitor como um exercício analítico não do movimento negro brasileiro em particular, mas da recente produção acadêmica brasileira sobre as relações étnicorraciais nacionais pautada no ideal da afrodescendência.

## 2 CONSTRUINDO O MESTIÇO NACIONAL: DA NEGAÇÃO À ACEITAÇÃO

O historiador brasileiro Francisco Iglésias ao analisar a produção historiográfica brasileira propôs em seu livro *Historiadores do Brasil* (2000) a seguinte periodização:

1) de 1500 a 1838, ou seja, dos primeiros dias até a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que vai exercer papel notável na vida do país. Compreende o período colonial e o princípio do nacional, marcado, quanto à historiografia, por certo número de livros que são mais crônicas históricas que história, mais fontes que obras elaboradas. Mesmo aí já aparecem alguns títulos de apreciável consistência, como se verá.

2) De 1838 a 1931, com influência exercida pelo Instituto, organizado de acordo com o modelo francês, em época de certa ebulição na Europa, com a busca de documentos de todo tipo, devidamente valorizados. A consciência nacional, no século também chamado de liberal, e das nacionalidades, leva à elaboração de séries à maneira da *Monumenta germaniae historica*, instante significativo no desenvolvimento de um conceito de história. O Instituto exercerá influência por suas reuniões e iniciativas e, sobretudo, pela sua *Revista*. O primeiro sinal evidente, nesse sentido, é a História geral do Brasil, de Francisco Adolfo de Varnhagen, em dois volumes, em 1854 e 57.

3) De 1931 a nossos dias. A data inicial é a da reforma do ensino de Francisco Campos, sobretudo no grau superior, criadora das faculdades de educação, ciências e letras, depois multiplicadas com as faculdades de filosofia e de economia, que contam, entre outros, com um curso de história. Essa reforma do ensino tem profundo significado, pois até aí a área se é sempre cultivada, o é mais como sentimento patriótico ou simples exercício por pessoas que percebem sua importância e querem preservá-la, descrevendo a trajetória da terra em que vivem. Seu estudo era feito com algum realce em algumas escolas, como as faculdades de direito de São Paulo e Olinda, criada em 1828, de medicina e engenharia, com um natural viés jurídico, científico ou tecnológico, como se dá, por exemplo, nos textos de economia – ainda raros – ou no plano das preocupações de nossos primeiros cultores de ciências sociais. (IGLÉSIAS, 2000, p. 23-24).

Objetivando cobrir todo o universo intelectual brasileiro, o recorte temporal estabelecido por Iglésias, na verdade, é consequente ao seu objetivo: o de interpretar a maior quantidade possível de textos elaborados sobre o Brasil e que traziam consigo fórmulas explicativas sobre a nação e a nacionalidade brasileira, por um lado; e, por outro lado, serviram para dar conformação aos Estudos Históricos nacionais, ou seja, em *Historiadores do Brasil*, Iglésias, acima de tudo, propõe uma genealogia da historiografia nacional e, portanto, remete suas análises ao passado mais longínquo possível para assim marcar seu nascedouro.

Embora não objetivando contemplar a nascente da historiografia nacional e nem adotar a mesma divisão cronológica desenvolvida por Iglésias, este primeiro capítulo em muito se valeu da citada obra em seus momentos iniciais de definição

dos marcos temporais que aqui serão trabalhados; pois foi a partir dela que pudemos situar o início de nosso recorte temporal no ano de 1870 e não nos 1500 ou na primeira metade dos 1800 (primeira fase da historiografia nacional, segundo Iglésias). E tal discordância surgiu simplesmente porque o objetivo maior aqui é o de interpretar o surgimento de um novo campo científico, relacionado ao debate nacional sobre dois conceitos-chave: raça e etnia. Então, pelo simples fato de estarmos preocupados em identificar e problematizar a genealogia do campo da afrodescendência, e não o da historiografia nacional como um todo, é que decidimos estudar dos 1870 em diante<sup>29</sup>.

Porém, por considerarmos que o universo intelectual pós-1850 é bastante tributário das mudanças ocorridas na primeira metade do século, iniciamos ressaltando primeiramente o período que vai da década de 1830 até 1870, principalmente devido às mudanças provocadas com a independência política em 1822 e o Ato Adicional de 1834, a fim de analisar ainda que brevemente o universo intelectual antecedente ao de formação de um pensamento nacional sobre a mestiçagem; para só depois analisarmos o Brasil da década de 1870 em diante.

## **2.1 O Fim de Século No Brasil e A Construção do Mestiço Nacional**

### **2.1.1 Antecedentes**

Embora o Brasil tenha adquirido juridicamente status de independência em relação a Portugal, foram preservadas sua configuração política (monarquia), sua plataforma econômica (agricultura de exportação combinada com escravismo) e suas bases territoriais (união das antigas colônias portuguesas na América do Sul); passando a independência a implicar muito mais em quebra de antigos resquícios de amarras e entraves comerciais entre Brasil e Inglaterra, principalmente, do que qualquer outro aspecto.

---

<sup>29</sup>Caso pretendêssemos identificar a nascente geral do pensamento nacional sobre raça e etnia, teríamos que perfazer a mesma trajetória percorrida por Iglésias (2000), pois, devido o caráter miscigenatório da colonização, desde os tempos de América Portuguesa que tal cenário (o da composição étnica local) se constituiu enquanto preocupação para os intelectuais da época. No entanto, é por concordar com Banton (1977), quando ele afirma ter sido durante o século XIX que novas acepções para ideia de raça foram concebidas, que me interessa analisar quais entendimentos foram articulados para os conceitos de raça no Brasil novecentista.

Em que pese este cenário herdado ainda dos tempos coloniais, a década de 1830 se revela como tributária dessas estruturas tidas por arcaicas e anômalas (IGLÉSIAS, 2000; SKIDMORE, 1976). No entanto, ainda assim, é uma década que revive conhecidos sobressaltos políticos: a morte do velho D. João VI traz à tona novo momento de incertezas em relação ao projeto de continuísmo do recém-nascido Estado Brasileiro. D. Pedro I requisitado às pressas para voltar à Portugal e assumir o trono legado pelo pai recém-falecido, acabou por deixar quase esvaziado o trono tupiniquim – quase esvaziado porque por garantia foi abandonado seu filho, crescido praticamente órfão, o futuro D. Pedro II (NEEDELL, 2006).

Em 1831, oficialmente, o Brasil não tem mais rei entronado, mas um quadro de figuras políticas se revezando em regências, ora trina, ora una; ora provisória, ora permanente. São instantes carregados de instabilidade política, por um lado provocado pelas mudanças na geopolítica nacional com a aprovação do Ato Adicional (1834) que retirou dos potentados locais poderes de intervir diretamente nos rumos administrativos de suas municipalidades; por outro lado, provocado pelo cenário de miséria e injustiças sociais sufocadoras das populações pobres mestiças (ALENCASTRO, 1997). Assim foi no Pará com a Cabanagem (1833-36); na Bahia<sup>30</sup> com a Sabinada (1837-38); no Maranhão com a Balaiada (1839-41) e no Rio Grande do Sul com a Guerra dos Farrapos (1835-45).

Quando o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB) foi fundado em 1838, o quadro de caos provocado pela insatisfação e intranquilidade políticas do período regencial já tinha sido minimamente superado. As tantas revoltas e os vários levantes acirrados pelo projeto de centralização política foram resultado direto do Ato Adicional<sup>31</sup> (1834) que criou as Assembleias Provinciais e assim retirou poderes

---

<sup>30</sup>No caso da Bahia, é importante destacar a Revolta dos Malês (1835) que por suas especificidades não foi citada juntamente com as outras revoltas. Ver: Reis (2003). Na verdade, cada localidade mencionada registra muito mais outras revoltas do que as aqui destacadas.

<sup>31</sup>Se por um lado, o Ato Adicional de 1834 objetivou a centralização política do país; por outro, sinalizou para a descentralização educacional com a transferência das responsabilidades sob o ensino primário e secundário para as municipalidades e províncias, instando-as, inclusive, a se encarregarem do ensino superior. Na realidade, coube às municipalidades e às províncias apenas o cuidado com as escolas de ensino primário e secundário, ficando o governo central com a atribuição de oferecer e manter o ensino superior, este limitado às quatro faculdades (duas de Medicina e duas de Direito). As escolas de ensino técnico, como a Escola de Minas de Ouro Preto criada em 1876, e as militares também eram reguladas pelo governo central e se configuravam como uma opção de continuidade de estudos para jovens cuja origem familiar não era tão bem afortunada, com exceção da Escola Naval que assim como as faculdades cobrava um *custoso enxoval* (CARVALHO, 2003, p. 74). Ficando, assim, as quatro faculdades e a Escola Naval destinadas aos filhos das famílias mais abastadas, pois eram cobradas taxas caras de manutenção ou ingresso e anuidades igualmente onerosas as quais impossibilitavam o ingresso de jovens desprovidos; e os

dos juízes de paz e das câmaras municipais as quais passaram a legislar apenas sobre assuntos econômicos; mas, na verdade, de acordo com Alencastro (1997, p. 17), tal projeto já vinha carcomendo os edifícios do autonomismo municipal brasileiro desde 1828 com D. Pedro I. O problema é que a má colheita só será registrada nos governos regenciais, período em que entre tantas razões se considerará a suposta fraqueza do poder central para lidar com assuntos tão melindrosos: agora não mais nas mãos de um imperador, o poder central vinha sendo jogado de mãos em mãos feito peteca. Enquanto o príncipe não se tornava rei, inúmeros grupos se aliaram a fim de fazer valer seus interesses locais e como tais procedimentos vinham se avolumando e se tornando cada vez mais frequentes ao ponto de pôr em risco o projeto da unidade territorial nacional, a saída política pensada foi a articulação em torno da antecipação da maioria do menino Pedro de Alcântara. Com vistas a não perder o que fora duramente conquistado e preservado ao longo do governo de D. Pedro I – a unificação territorial e a manutenção da escravidão –, foi negociado o chamado Golpe da Maioridade, ocorrido em 1840 e que finalmente conduziu D. Pedro II ao trono brasileiro<sup>32</sup>.

É, então, em meio a esse confuso contexto que se deu a criação do IHGB com sede na capital do Império, a cidade do Rio de Janeiro. E, na verdade, apesar de toda a inquietação política vivida nestes momentos, essa não foi a única instituição de pesquisa fundada no período. Mesmo antes da Independência, o País já vinha passando por mudanças significativas em suas estruturas científicas e educacionais. Como nos diz Schwarcz (1993), *o certo é que, com a chegada da*

---

centros de ensino técnico, as escolas politécnicas e a Escola Militar reservadas para pobres. Logo, tendo o ensino primário e o secundário ficado a expensas das províncias e dos municípios o que se registrou foi um retraimento na quantidade de estabelecimentos educacionais que ofereciam estes níveis de ensino. As poucas escolas que sobreviveram ao Ato Adicional de 1834 se sustentaram franciscamente, com poucos professores, material didático de apoio mínimo e instalações físicas miseráveis; pois com o parco orçamento, maioria das municipalidades e das províncias deixou as escolas abandonadas e modorrentas. A exceção mais conhecida parece ser a do Colégio D. Pedro II inaugurado no mesmo ano do IHGB e do Arquivo Nacional (1838), ainda sob o governo regencial, mas que, segundo Carvalho (2003), era *destinado especialmente aos filhos de famílias ricas, que preparava para as escolas superiores, e também formava bacharéis em letras.*

<sup>32</sup> Esta sinopse dos momentos mais cristalizados da história nacional dita tradicional foi elaborada com tanta brevidade porque tem como objetivo único o de acomodar o/a leitor/a no complexo cenário político-econômico-social que acompanha o País ao longo do século 19, momento coincidente com o da criação do IHGB. Não foi objetivo nosso minimizar muito menos invisibilizar momentos outros tão importantes quanto os aqui assinalados; tampouco foi desiderato rabiscar superficialmente a história nacional. Infelizmente, os objetivos estipulados para a pesquisa não permite nos delongarmos por muito tempo em demais aspectos que vão além da temática escolhida. Sendo nossos objetivos outros que não um estudo detalhado da trajetória política nacional, considerou-se a explanação aqui antecipada de bom tamanho e assim, assumimos o risco de acatar opiniões em contrário.



*corte portuguesa ao Brasil, inicia-se propriamente uma história institucional local* (p. 23). Tal consideração é feita devido à criação de vários equipamentos culturais, como o Real Horto, a Imprensa Régia, a Biblioteca Real e o Museu Real – todos frutos da iniciativa e aprovação de D. João VI. Portanto, a trajetória das instituições culturais e educacionais no Brasil, apesar de Carvalho considerar que *até 1850 a grande maioria dos membros da elite [continuou sendo] educada em Coimbra* (2003, p. 65), registra um significativo crescimento<sup>33</sup> no número de estabelecimentos de pesquisa e ensino desde a chegada da corte portuguesa em 1808.

O fato, então, é que desde a criação do IHGB, a expansão dos equipamentos culturais e científicos no Brasil só tendeu a se complexificar cada vez mais, tanto durante o governo de D. Pedro I quanto no de D. Pedro II, inclusive em tempos de regência, chegando ao ponto de se registrar o que Basalla (apud CARVALHO, 2002, p. 11) identificou como sendo a transição de uma ciência colonial para uma ciência nacional. Ou seja, o desejo de tornar o País independente não foi estanque e limitado ao ato político de 1822, ele permaneceu sendo alimentado e reproduzido ao longo de todo o século através das iniciativas de se criar uma elite pensante relativamente autônoma e capaz. Capaz de acompanhar o desenvolvimento científico europeu, capaz de reproduzi-lo nacionalmente e capaz de acomodá-lo às realidades locais do Brasil, ajustando aquilo que fosse considerado necessário ser ajustado.

Considerando apenas a criação de institutos e de centros de pesquisa, desde D. João VI com a criação do Museu Nacional, em 1808, havia o interesse em fundar instituições que dessem conta de pesquisar, conhecer e explorar os interiores da nação. Com a independência, esse interesse se transfigura em projeto portador de um viés nacionalista e que servisse não apenas de instrumento auxiliar do processo de exploração econômica, mas também de aprofundamento do desenvolvimento intelectual do País (CARVALHO, 2002). Desta forma, em 1838, temos a criação

---

<sup>33</sup>Sobre esse aumento, Carvalho pontua que “Uma Real Academia dos Guardas-Marinhas e uma Academia Real Militar foram logo criadas (1808 e 1810), seguidas pelas Escolas de Medicina do Rio de Janeiro e de Salvador (1813 e 1815) e, em 1820, pela Academia de Belas-Artes. Mas as escolas dedicadas explicitamente à formação da elite política só surgiram após a Independência. Trata-se dos dois cursos de direito criados em 1827 e iniciados em 1828, um na cidade de São Paulo, outro em Olinda, transferido em 1854 para Recife. Além desses, uma escola de Farmácia foi criada em Ouro Preto em 1839 e no mesmo local instalou-se uma Escola de Minas em 1876. Em 1858 a engenharia civil foi retirada da Academia Militar e transferida para a Escola Central que, por sua vez, se transformou na Escola Politécnica em 1874, copiando a instituição francesa do mesmo nome.” (CARVALHO, 2003, p. 74).

tanto do Instituto Histórico quanto do Arquivo Nacional; em 1866, a fundação do Museu Paraense Emílio Goeldi e, mais adiante, já em tempos republicanos, em 1895, a inauguração do Museu do Ypiranga em São Paulo (SCHWARCZ, 1993).

Sem dúvida alguma, foi o IHGB a instituição precursora desses pensares. Seja com Varnhagen ou com Von Martius, ele se tornou famoso por ser o primeiro a se lançar ao desafio de estabelecer quem é o brasileiro. Foi a partir deste órgão que uma multiplicidade de tantos outros estudos emergiram ao longo do século 19. A onda de construção dos Institutos Históricos no Brasil se inicia quando da criação do Instituto do Rio de Janeiro que já nasce com pretensões nacionais e nacionalistas: o Instituto Histórico Geográfico *Brasileiro* (IHGB), fundado em 1838 e com claros objetivos de definir e institucionalizar o ser brasileiro, foi pioneiro em forjar de modo sistemático a identidade nacional e a fim de se consolidar enquanto órgão de produção científica optou em manter suas produções filiadas ao pensamento ocidental: português em particular e europeu em geral.

Após sua inauguração, o Brasil passou por uma verdadeira febre de criação de Institutos Históricos, com um pequeno diferencial: sendo o IHGB o primeiro a ter sido fundado e por estar localizado na capital do império, passa a ser reconhecido pelos integrantes dos demais institutos que se abrem ao longo do século 19 como a matriz-intelectual deste ramo institucional. Embora seguindo o rastro do IHGB, os demais Institutos Históricos optam por um viés regionalista em seus estudos. Desta forma, temos, em 1862, a fundação do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco (IAGP); em 1869, do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL); em 1887, do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (IHGAC) e fechando o século 19, temos a criação de mais dois no mesmo ano de 1894: do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB) e do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP).

Identificar a composição racial do Brasil era, portanto, parte integrante do exercício reflexivo sobre a definição do elemento nacional e da própria nação, e vice-versa: pensar a nação e sua formação populacional era inevitavelmente pensar em termos raciais e étnicos, simplesmente porque pensar uma nação é pensar em termos populacionais, pelo mero fato de que não há nações sem povos constituídos. E o Brasil, tendo chegado à condição de nação autônoma e, ao menos, politicamente soberana, necessitava forjar uma unidade populacional própria. Enquanto território colonizado, filiado a uma metrópole, a necessidade em se pensar

enquanto portadora de uma identidade comum e perene não era tão premente e estrutural como quando a partir da vontade de independência. A partir de 1822, essa vontade então consolidada faz precipitar uma onda de estudiosos, dentre os quais Varnhagen com certeza foi o que mais se destacou, preocupados em tematizar a nação e a identidade nacional, relacionando-a à raça. Tais estudos, envoltos em ares de saber científico, são traduzidos em publicações sistemáticas e obedecendo aos ditames científicos da época atribuídos aos Estudos Históricos: observação, coleta de dados e explicitação desses dados.

Como nos conta Guimarães (1988), todos esses institutos, em geral, absorveram profundamente as influências do *Institut Historique* de Paris. Imbuídos dos ideais positivistas dos estudos históricos europeus, os institutos nacionais assumiam como principal missão a preservação da “memória nacional”, coligindo e catalogando informações necessariamente verídicas, ou seja, comprováveis através de grande variedade documental oficial, indispensáveis à reprodução secular dos fatos e personagens basilares para a construção do sentimento de pertença e orgulho nacional. A expansão destes tipos de organismos oficiais de produção, reprodução e distribuição de saberes, como é o caso dos Institutos Históricos e dos Arquivos Nacionais, nas sociedades ocidentais, se relaciona com a necessidade de amalgamar e juntar num caldo monocolor as diversas culturas e povos distribuídos dentro das fronteiras territoriais que passam a compor o Estado Nacional<sup>34</sup>. Sendo assim, estes dispositivos assumem a tarefa de construção e disciplinamento das memórias coletivas.

Desse modo, é necessário frisar que anterior à chamada Geração de 1870 já existia uma larga tradição de estudos sobre a formação populacional do Brasil fortemente vinculados ao IHGB. Estudos realizados por Von Martius, Varnhagen e pelos viajantes europeus que aqui estiveram em missões científicas desde a chegada de Dom João VI legaram ao Brasil uma vasta produção bibliográfica sobre a fauna, a flora e o(s) tipo(s) humano(s) do País. Essa tendência [de se ter estudos vinculados aos Institutos Históricos] se mantém mesmo após a década de 1870 e é assim que temos as produções de Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Capistrano de Abreu e tantos outros. Se não completamente vinculados a algum Instituto Histórico, estes homens especificamente estiveram gravitando em torno das Faculdades de

---

<sup>34</sup> Para maior e melhor aprofundamento sobre os Institutos Históricos no Brasil e no Ceará, ver: Schwarcz (1993); Reis (2003); Montenegro (2003) e Oliveira (2001).

Direito ou de Recife ou de São Paulo. Outros, como é o caso de Nina Rodrigues, se aglutinaram em torno da Faculdade de Medicina da Bahia; e, ainda outros se encamparam nos Museus Etnográficos.

Em um tempo em que as universidades enquanto instituições amplas e abrangentes das diversas áreas de estudos ainda não haviam sido inauguradas no País, os lugares-comuns freqüentados pela intelectualidade brasileira eram os Institutos Históricos, os Museus Etnográficos, as Escolas Livres, as Faculdades de Direito e de Medicina. Eram estes os espaços onde os homens de ciência se faziam intelectuais: se encontravam a si mesmos enquanto estudiosos, se encontravam entre si enquanto pares, discutiam e tentavam decidir o quê era o Brasil e quem era o brasileiro.

Após essa onda de estudos naturalistas e biologizantes caros aos ambientes intelectuais dos Institutos Históricos, surge, então, a primeira tentativa de reformular as bases de compreensão da história e da identidade nacionais. Se para a geração oitocentista dos Institutos Históricos brasileiros os negros e índios eram praticamente colocados na condição de invasores do *ethos* nacional, portanto, inimigos internos; para a geração conhecida como os “intérpretes do Brasil” finalmente o negro sai do lugar de ojeriza que lhe é imposto pela geração anterior e é conduzido para o lugar de destaque na conformação da identidade nacional. Não apenas o negro, mas também seus descendentes diretos e indiretos produzidos a partir de práticas miscigenatórias.

No entanto, entre o estado de pessimismo explícito assumido e defendido por alguns intelectuais organicamente ligados aos Institutos Históricos -, por exemplo, Varnhagen, Von Martius - e o estado de otimismo e fé absoluta na força e na peculiaridade ímpar do mestiço, temos uma infinidade de outros posicionamentos em relação à mestiçagem e ao seu produto direto, o mestiço. Das três últimas décadas do século 19 até 1930, o Brasil foi tomado por um longo e intenso debate cujo produto foi uma série composta pelas mais variadas vertentes, em que até mesmo alguns estudiosos experimentaram certo retorno às antigas posturas as quais defendiam o negro enquanto ser degenerado e, conseqüentemente, por extensão o mestiço-mulato na condição de herdeiro dessa degenerescência.

O que, então, aqui se coloca é que apesar de comumente se entender os Institutos Históricos como guardiões retrógrados e defensores de visões arcaicas e ultrapassadas; percebe-se, no entanto, a reavaliação e re-feitura de determinados

conceitos a partir deles mesmos. Por exemplo, a compreensão do que representou o negro, a mestiçagem e o mestiço para o País foi tema incessantemente revisitado e reavaliado por inúmeros pensadores ligados direta ou indiretamente aos Institutos, seja o IHGB ou algum outro congênere nacional – é o caso de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Graça Aranha.

Desse modo, a década de 1870, porque caudatária de importantes mudanças como aquelas advindas da Guerra do Paraguai<sup>35</sup>, representa um importante ponto de inflexão para a história do Brasil, pois além de ser herdeira de todas as alterações registradas na primeira metade do século, ela ainda traz, em si mesma, outros acontecimentos, como as leis de abolição gradativa da escravidão e a criação do Partido Republicano, cujo impacto foi responsável por outra gama de transformações extraordinárias para o País. Sobre esse período, Lília Schwarcz (1993) parece oferecer a melhor síntese para sua relevância:

Com efeito, os anos 70 [1870] serviram de palco para uma série de fenômenos que conviveram de forma tensa. De um lado, 1871 é um ano chave na desmontagem da escravidão, já que a Lei do Ventre Livre anunciava a derrocada de um regime de trabalho havia muito arraigado. Por outro lado, a década de 70 é entendida como um marco para a história das idéias no Brasil, uma vez que representa o momento de entrada de todo um novo ideário positivo-evolucionista em que os modelos raciais de análise cumprem um papel fundamental. Por fim, o mesmo período compreende um momento de fortalecimento e amadurecimento de alguns centros de ensino nacionais – como os museus etnográficos, as faculdades de direito e medicina, e os institutos históricos e geográficos – que só a partir de então conformarão perfis próprios, estabelecendo modelos alternativos de análise (SCHWARCZ, 1993, p. 14).

É então por ser esse “marco para a história das ideias no Brasil” e por termos identificado uma vasta produção preocupada em compreender a nação a partir do binômio “povo-Estado” é que concordamos que 1870 foi o nascedouro de um campo marcado pela ideia de mestiçagem. E por que contemplá-lo se o objeto da pesquisa é o campo da afrodescendência?! Por considerarmos necessária também a compreensão do momento anterior (1870-1970) a partir do qual o campo da afrodescendência se constitui e se estabelece; pois não acreditamos ser possível

---

<sup>35</sup> Analisando sobre os significados da Guerra do Paraguai para o Brasil, Skidmore nos fala que “a Guerra do Paraguai (1865 – 1870), foi a causa próxima da mudança no sentimento nacional que estimulou muitos membros da elite brasileira a reexaminar o conceito de nação”. Segundo ele, foi a Guerra do Paraguai “que levou muitos civis a acordarem para o atraso do país em áreas tão vitais como educação e transporte (...); precipitou a fundação do Partido Republicano Brasileiro em 1870 (...) e, finalmente, serviu para mostrar a escassez de homens livres aptos para o serviço militar”(SKIDMORE, 1979, p. 23-24).

analisar o surgimento de um novo universo intelectual se não identificamos com quem se está dialogando e de quem se está refutando.

Logo, ao nos lançarmos na pesquisa propriamente dita através da compulsão das várias obras de 1870 a 1970, identificamos o quanto na verdade se desconhece das produções intelectuais desse período e o quanto memórias foram fabricadas em torno do pensamento da mestiçagem. O segundo capítulo da presente tese, portanto, se justifica pela necessidade de esclarecermos melhor a principal base de diálogo utilizada pelos intelectuais da afrodescendência que é aquela aqui chamada de paradigma da mestiçagem e formada por uma rica variedade de pensadores, que vai, dentre tantos outros, de Joaquim Nabuco a Gilberto Freyre<sup>36</sup>.

### **2.1.2 Situando o Brasil e o campo da mestiçagem**

De acordo com Skidmore, a principal característica do Brasil de fins do século 19 era a de ser um país anômalo. Entre as anomalias que o País seria portador, havia a de raiz política por se preservar ainda um regime monárquico em uma América que paulatinamente se transformava em um continente de repúblicas; a de matriz econômica, por se ter ainda preservadas a escravidão e a agricultura como bases produtivas em uma América que continuamente vinha abolindo a escravidão e se industrializando (mais especificamente era o caso dos Estados Unidos); e a de origem cultural, por se ter uma nação absorvente de toda e qualquer corrente intelectual ou expressão cultural da Europa de modo autômato (especialmente aquelas originárias da França, Alemanha e Inglaterra) (SKIDMORE, 1976).

Para outros, o Brasil oitocentista era um país que passava por transformações radicais, se levando em consideração seu desenrolar histórico desde os tempos coloniais. Tanto que muitos historiadores se referem às duas últimas décadas do século 19 como a *Belle Époque* brasileira, período de esplendor e de expansão de equipamentos culturais de toda a espécie (MOTA, 2000).

As décadas de 1870 e 1880 correspondem exatamente ao período em que casas editoriais; jornais, panfletos e semanários; arquivos, bibliotecas e museus

---

<sup>36</sup> Temos ciência de que deveríamos ter incluído a análise de Darcy Ribeiro, ao menos, de sua obra *O Povo Brasileiro* (1995), mas optamos por encerrar a análise do campo da mestiçagem com Gilberto Freyre (2012[1933]), pois são ele e a sua obra *Casa Grande & Senzala* os principais alvos de ataques e de acusações feitas pelos representantes do campo da afrodescendência pela “invisibilização” do negro brasileiro. Das obras representativas da afrodescendência analisadas na presente tese, apenas a de Kabengele Munanga (2004) evoca diálogo com Ribeiro.

públicos; institutos, faculdades e centros de pesquisa; cafés, escolas livres, agremiações e academias literárias; todas elas se encontravam em pleno funcionamento. E é toda essa composição de equipamentos culturais a responsável por uma considerável produção intelectual no País. Além de centros receptores das produções intelectuais, europeias principalmente, toda essa parafernália também se configura enquanto centros de re-produção e produção.

Produção que passa a assumir as mais variadas feições: panfletária, livresca, declamatória, folhetinesca. O universo cultural do Brasil de fins do século 19 é um universo que se mundaniza cada vez mais: são saraus, recitais, conferências, declamações; enfim, um repertório infinito utilizado pelos intelectuais da época com a finalidade de divulgar os mais variados ramos da cultura letrada e da ciência ocidental. Debates sobre as correntes filosóficas, literárias, históricas, geográficas, biológicas, geralmente oriundas da França, da Alemanha e da Inglaterra, monopolizavam e por vezes chegavam a tyrannizar as mentes e os corações dessa incipiente, e nascente, intelectualidade tupiniquim pós-guerra [do Paraguai].

No entanto, é forçoso assinalarmos que o período final do século 19 não se configurou em primeira expressão cultural nacional, pois tanto em tempos coloniais quanto no período que coincide com a estadia da família de Bragança no Brasil existiram certos redutos de produção intelectual local; principalmente a partir deste último evento [a transferência da corte portuguesa para o Brasil] é que passa a se dar intensa operação de incentivo às artes, às letras e às ciências. O próprio monarca português, D. João VI, quando devidamente instalado em terras brasílicas tratou de fomentar missões e viagens científicas; de inaugurar centros de pesquisa e faculdades, como a de medicina em Salvador; de financiar a vinda de orquestras e filarmônicas francesas e austríacas; enfim, houve relevante busca pela movimentação da vida artístico-cultural do País (ALENCASTRO, 1997).

Obviamente, iniciativas de tal vulto, na primeira metade do século 19, ficaram limitadas a Salvador e depois ao Rio de Janeiro, pois foram os dois locais receptores da família real portuguesa e da extensa caravana de acompanhantes e aderentes que a seguia desde o porto de Lisboa, quando do episódio propiciado pelas tropas napoleônicas.

Assim, apesar de limitadas, essas iniciativas podem ser entendidas como o primeiro passo para a mundanização da cultura brasileira, não tão acostumada a badalações e exposições públicas (MOTA, 2000). Quando a partir de 1822, D. Pedro I

assumiu a liderança política nacional, o incentivo às artes e às ciências se intensificou ainda mais com a criação das Faculdades de Direito de Recife e de São Paulo. Mas, foi com D. Pedro II que os ofícios da escrita e da pesquisa científica alcançam padrões impensáveis para antes. Sem dúvida alguma, foi este o monarca que mais impulsionou a formação de um universo cultural próprio do Brasil e, para tanto, não apenas acatou a abertura de equipamentos culturais, como ele próprio os financiou. Assim, é que temos a criação sequenciada de Institutos Históricos, Museus Etnográficos, Arquivos e Bibliotecas Nacionais por um lado, e por outro a vinda de casas editoriais da França e de Portugal.

Contudo, não se pode negligenciar o fato de que o cultivo das artes, das letras e das ciências se faz em um País ainda escravocrata e agrícola e, não é à toa que toda essa produção se restringiu a uma quase insignificante clientela, composta principalmente pelos setores mais altos da sociedade. Tal quadro esboça alguma alteração somente a partir das duas últimas décadas do século 19, quando se tem a formação dos estratos médios urbanos no Brasil; foi exatamente desses estratos que saíram os leitores mais ávidos pelas publicações nacionais. Tamanha abertura contrastou com a rigidez e a intolerância à liberdade de imprensa das experiências republicanas que parecem se suceder feito cópias monocores, alternadas com poucas experiências verdadeiramente próximas de uma democracia (CARVALHO, 2008).

Portanto, o Brasil coetâneo a toda a produção intelectual de 1870 a 1900 era um país ainda profundamente arcaico em suas estruturas econômicas e políticas, mas que se iniciava em um longo processo de rebeldia intelectual. De um estado de aceitação involuntária de todo o arsenal teórico europeu, a partir de 1870 passamos a constatar certo processo de autonomização do pensamento brasileiro que se negava a europeizar-se mecanicamente.

A oferta europeia de teoremas e conjuntos explicativos para o labiríntico questionamento “por que o mundo é do jeito que é?”, nesse período, é infinita e muitos intelectuais brasileiros se portarão em relação a eles como se fossem andarrilhos sedentos no deserto diante de um lancinante oásis. Não é à toa que, em primeiro momento, a postura dos intelectuais nacionais é de deslumbramento ante os determinismos geográficos e biológicos que, ao longo do século 19, vão surgindo, sendo depurados e otimizados.



Talvez a melhor metáfora para se referir a tal situação seja de fato a do aventureiro profundamente seduzido e reduzido pela miragem de um oásis no deserto: a busca, o desejo, a não saciedade por explicações minimamente razoáveis (no sentido de racionais) compõem essa arena desértica que circunda a intelectualidade brasileira. Contudo, devemos não exagerar ao imaginarmos esse quadro de aridez: apesar de árido não significa estéril, tanto que aos poucos a capitulação perante o pensamento europeu vai, pouco a pouco, se configurando em obstinada resistência e, por fim, culmina em uma produção própria.

O desvendamento dessa miragem ocorre aos poucos, lentamente. E o estudo do período de 1870 a 1900 é a história desse movimento, desse transe. Coincide, então, com o momento de descoberta do Brasil e dos brasileiros pela intelectualidade local por si mesma; ainda europeizada, mas ciente de que o arcabouço importado já não mais satisfaz aos questionamentos e às lacunas fornecidos pela realidade pulsante do Brasil.

Portanto, entre o pessimismo de início do século 19 e o otimismo produzido pela geração de pensadores da década de 1930, de acordo com Skidmore (1976), temos de Joaquim Nabuco à Manuel Bonfim uma multiplicidade de compreensões sobre a formação populacional brasileira, marcada por uma acentuada ambiguidade. Em comum, todos esses discursos tinham o fato de que pensar raça e etnia era pensar a nação politicamente; e vice-versa. Todos esses discursos sobre a raça e a etnia no Brasil acabavam por trazer em si projetos de nação para o País e o mais singular era que os termos raça e etnia não eram pensados uniformemente, pois como nos fala Schwarcz, *raça era um conceito de negociação* (SCHWARCZ, 1994). Negociação feita entre os próprios pensadores brasileiros – neste sentido, eles não formaram um pensamento único em torno desta idéia [de raça]; e, negociação entre o ideário racial brasileiro e o alienígena, entendido invariavelmente como a fonte matriz dessas discussões. E, neste ponto, reside uma grande diferença em relação ao período posterior a 1870: para os intelectuais a partir de então a temática racial deixa de ser um dado e passa a ser um problema: o que significa ser mestiço? É a mestiçagem algo odiosamente reprovável? E se o é, por quê? Quais os malefícios afinal em se ter um país mestiço?! Há pureza racial? O europeu é puro racialmente?!

Apesar de por vezes, como faz Skidmore (1976), se afirmar que o universo intelectual brasileiro, durante o período imperial, ser marcado pelo ecletismo e pela

cópia mecânica, acreditamos que mesmo não sendo um centro de referência no campo da filosofia ou ainda sendo sinônimo de justaposição, tais características não eliminam o caráter de originalidade e de autonomia em relação ao relicário teórico acumulado pela intelectualidade brasileira novecentista, sobretudo em suas versões de finais de século.

Foram originais ao se apropriarem das várias teorias e dos inúmeros discursos alienígenas, redefinindo-os ao sabor das idiossincrasias locais e assim, promovendo um refazimento de toda a tessitura científica gestada na Europa. Em terras brasileiras, esses textos foram cosidos com a finalidade, talvez não intencional, de compor um encadeamento próprio concordante com a concepção captada da realidade nacional – o que significa dizer que não se tratou de mero exercício de decifração ou de tradução; mas, antes foram lançadas interpretações sobre o Brasil, fazendo uso de um instrumental concebido em terras estrangeiras. À sutura inicial se seguiram infinitos ensaios de acabamento e de ajustes, os quais levaram à confecção de um produto final ímpar. Entre a aceitação e o refazimento, insinua-se o senso de autonomia e de ousadia destes intelectuais. Autonomia em selecionar as idéias e os discursos que consideravam mais combinantes com o Brasil, afinal não se tratou de uma incorporação espontânea, automática e global; o acatamento do referencial teórico estrangeiro foi seletivo, metódico e excludente. A essa autonomia, se seguiu uma ousadia vital: a de enxertar ingredientes próprios, partejados por eles mesmos.

E quem eram eles? Quem eram esses intelectuais de finais de século?! Para essa indagação, Schwarcz (1993, p. 26) novamente parece oferecer a melhor resposta:

Na verdade pouco se sabe sobre a origem social desses intelectuais. Enquanto alguns analistas destacam os estreitos liames entre tais grupos, a aristocracia agrária e o Estado monárquico (Prado Jr., 1945; Nogueira, 1977), outros encontram nesses profissionais representantes de 'novos segmentos urbanos bastante opostos à burguesia tradicional proprietária de terra' (Costa, 1967: 127). Talvez a única maneira de defini-los seja seguir de perto sua atuação, como sugeriu Mariza Corrêa (1983). Isto é, se essa elite ilustrada não era em sua maioria, originária das camadas mais pobres, também não pode ser entendida como totalmente oriunda ou até mesmo porta-voz exclusiva dos interesses das classes dominantes. Por outro lado, se é certo que sua composição social os situaria como membros das camadas mais altas da sociedade, sua atuação não pode ser exclusivamente explicada em termos de pertinência de classe. Por fim, apesar dos estreitos laços de parentesco que atavam certos intelectuais a famílias de proprietários de terra, sua atuação se dá em um contexto

urbano, o que já os diferencia de seu grupo de origem (SCHWARCZ, 1993, p. 26).

Em síntese, o que se pode falar sobre as origens sociais desses homens é que era marcada por uma heterogeneidade tão variante quanto à própria escrita por eles produzida: uns ainda filhos de portugueses; outros já nascidos no Brasil; praticamente todos educados e formados em instituições de ensino nacionais, ou em Direito (Pernambuco, São Paulo), ou em Medicina (Bahia); e nenhum umbilicalmente preso aos grandes interesses agrários das famílias tradicionais. Na verdade, o que se pode lhes conferir é o peso de uma nova tradição que se insinua: a dos grupos urbanos.

Joaquim Nabuco<sup>37</sup>, Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Capistrano de Abreu – todos eles se têm alguma raiz entranhada nos sertões do norte brasileiro trataram de arrancá-la ao optarem pela formação acadêmica em Recife, São Paulo ou Rio de Janeiro. Ao herdarem pequenos lotes de terra, como foi o caso de Capistrano de Abreu, não se interessaram e fizeram do passado íntimo, recordação particular. Muitos se tornaram liberais na profissão e na política, acabando assim por lhe dedicarem quase a vida inteira; já aqueles que não esboçavam praticamente nenhum traço de *polidez artificial*, entregaram-se intensamente à escrita a qual pressupunha paciência e muita pesquisa<sup>38</sup>.

É oportuno frisar que o combate intelectual travado por esses pensadores durante os três períodos identificados repercutirá diretamente em três áreas das

<sup>37</sup> Da primeira geração, o único a quem se pode conferir certa organicidade é Joaquim Nabuco, por ter fundado a Sociedade Brasileira contra a Escravidão; por ter assumido politicamente a luta pela abolição da escravidão; enfim, por ter militado a favor da citada causa.

<sup>38</sup> Tal análise sobre a ascendência dos pensadores da mestiçagem no Brasil pode ser estendida a todos eles, mesmo aqueles cuja produção é datada do século 20. Manoel Bomfim, Alberto Torres, Oliveira Viana, Paulo Prado e Nina Rodrigues compartilham com os da Geração de 1870 quase a mesma origem familiar: se não são pobres, também não são ricos; não estão profundamente atrelados a nenhum grupo econômico específico (as únicas exceções são Oliveira Viana e Paulo Prado). Nesse sentido, não se configuram enquanto intelectuais orgânicos, pois não são representantes das elites nacionais; e, a despeito de muitos deles serem professores ou apoiarem seus discursos em instituições de pesquisa publicamente legitimadas, também não podem ser caracterizados por um espírito gregário. Se estão agrupados em torno de um único paradigma, isso não implica que, em vida, tenham de fato formado tal grupo, pois na verdade não formaram. A atribuição do título implica apenas no reconhecimento do compartilhar do mesmo fundo-comum por todos esses intelectuais ao longo do largo período aqui estudado. Do mesmo modo, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, em que pesem suas procedências, se assemelham aos dois grupos anteriormente mencionados: nem pobres, nem ricos; nem servos, nem senhores; também não estiveram organicamente atrelados, nem entre si e nem com nenhum grupo específico, e nem foram porta-vozes de agremiações ou de partidos ou mesmo de qualquer movimento. Se defenderam causas consideradas importantes para o desenvolvimento do País, o fizeram sem militar presos a nenhum círculo fechado de idéias.

ciências humanas no Brasil: História, Sociologia e Antropologia. E, nesse sentido, as preocupações da intelectocracia brasileira com as questões raciais, encaradas como “problema nacional” desde o processo de independência política do País em 1822, foram sistematicamente analisadas de acordo com os cânones de cada uma dessas áreas de estudo; dentre as quais, a primeira a ser submetida a um significativo processo de organização é a História com os Institutos Históricos Nacionais. Dito de outra forma: é indispensável lembrar que desde a fundação do primeiro instituto histórico em 1838, houve uma longuíssima tradição de discussão a respeito do que é o Brasil, de quem é o brasileiro, quem é o mestiço e qual seria seu papel histórico. Muito antes de Gilberto Freyre, toda uma tradição de intelectuais se dedicou a esse debate arduamente, o qual envolvia principalmente a definição dos rumos políticos da própria nação brasileira.

Pode-se, então, com certeza, afirmar que desde o processo de independência do Brasil determinada parcela de intelectuais vai se ocupar em pensar a nação, mais especificamente pensar o que é a nação e quem é a nação, ou seja, do que é feito a nação e por quem ela é feita. Os limites que se pretendem traçar vão muito além dos geográficos. São limites históricos e antropológicos, no sentido de que esta nação passa a ser pensada em termos populacionais, raciais e étnicos. Se pensar as fronteiras externas é explorar o corpo-solo do País, pensar as fronteiras internas é explorar o corpo-carne de seus habitantes. Assim como as marcas territoriais são fundadas por exploradores em missões expedicionárias, as marcas identitárias também são instituídas por um corpo – outro, diferente daquele que está sendo analisado. As categorias edificadas são, então, fruto dessa trombada entre intelectuais e “povo”: este entendido como elemento-base de formação do ser brasileiro, enfim, do caráter e da psicologia nacionais – como se dizia na época.

A visão que embasa essa empreitada é basicamente derivada dos estudos biológicos que avançavam cada vez mais no curso do século 19: a nação entendida enquanto um corpo unificado, unitário, único; portanto, supostamente dotado de uma essência comum que lhe seria determinante de seu futuro enquanto organismo político. Então, da mesma forma que membros, tronco e cabeça não podem ser dotados de uma tessitura híbrida, a nação por correlação imagética também não poderia ser costurada por uma malha de retalhos humanos multiformes.

Desse modo, Joaquim Nabuco, Sílvio Romero, Capistrano de Abreu, Euclides de Cunha, Nina Rodrigues, Manoel Bomfim, Alberto Torres, Oliveira Vianna, Paulo

Prado, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, dentre tantos outros intelectuais brasileiros foram responsáveis por repensar as idéias de raça, etnia e nação tendo como ponto de referência o contexto específico do Brasil. Ainda expressando um pensamento em trânsito, esses pensadores, em maioria, nascidos em terras nordestinas e com formação acadêmica, principalmente pela Faculdade de Direito de Recife<sup>39</sup>, apresentaram a ousadia, ainda que mínima e incipiente, de destoar do ritmo, do conteúdo e do tom amargo com que os cientistas europeus viajando pelo Brasil concebiam seu território e seu “povo”<sup>40</sup>.

Se alguns deles, como é o caso de Joaquim Nabuco, Sylvio Romero, Capistrano de Abreu e Euclides da Cunha, estiveram bastante próximos de uma total adesão às teses do determinismo racial europeu do século 19, outros, como Manoel Bomfim e Alberto Torres, inauguraram uma postura radical de recusa à ideia de que o mestiço é um ser degenerado. A dupla de escritores preservou a lógica de pensar a nação ainda via raça e etnia, mas com o diferencial de que o brasileiro não é mais visto como subdesenvolvido por consequência do gigantismo natural do País. O que Graça Aranha já havia insinuado antes em *Canaã* de que, estando situado em um quadro de relações internacionais com alguns países da Europa e com os Estados Unidos, não havia como compreender o Brasil isoladamente, ensimesmado em seu próprio território e em suas gentes – tal compreensão passou a esta geração como princípio organizador de suas análises. É desta forma que temos a ruptura com o discurso-fel que tanto impregnou Varnhagen, Von Martius, viajantes europeus e em certa medida, até mesmo a Geração de 1870, anteriormente assinalada<sup>41</sup>. O viés interpretativo que definitivamente positivava o mestiço brasileiro inaugurado por Manoel Bomfim e Alberto Torres foi ainda mais radicalizado por Gilberto Freyre cuja obra *Casa Grande & Senzala* seguindo clara tendência culturalista carregava em si um inflamado otimismo e fé na população nacional.

Desse modo é que o Brasil se apresenta e ingressa no circuito intelectual internacional e em seus círculos de debates científicos sobre raça, mantendo-se profundamente atualizado com as ideologias partejadas na Europa. Nesse sentido, é possível afirmar que o século 19 representou para o Brasil o mesmo que

---

<sup>39</sup> A exceção do grupo é Nina Rodrigues, bacharel em Medicina pela Faculdade de Medicina de Salvador.

<sup>40</sup> Novamente a exceção do grupo é o médico Nina Rodrigues.

<sup>41</sup> De todo esse contexto, sem dúvida, Nina Rodrigues, Paulo Prado e Oliveira Viana são as vozes dissonantes que continuam a concordar com a ideia de que o mestiço brasileiro é degenerado e, portanto, responsável pelo atraso nacional.

para a Europa, ou seja, o momento de adesão ao novo sentido conferido à idéia de raça, a qual, segundo Banton (1977, p. 16), ultrapassou os significados atribuídos pela biologia e adquiriu novas conotações de fundo político e social. E foi na longa esteira desse processo que despontaram intelectuais como Joaquim Nabuco, Capistrano de Abreu, Sylvio Romero e Euclides da Cunha.

### **2.1.2.1. O Mestiço Segundo Joaquim Nabuco<sup>42</sup>**

O real empecilho para a assunção de um país à condição de civilização seria a escravidão, elemento que segundo Skidmore (1976) fez precipitar o intenso debate oitocentista sobre todos os assuntos relacionados à questão de raça no País. A certeza de a Inglaterra não mais se interessar pela manutenção de tal regime de produção, e, por outro lado, também, o fato de os Estados Unidos, segunda maior nação escravagista ter promovido a sua abolição oficialmente em 1863, acentuavam ainda mais o caráter de urgência da proscricção do trabalho escravo em terras tupiniquins. O conteúdo e o tom dos debates parlamentares em prol da libertação escrava vão assumindo cada vez mais contornos nacionalistas com sua necessidade entendida como um imperativo nacional, e, logo transpõem os espaços formais da política e ganham as ruas do País.

De outro lado, refletir sobre a constituição étnica e racial de um país fazia parte dos debates acerca da consolidação do projeto de Estado-Nação moderno e, nesse contexto, o Brasil não se encontrava isolado politicamente do restante do Ocidente, sobretudo após a sua elevação à condição de nação independente. Assim, tal conjuntura impunha à burocracia brasileira a reflexão sobre a formação populacional do País e não foi à toa que tal exercício, o de reflexão sobre o binômio “nação – povo”, foi encetado primeiramente por intelectuais e políticos de carreira

---

<sup>42</sup>Nascido e criado em Pernambuco até a idade de oito anos, após a morte de sua tia, proprietária do engenho Massangana, Nabuco foi morar no Rio de Janeiro e de lá se mudou só depois de ser aceito na Faculdade de Direito de São Paulo. Joaquim Nabuco parece perfazer a mesma trajetória do pai: de magistrado a político; e não há como esvaziar a influência de José Thomaz Nabuco de Araújo na vida do jovem Nabuco. O exemplo do pai deve, certamente, ter lhe deixado impressões das mais relevantes, afinal ele foi um dos políticos mais empertigados do Império: pioneiro nas críticas severas ao tráfico e à escravidão negreira e ativo colaborador para a aprovação da Lei do Ventre Livre de 1871. No entanto, mesmo com o espectro intelectual irradiado pelo pai, Joaquim Nabuco não se inclinou *naturalmente* [termo melhor seria, hereditariamente] para a causa abolicionista. O interesse por tal temática foi fruto da profunda influência que o universo cultural inglês e norte-americano, sobretudo do primeiro, exerceu na formação do jovem Nabuco (BETHELL; CARVALHO, 2009).

que mantinham contato direto com as discussões internacionais sobre a temática das nações e das nacionalidades. Desse modo, no contexto do século XIX, pensar a nação era pensar sobre o seu “povo” e apenas nessa medida é que Nabuco se vê impelido a refletir sobre o “povo” brasileiro e sua formação. No caso de Joaquim Nabuco, ele encarnava os dois ofícios, o de intelectual e o de político, e ambos por algum momento foram tomados por preocupações sobre escravidão, raça e constituição étnica nacional porque em grande medida sua formação passou pelo diálogo com os abolicionistas ingleses de quem Nabuco recebeu mais que mero apoio fraternal quando de sua estadia em Londres<sup>43</sup>.

Preocupado principalmente com a construção do Brasil enquanto um Estado-Nação edificado a partir de preceitos liberais, suas análises se aproximaram bastante do pensador francês Ernest Renan(1882)e de seu manifesto *O que é uma nação*. Para ambos, uma nação não é feita apenas pelas lembranças preservadas; antes, ela se faz com esquecimentos: deve ser lembrado apenas o que conserva unidade e aquilo que suscita separações deve ser sumariamente esquecido. No caso do Brasil, deveria ser a escravidão objeto de esquecimento, pois sua lembrança de alguma forma promoveria a presentificação de um passado em que a ideia de unidade nacional era questionável justamente pela existência e manutenção de tal instituição que cravava explicitamente na organização social um sentimento de

---

<sup>43</sup> Analisando o acervo de 110 correspondências entre Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos, Bethel e Carvalho (2009) apontam que “a iniciativa que lhe deu [a Nabuco] notoriedade internacional como defensor dos escravos e o aproximou da *Anti-Slavery Society* foi o discurso pronunciado em 30 de setembro de 1879, denunciando da tribuna da Câmara a companhia inglesa St. John Del Rey Mining Company. [...]. O discurso repercutiu na França, com registro na *Revue des Deux Mondes*. A repercussão mais importante, no entanto, se deu na Grã-Bretanha. De Londres, o secretário da *British and Foreign Anti-Slavery Society*, Charles H. Allen mandou-lhe duas cartas, datadas de 08 de janeiro de 1880 e 14 de fevereiro de 1880, cumprimentando-o pela defesa dos escravos [...]. A carta de Allen representou o início da relação entre Nabuco e os abolicionistas britânicos, uma longa e frutífera relação.” (BETHELL; CARVALHO, 2009, p. 213). A troca de correspondência iniciada em 1880 só foi encerrada em 1904 após o falecimento de Charles Allen. Ainda segundo Bethell e Carvalho (2009), foi através dessa amizade que outros círculos frequentados pela intelectualidade e por políticos ingleses se abriram a Joaquim Nabuco. Por exemplo, foi graças ao secretário da *Anti-Slavery Society*, Charles Allen, que Nabuco conseguiu ser recebido na residência do primeiro ministro inglês, William Gladstone, e pelo Papa Leão XIII a quem Nabuco queria convencer a elaborar uma encíclica em que a Igreja Católica condenasse publicamente e oficialmente a escravidão no mundo. É, portanto, através desse laço de amizade que aconteceu a aproximação de Nabuco com o universo intelectual inglês. Um ano após receber a primeira carta de Allen, em 1881, Joaquim Nabuco viaja novamente para Londres a fim de firmar laços com a *Anti-Slavery Society* e acaba por tornar-se membro correspondente da sociedade abolicionista inglesa. Sobrevive da condição de correspondente do *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro e das consultorias oferecidas a ingleses que possuíam negócios e investimentos no Brasil. Só retorna ao Brasil em 1884 por complicações de saúde (BETHELL; CARVALHO, 2009).

não pertencimento e, portanto, impedia um verdadeiro processo de integração nacional.

Assim, desejando e, a princípio, concebendo o Brasil como uma civilização, um dos principais ideólogos do cenário abolicionista brasileiro não precisou se contorcer para estabelecer um paralelo entre a ideia de civilização e o processo de mestiçagem ocorrido no País. Dito de outra forma: apesar das principais teorias predominantes na época, a dos determinismos (biológico e geográfico), prescreverem que o sucesso de uma civilização repousava sob os tipos raciais componentes das populações nacionais, e, que esses tipos raciais deveriam ser aqueles descendentes do elemento caucasóide, territorialmente oriundo da Europa; Joaquim Nabuco não se intimida e ousa claramente defender o oposto: a ideia de que a teoria da inferioridade racial não se aplicava ao Brasil, visto que aqui tal *raça* comprovou concretamente o contrário. Em “O Abolicionismo”<sup>44</sup> (2010), Nabuco propugna:

A raça negra não é, tampouco, para nós, uma raça inferior, alheia à comunhão, ou isolada desta, e cujo bem estar nos afete como o de qualquer tribo indígena maltratada pelos invasores europeus. Para nós, a raça negra é um elemento de considerável importância nacional, estreitamente ligada por infinitas relações orgânicas à nossa constituição, parte integrante do povo brasileiro (p. 14. Grifo nosso).

Portanto, segundo Nabuco, não era a mestiçagem que poderia comprometer a chegada de uma nação à condição de civilização. Para ele, não haveria impedimento algum entre civilização e mestiçagem, pois ambos os processos não seriam contraditórios ou excludentes entre si. Antes, a escravidão é que seria a responsável por reduzir qualquer nação à inferioridade, tanto que não bastava aboli-la, era necessário também esquecê-la. Assim, a escravidão lhe parecia tão medonha que sua mancha em qualquer sociedade arriscava ser indelével caso tardasse em ser proscrita e o apagamento definitivo de sua nódoa só seria possível mediante o seu completo esquecimento.

Lançado originalmente em 1883, *O Abolicionismo* traz ao longo de seus 17 capítulos<sup>45</sup> as marcas da influência do ideário abolicionista inglês, em especial a de

<sup>44</sup> Para aprofundamento da análise da obra, ver: Marson (2009).

<sup>45</sup> São eles: I. Que é o Abolicionismo; II. O Partido Abolicionista; III. O Mandato da Raça Negra; IV. Caráter do Movimento Abolicionista; V. “A Causa Já Está Vencida”; VI. Ilusões Até a Independência; VII – Antes da Lei de 1871; VIII – As Promessas da ‘Lei de Emancipação’; IX. O Tráfico de Africanos; X. Ilegalidade da Escravidão; XI. Fundamentos Gerais do Abolicionismo; XII. A



William Gladstone e de William Wilberforce<sup>46</sup>, dois expoentes das discussões anti-escravismo na Inglaterra<sup>47</sup>. Nele, Nabuco tanto esbraveja e permite fluir certa porção de sua veia militante, por exemplo, ao identificar os primeiros povoadores portugueses como sendo todos *criminosos e mulheres erradas*, chamando-os de *fezes sociais*; quanto compensa o/a leitor/a com reflexões sobre a adaptabilidade dos portugueses no Brasil e sobre a crença de que o País embranqueceria à custa da importação de imigrantes europeus. Sobre isso ele fala:

Diz-se que a raça branca não se aclimaria no Brasil, sem a imunidade que lhe proveio do cruzamento com os indígenas e os africanos. Em primeiro lugar, o mau elemento da população não foi a raça negra, mas essa raça reduzida ao cativo; em segundo lugar, nada prova que a raça branca, sobretudo as raças meridionais, tão cruzadas de sangue mouro e negro, não possam existir e desenvolver-se nos trópicos. Em todo o caso, se a raça branca não se pode adaptar aos trópicos em condições de fecundidade ilimitada, essa raça não há de indefinidamente prevalecer no Brasil: o desenvolvimento vigoroso dos mestiços há de por fim sobrepujá-la, a imigração européia não bastará para manter o predomínio perpétuo de uma espécie de homens à qual o solo e o clima são infensos (NABUCO, 2010,p. 93).

Ao longo dos capítulos, Nabuco percorre um vai-e-vem na cronologia histórica nacional. Ao fazer um levantamento sobre o escravo africano e brasileiro no País, ele acaba por lançar luz sobre a vida destes escravos, falando sobre temas considerados atuais na historiografia, por exemplo, família, moradia e relações de poder entre senhor e escravo; além de exibir notório conhecimento sobre o tema em outras sociedades, como nos Estados Unidos, e outras épocas, como em Roma Antiga.

Outro ponto marcante nessa obra é o fato de Nabuco não se interessar em discutir contribuição do elemento indígena na constituição do povo brasileiro, ficando este personagem relegado à terceira instância na formação do caráter

---

Escravidão Atual; XIII. Influência da Escravidão Sobre a Nacionalidade; XIV. Influência Sobre o Território e a População do Interior; XV. Influências Sociais e Políticas da Escravidão; XVI. Necessidade da Abolição – Perigo da Demora e XVII – Receios e Consequências – Conclusão.

<sup>46</sup> Além deles, Nabuco não apenas cita, mas dialoga com tantos outros intelectuais tanto estrangeiros quanto brasileiros.

<sup>47</sup> Dois capítulos têm em sua abertura citações de Gladstone: no segundo capítulo, O Partido Abolicionista, Nabuco apresenta a seguinte epígrafe: “Não há mais honra para um partido do que sofrer pela sustentação de princípios que ele julga serem justos” (NABUCO, 2010, p. 8) e, o terceiro capítulo, O Mandato da Raça Negra, nasce sob a seguinte passagem: “Se a inteligência nativa e a independência dos bretões não conseguem sobreviver no clima insalubre e adverso da escravidão pessoal, como se poderia esperar que os pobres africanos, sem o apoio de nenhum sentimento de dignidade pessoal ou de direitos civis, não cedessem às influências malignas a que tanto tempo estão sujeitos e não ficassem deprimidos mesmo abaixo do nível da espécie humana?” (NABUCO, 2010, p. 13).

nacional. Em “O Abolicionismo” já aparece a ideia de que foi a “raça negra” que tanto constituiu um povo, o brasileiro, quanto construiu um país, o Brasil. Para ele, o negro africano atuou como principal colaborador na empresa colonizadora na medida em que auxiliou o português a alargar o País cultural e territorialmente<sup>48</sup>. Sempre insistindo na idéia-base de que o brasileiro é descendente principalmente do negro africano, Nabuco (2010, p. 15), então, conclui:

Em primeiro lugar, a parte da população nacional que descende de escravos é, pelo menos, tão numerosa como a parte que descende exclusivamente de senhores, a raça negra nos deu um povo. Em segundo lugar, o que existe até hoje sobre o vasto território que se chama Brasil foi levantado ou cultivado por aquela raça; ela construiu o nosso país. Há trezentos anos que o africano tem sido o principal instrumento da ocupação e da manutenção do nosso território pelo europeu, e que os seus descendentes se misturaram com o nosso povo.

[...]

A raça negra fundou, para outros, uma pátria que ela pode, com muito mais direito chamar sua.

No entanto, é necessário frisar que Joaquim Nabuco e sua obra também estão marcados pelo signo da contradição, do enviesamento, da dúvida. Por exemplo: quando compartilhando do mesmo instrumental teórico europeu, Nabuco por alguns momentos se revelará partidário tanto de Darwin e das teorias do Evolucionismo Racial, quanto do Poligenismo. Vez por outra mencionará a idéia de evolução ou melhoramento racial, dando a entender que a raça branca é superior e a negra inferior. Por outro lado, também esboçará uma contra-reação amargosa em relação ao negro, parecendo desdizer tudo o que vinha afirmando de glorioso e de exultante da participação do negro na conformação do brasileiro enquanto ser mestiço<sup>49</sup>. Falando sobre a mestiçagem, Nabuco (2010, p. 90) por vezes a ela se refere como sendo “o principal efeito da escravidão sobre a nossa população foi, assim, africanizá-la, saturá-la de sangue preto” e como correspondendo à “primeira vingança das vítimas”:

<sup>48</sup>A força dessa formulação é tamanha ao ponto de ser recorrente ao longo de uma vasta literatura nacional que vai desde Capistrano de Abreu a Abdias do Nascimento, passando por Gilberto Freyre.

<sup>49</sup>Joaquim Nabuco avalia a mestiçagem proporcionada pela escravidão no Brasil como algo tão forte que chega a considerar o brasileiro um *mestiço político*. A expressão nos leva a ter três compreensões, uma deliberada, duas provenientes do próprio texto: a primeira é a de que o brasileiro é um mestiço político por conseguir combinar ideais liberais com a instituição escravista; a segunda interpretação corresponde ao que se concebe como povo brasileiro cidadão, é, na verdade, um ex-escravo alforriado: hoje escravo, amanhã cidadão; e, a terceira compreensão dessa expressão é que Nabuco mais explicita: “A extensão ilimitada dos cruzamentos sociais entre escravos e livres, [que] fazem da maioria dos cidadãos brasileiros, se se pode assim dizer, mestiços políticos.” (NABUCO, 2010, p. 114).

Se, multiplicando-se a raça negra sem nenhum dos seus cruzamentos, se multiplicasse a raça branca por outro lado mais rapidamente, como nos Estados Unidos, o problema das raças seria outro, muito diverso – talvez mais sério, e quem sabe se solúvel somente pela expulsão da mais fraca e inferior por incompatíveis uma com a outra; mas isso não se deu no Brasil. As duas raças misturaram-se e confundiram-se; as combinações mais variadas dos elementos de cada uma tiveram lugar, e a esses juntaram-se os de uma terceira, a dos aborígenes. Das três principais correntes de sangue que se confundiram nas nossas veias – o português, o africano e o indígena – a escravidão viciou sobretudo os dois primeiros<sup>50</sup>. Temos aí um primeiro efeito sobre a população: o cruzamento dos caracteres da raça negra com os da branca, tais como se apresentam na escravidão a mistura da de gradação servil de uma com a imperiosidade brutal da outra (NABUCO, 2010, p. 90).

Em meio a esse ambiente intelectual ambíguo que por um lado, defendia o fim da escravidão no mundo, e por outro, classificava índios e negros de inferiores; os escritos de Joaquim Nabuco chamam a atenção por não apresentarem uma rendição espontânea às teses raciais europeias. Ao justificar a existência de híbridos (mestiços) no Brasil, Nabuco propõe uma solução peculiar para o pessimismo com que a mestiçagem costumava ser vista: para ele, a mestiçagem serviria ao menos para embranquecer a população, sendo assim ela não poderia ser tão negativa para um povo como se avaliava à época.

Baseando na mestiçagem a redenção étnica do Brasil e projetando para o futuro o embranquecimento da nação, Joaquim Nabuco não promove mero contorcionismo teórico, antes ele funda uma nova corrente explicativa das relações étnicorraciais ainda que tributária das teorias raciais européias por um lado, mas carregando em si certo ar de pensamento original. Portanto, quando Nabuco elabora e inaugura em chão nacional a idéia de que a mestiçagem não poderia ser tão condenável assim, pois se prestaria ao branqueamento das populações negras importadas, é possível se depreender as compreensões sobre os mestiços e a mestiçagem que ele compartilhava das teorias européias.

Essa, então, é a principal tese com a qual os debatedores da mestiçagem brasileira se vêem impelidos a dialogar: “mestiçagem–embranquecimento” é o

---

<sup>50</sup> Nabuco com essa afirmação deixa o leitor em dúvida: não se sabe se a escravidão pouco corrompeu as populações indígenas, porque essas foram drasticamente reduzidas a pequenos núcleos comunitários ou se porque para Nabuco a escravidão indígena foi menos agressiva do que a dos nativos. Na dúvida, é mais provável que ele acredite na segunda hipótese, visto que classifica as denúncias de violências contra os índios como exagero. Sobre tal assunto, sintetiza: “Têm-se denunciado diversos crimes no Norte contra as raças indígenas, mas semelhantes fatos são raros.” (NABUCO, 2010, p. 58).

binômio que marca a escrita dos intelectuais da Geração de 1870 – é sobre ele que não apenas Nabuco se dedica a refletir; contudo, ele não era o principal foco de suas abordagens. Da mesma forma que Nabuco vislumbrava compreender a constituição do Estado brasileiro à luz das teses do liberalismo político e econômico, Sylvio Romero, outro importante representante dessa safra de intelectuais, tinha por objetivo principal “[...] encontrar as leis que presidiram e continuam a determinar a formação do gênio, do espírito, do caráter do povo brasileiro [...]” (ROMERO, 1888, p. 3) e para tanto, ele lança mão dos estudos literários.

### 2.1.2.2 O Mestiço Segundo Sylvio Romero<sup>51</sup>.

Em seu livro “História da Literatura Brasileira”<sup>52</sup> lançado originalmente em 1888, Romero se dedica à reflexão sobre a constituição de uma literatura brasileira própria, mas não sem antes promover ampla análise sobre o País, a qual incluiu a discussão sobre a formação geográfica, histórica e cultural – nesse último tópico, ele se põe a refletir sobre a constituição étnicorracial nacional. Logo em sua introdução, Romero explicita a compreensão que tem sobre quem é o povo brasileiro ao afirmar que:

A História do Brasil, como deve hoje ser compreendida, não é, conforme se julgava antigamente e era repetida pelos entusiastas lusos, a história exclusiva dos portugueses na América. Não é também, como quis de passagem supor o romanticismo, a história dos tupis, ou, segundo o sonho de alguns representantes do africanismo entre nós, a dos negros em o Novo Mundo. É antes a história da formação de um tipo novo pela ação de cinco

<sup>51</sup> Crítico literário nativo da localidade de Lagarto, em Sergipe. Filho de portugueses, Sylvio Romero desde a infância parece ter revelado a ausência do que Araripe Júnior chamou de “*polidez artificial dos centros civilizados*” (MOTA, 2000, p. 37) e não economizou em seus esculachos remetidos contra até mesmo colegas de ocupação. Formado em Direito pela Faculdade de Recife, Romero seguiu a tradição dos intelectuais polígrafos e se aventurou a estudar diferentes áreas e a ter uma produção bibliográfica copiosa. Romero alternou, ao longo de sua vida intelectual, os papéis de etnólogo e etnógrafo (*Etnologia Selvagem*, 1875 e *Etnografia Brasileira*, 1888); poeta (*Cantos de Fim do Século*, 1878); filósofo (*A Filosofia no Brasil*, 1878); historiador (*A História do Brasil Ensinada pela Biografia de seus Heróis*, 1890); crítico político (*Ensaios de Crítica Parlamentar*, 1883) e se consagrou como crítico literário (*História da Literatura Brasileira*, 1902). Dos seus 63 anos de vida, 40 foram dedicados à pesquisa, à catalogação e à escrita do Brasil e deste tempo de escrituração resultaram, de acordo com Mota, “350 artigos, ensaios, teses, panfletos, discursos, conferências e os livros que constituem o corpo principal de sua obra” (MOTA, 2000, p. 18). Além dos afazeres com a publicação de livros, Romero ainda se dedicou ao magistério, foi professor de Filosofia no colégio Pedro II entre 1881 e 1910; ao jornalismo, foi colaborador efetivo, ao lado de Machado de Assis, da Revista Brasileira dirigida por Franklin Távora e à política, foi deputado provincial e, em seguida, deputado federal pelo Partido Republicano entre 1900 e 1902. Mas foi com “*História da Literatura Brasileira*” que teve seu clássico e maior mérito. Reconhecido ainda em vida, Romero foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e membro da Academia de Ciências de Lisboa.

<sup>52</sup> Para maior aprofundamento da análise sobre Sílvio Romero e sua obra, ver: Mota (2000).

fatores, formação mestiça em que predomina a mestiçagem. Todo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas ideias (ROMERO, 1888, p. 2).

Nessa obra especificamente Romero dialoga com importantes pensadores da época e suas respectivas obras para ao final concluir pelo desacordo: de Von Martius, reclama por ter omitido qualquer análise sobre os mestiços; de Teófilo Braga, acusa seus escritos de serem “divagações” e de Buckle, com quem dialogamos longamente, discorda em vários pontos, por exemplo, quando diz que o estudioso inglês “é verdadeiro na pintura que faz de nosso atraso, mas não na determinação dos seus fatores”, acusando-o de ser “mais fantástico do que profundo”. Mais adiante, ainda completa: “O meio não funda uma raça, pode modificá-la e nada mais” (ROMERO, 1888, p. 15-20).

Desse modo, Romero já sinalizava para a futura ideia de que o verdadeiro motivo para o atraso nacional não seria pura e simplesmente o agigantamento natural do País e nem única e exclusivamente a mestiçagem ocorrida amplamente em solo brasileiro; mas, sim, a conjunção de vários fatores, os quais somados resultavam na atual conjuntura do Brasil. Segundo ele, esses fatores poderiam ser agrupados em três tipos: “primários ou naturais”; “secundários ou étnicos” e “terciários ou morais” (ROMERO, 1888, p. 15).

De modo geral sua escrita é marcada por certo pessimismo, ao mesmo tempo em que comporta algum traço de otimismo no futuro. Acima de tudo é uma obra marcada pela sua época, pois esse jogo de sentimentos controversos<sup>53</sup> os quais apresenta são, na verdade, indício de certo senso de nacionalismo que já se projetava em vários intelectuais nesse fim de século 19. As suas queixas em relação à ausência de uma ciência e de um conjunto artístico propriamente nacional é o que permite enxergar o seu desejo de que o Brasil despontasse no concerto geral das nações como um Estado forte e consolidado, conforme é possível ler em seus próprios dizeres: “O Brasil não é, não pode, não deve mais ser uma cópia da antiga metrópole. É mais que tempo de firmarmos definitivamente nossa completa independência intelectual. Há muito que o reino não nos pode mais ser um modelo” (ROMERO, 1888, p. 19)

---

<sup>53</sup>Romero parece ser de fato um gênio contraditório: ora lastima a condição miscigenada do brasileiro e o ataca; ora se mostra mais otimista em relação ao Brasil e seu povo; não à toa, Skidmore (1976, p. 48) relatou sua trajetória intelectual como sendo marcada pela “*agonia de um nacionalista frustrado*”.

É, portanto, dentro dessa lógica que Romero vai conceber o mestiço como a “genuína formação histórica brasileira”, “o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil”, “a forma mais nova de nossa diferenciação nacional”, o que já “não se confunde mais com o português e sobre o qual repousa nosso futuro”, e vai se lançar ao seu entendimento, baseando a análise no que considerava serem as “raças que constituíram o povo brasileiro – o mestiço” (ROMERO, 1888, p. 26): o africano, o português e o índio.

Para ele, assim como para demais intelectuais defensores da mestiçagem, a mestiçagem no Brasil atravessou o corpo do brasileiro e, tingindo muito mais do que apenas a sua própria pele, foi responsável pela produção de uma cultura mestiça. Aliás, é possível destacar certo padrão de teses recorrentes entre esses intelectuais, outro exemplo: do mesmo modo que Nabuco, Romero acreditava que “ao negro devemos muito mais do que ao índio, ele entra em larga parte em todas as manifestações de nossa atividade. Cruzou muito mais com o branco” (ROMERO, 1888, p. 28). Contudo, o estudioso sergipano conseguiu apresentar algumas reflexões próprias as quais, inovando o campo da mestiçagem, acabaram sendo repetidas anonimamente tanto por representantes do próprio paradigma da mestiçagem quanto por agentes da afrodescendência. Um claro exemplo dessa repetição de ideias produzidas por Romero é a de que sendo o indígena “fraco” e “inapropriado” para o trabalho braçal nas lavouras, o negro, a quem ele se refere como o “robusto agente civilizador” (ROMERO, 1888, p. 35), se tornou seu substituto infalível, responsável por construir o País e formar um povo, ficando tudo tributário da ação enérgica e disciplinada dos negros aqui aportados<sup>54</sup>. Romero então diz:

O português julgou-se fraco para repelir o selvagem e para o amanho das terras, e recorreu a um auxiliar poderoso, - o negro da África.

Ao passo que o índio tornava-se improdutivo, fugia, esfacelava-se e morria, durante mais de três séculos, foram chegando levadas e levadas de africanos robustos, ágeis e domáveis, e foram fundando as fazendas e engenhos, as vilas e as cidades, e permanecendo no seio das famílias coloniais.

[...].

Os negros trabalhavam nas roças, produzindo o açúcar, o café e todos esses gêneros chamados coloniais, que a Europa consumia. Só pelos três fatos da escravidão, do cruzamento e do trabalho é fácil aquilatar a imensa influência que os africanos tiveram na formação do povo brasileiro (ROMERO, 1888, p. 35).

<sup>54</sup>Essa ideia está presente em Nascimento (1979).

Mais adiante, ainda insistindo na importância do negro africano para o Brasil, ele enumera:

Na ordem econômica, foram eles principalmente que abriram os caminhos, desbravaram as terras, cultivaram os engenhos e fazendas, mineraram os terrenos auríferos e diamantinos e fizeram todo o serviço doméstico; foram assim os principais fatores da riqueza pública e particular. No exército e na marinha foram em todos os tempos o núcleo de resistência de nossa força armada, e a eles cabe, em boa justiça, o melhor das glórias de nossa história militar (ROMERO, 1888, p. 113).

Outro registro de Romero repetido posteriormente principalmente por adeptos da ideologia da afrodescendência é a formulação de que à História do Brasil devem ser acrescentados capítulos sobre os negros e sua trajetória no País:

A falta de documentos não quer dizer que o negro não tenha influído intelectualmente no Brasil, por uma indução geral e bem firmada devo concluir no sentido afirmativo. A pobre raça escravizada não teve nunca o direito de entrar na história, seu trabalho intelectual foi anônimo bem como o seu trabalho físico. Ainda mesmo em fatos altamente épicos, em fenômenos extraordinários, como o do Estado dos Palmares, a história é anônima. Como se chamava o herói negro, o último Zumbi, que sucumbiu a frente dos seus nos Palmares? Ninguém sabe. É de justiça conquistar um lugar para o africano em nossa história: não é o domínio exclusivo do africanismo que peço; exijo apenas mais equidade na distribuição dos papéis em nossa luta de quatro séculos (ROMERO, 1888, p. 33).

Mas nenhuma outra formulação é mais surpreendente do que a que é hoje bastante utilizada pelo movimento negro e pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que é a que opera o somatório entre pretos e mestiços. No tópico “A Raça” do capítulo “Conclusões Gerais”, Romero (1888, p. 113), afirma que “na demografia pátria, já o dissemos, [os negros d’África] representam por enquanto, por si e por seus parentes mestiços, dois terços da população”.

Contudo, sendo ele um dos principais representantes do ideal da mestiçagem no Brasil, suas ideias foram muito mais revisitadas e apropriadas por demais seguidores seus. Dentre eles, o mais notório é Gilberto Freyre pela repercussão da obra “Casa Grande & Senzala” – nela, algumas ideias apresentadas por Romero ainda em “História da Literatura Brasileira” são retomadas e sofisticadas. Dentre elas destaco a formulação que aponta o negro, ao contrário do índio, como um agente co-colonizador, que teria ajudado o conquistador português a fazer avançar o

processo colonizatório<sup>55</sup>. Romero (1888, p. 35) afirma que “O índio, em geral, foi um ente que se viu desequilibrado e feneceu; o negro um auxiliar do branco que prosperou [...].O próprio fato da escravidão serviu para ainda mais vincular os pretos aos brancos.”. Em outra passagem mais adiante, Romero considera que:

No contato perene de nossas famílias influíram os negros profundamente no caráter nacional por meio de seus hábitos, de suas usanças, de suas predileções, de suas lendas, de seus contos, de suas tendências psicológicas.

[...].

Os entendidos vêem logo a perspectiva imensa que esses fatos abrem para o lado d'alma nacional. E sem dificuldade percebem como a influência africana inoculou-se na índole brasileira desde os primeiros alvares de nossa formação. As pretas eram as amas-de-leite e de criação dos filhos dos colonizadores europeus desde 1550 ou mesmo antes. Não é preciso juntar mais nada para se compreender esse fenômeno que, noutro livro<sup>56</sup>, chamamos – o mestiçamento moral, ao lado do mestiçamento físico, que se ia, desde então, dando em larga escala (ROMERO, 1988, p. 113-114).

Tratando especificamente sobre o cruzamento entre portugueses e africanos, Romero pontua que:

O cruzamento modificou as relações do senhor e do escravo, trouxe mais doçura aos costumes e produziu o mestiço, que constitui a massa de nossa população, e em certo grau a beleza de nossa raça. Ainda hoje os mais lindos tipos de nossas mulheres são essas moças ágeis, fortes, vívidas, de tez de um doce amorenado, de olhos negros, cabelos bastos e pretos, sadias jovens, em cujas veias circulam por certo já bem diluídas, muitas gotas de sangue africano (ROMERO, 1988, p. 35-38, Grifos nossos).

A ideia de doçura, acompanhada da positivação da cor morena, popularmente atribuída à Gilberto Freyre, na verdade, aparece já bem ordenada por Romeroque, por outro lado, não ignorava o fato de que “o mestiço é a condição dessa vitória do branco” e nem que no Brasil não existisse preconceito de cor “em larga escala”(ROMERO, 1888, p. 35- 38).

Mesmo reconhecendo que o tipo brasileiro não chega a ser nem “um grupo étnico definitivo” e nem “uma formação histórica, uma raça sociológica” (ROMERO,

<sup>55</sup>Tal ideia já havia aparecido em “O Abolicionismo” de Joaquim Nabuco publicado em 1883. O cenário de repetição de ideias entre esses intelectuais, por um lado aponta para o provável compartilhamento das mesmas leituras; por outro, sinaliza para o padrão evolucionista da história da humanidade que eles comungavam e acreditavam. Essa tese, a do negro como agente co-colonizador atuando ao lado do branco português, ainda vai ser, quase 100 anos depois, alvo de combate por parte de Abdias do Nascimento em sua obra “O Genocídio do Negro Brasileiro” (1979).

<sup>56</sup>Mota (2000, p. 41) afirma que é nas obras “O Elemento Popular na Literatura do Brasil” e “Contos Populares do Brasil”, ambos publicados em 1883 que “Sílvia encontraria o processo de mestiçamento brasileiro como base da formação nacional.”



1888, p. 20), Romero emprega a expressão “povo novo” (ROMERO, 1888, p.69)<sup>57</sup>, posteriormente reapropriada por Darcy Ribeiro<sup>58</sup>, para significar a novidade que representava o brasileiro para o cenário mundial em sua condição de mestiço,

Além dos registros destacados, Romero ainda antecipa a descrença na tese da pureza racial proposta por escritores europeus, como Gobineau e Agassiz, desconfiando da brancura europeia supostamente imaculada e considerando-a resultado de complexa mistura a qual abrangiu as diversas etnias da Europa.

Por tantas contribuições, seja na forma de expressões recuperadas ou de abordagens e ideias inauguradas, dadas ao campo da mestiçagem e consumidas posteriormente por outros intelectuais, é que encerramos essa primeira fase de constituição do campo da mestiçagem no Brasil com Sílvio Romero; mas não sem antes mencionar uma figura que geralmente é associada ao radicalismo das teorias deterministas no Brasil: Nina Rodrigues.

### **2.1.2.3 O Mestiço Segundo Nina Rodrigues<sup>59</sup>**

Costumeiramente acusado de ser um racista incorrigível e de só ter macaqueado as teorias raciais europeias<sup>60</sup>, Rodrigues conseguiu ir além de práticas

<sup>57</sup>Na verdade, a expressão é retirada da obra “Como se deve escrever a história do Brasil” de Von Martius publicada em 1853. Apropriada a fórmula, Romero a emprega em duas passagens: “Dos dois significados, pois do termo [raça], o de consequências mais graves para os diretores de povos novos, como o brasileiro, é exatamente aquele a que se apegam os pretensiosos que temem ver desfeitos certos cálculos da vaidade em face da realidade das fontes donde dimanam” (ROMERO, 1888, p. 69) e “[...]: o incorporamento do índio e do negro entre nós foi conveniente para garantir o trabalho indispensável à produção da vida econômica do povo novo que se ia formar” (ROMERO, 1888, p. 114).

<sup>58</sup>Darcy Ribeiro, logo na Introdução de “O Povo Brasileiro” publicado em 1995, utiliza a expressão “povo novo” para se referir ao brasileiro: “Nessa confluência, que se dá sob a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para lugar a um povo novo (RIBEIRO, 1970), num novo modelo de estruturação societária. Novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçadas, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam. Povo novo, ainda, porque é um novo modelo de estruturação societária, que inaugura uma forma singular de organização sócio-econômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo, inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros” (RIBEIRO, 2008, p. 19).

<sup>59</sup>Nascido no Maranhão e crescido a maior parte de sua vida na Bahia, foi nesse estado que Rodrigues concluiu seus estudos superiores em Medicina, na tradicional Faculdade de Medicina de Salvador e foi lá onde entrou em contato com os estudos clássicos de frenologia e de criminologia da Escola Lombrosiana, bem como com os nascentes estudos da Psicologia e do Direito Penal.

<sup>60</sup>Em 2006, no contexto do centenário de morte de Nina Rodrigues, Lilian Schwarcz publicou artigo no qual ponderava sobre essa recorrente tendência: “O marco do centenário da morte de Nina

miméticas e adicionou novidade ao cenário intelectual europeu, através de sua comprovação empírica de que a mestiçagem não produz esterilidade reprodutiva nos mestiços, mas sim esterilidade cognitiva. Sendo assim, ele granjeou fama e respeito por, de um lado, ter refinado a teoria da degenerescência dos mestiços e, de outro, garantido que caísse definitivamente por terra a hipótese de que a mestiçagem produziria híbridos estéreis, tal como ocorria com demais espécies animais, sobretudo entre os equinos; Nina Rodrigues que via no Brasil a própria prova em contrário, passou a apostar em outro tipo de degenerescência: não mais a da fertilidade, mas a do caráter.

O médico de formação baiana aqui se apresenta como o último da Geração de 1870 pelo fato de que suas obras se encontram nas margens cronológicas tanto de um período quanto do outro. As suas três obras mais referenciadas são: “As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil”, de 1894; “Negros Criminosos”, de 1895; “Mestiçagem, Degenerescência e Crime” e “O Regicida Marcelino Bispo”, de 1899 e “Os Africanos no Brasil”<sup>61</sup>, de 1933 (mesmo ano de publicação de Casa Grande & Senzala)<sup>62</sup>.

---

Rodrigues pode ser, assim, uma excelente oportunidade para fazer um exercício de história da ciência, pensando os cientistas em seus próprios contextos e, de certa maneira, presos a seus cânones. A referência, portanto, não é uma história da ciência que cobra do passado as certezas do presente, mas, sim, aquela que permite retornar ao passado com suas lentes próprias. Nina Rodrigues foi, nesse sentido, um grande leitor e tradutor de seu próprio tempo” (SCHWARCZ, 2006, p. 47-48).

<sup>61</sup>Citada em várias obras do campo da afrodescendência como o maior exemplo de forma equivocada de intelectuais brasileiros no trato sobre a África e os povos africanos, o livro “Os Africanos no Brasil” é, na verdade, a concretização de um grande esforço em catalogar os traços culturais dos africanos no País. Publicada em 1933, nela, é possível identificar uma variedade de premissas sendo defendidas: a condenação à mestiçagem, bem como às raças indígenas e africanas; a defesa da necessidade de “intervenção administrativa exclusiva no modelamento de um povo” (p. 13); a reprovação do movimento nativista que enxovalhava o português e exaltava os povos indígenas; a defesa da realização de uma higiene social urgente no Brasil; a previsão do desaparecimento dos negros na sociedade brasileira e por fim, o mais importante, o delineamento de uma ampla cartografia das origens das populações africanas, bem como de suas práticas religiosas (Rodrigues as classifica como religiões propriamente ditas e não simplesmente superstições), de seus hábitos e costumes, de sua culinária, de suas festas e práticas folclóricas, de suas línguas e de outras marcas culturais. Na verdade, talvez o que se considere de mais relevante nesta obra seja a dedicação do autor em fazer um estudo aprofundado sobre os diferentes povos africanos que vieram para o Brasil sem, no entanto, diluí-los e homogeneizá-los dentro de uma única categoria amorfa. Mesmo tendo defendido de forma inegociável a ideia de que os negros seriam inferiores e atrasados em relação aos brancos; Nina Rodrigues ainda assim representou certo avanço no que diz respeito aos estudos sobre as *africanidades* no Brasil novecentista. Apesar de ter tentado marcar os limites excludentes de uma nacionalidade brasileira, a qual eliminava a participação dos negros; ainda assim Rodrigues acabou por ter dado visibilidade a esses povos em suas diferentes realidades. Desejoso de contemplar uma parte da história brasileira até então menosprezada ou simplesmente ignorada, Rodrigues leva a cabo um projeto tão vislumbrado por Sylvio Romero e eleva os negros à condição de objetos de estudo científico, possíveis de serem conhecidos e explicados. Logo na abertura da obra, há uma longa citação retirada de *Estudos sobre*

Em *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*<sup>63</sup>, Rodrigues advogou a ideia de que é inaceitável o julgamento de brancos, negros, índios e mestiços a partir dos mesmos parâmetros. Segundo ele, sendo negros, índios e mestiços (principalmente estes) racialmente inferiores, não poderiam ser julgados da mesma forma que os brancos, por ele considerados de tipo superior. Estes últimos, sendo superiores, conseguiriam com êxito interiorizar todas as regras e leis de convívio de qualquer sociedade complexa; enquanto os primeiros, por incapacidade intelectual decorrente de sua inferioridade racial, não conseguiriam incorporá-las pelo simples fato de não terem condições cognitivas para tanto. Desse modo, Rodrigues defende que a inferioridade racial deveria ser tomada oficialmente como um recurso atenuante no processo de responsabilização criminal. Basicamente, esse é o ponto nuclear defendido por Rodrigues; contudo, até chegar a essa conclusão ele se demora em sete capítulos<sup>64</sup> analisando desde as mudanças

---

a *Poesia Popular do Brasil*, a partir da qual é possível inferir os objetivos de Nina Rodrigues: “É uma vergonha para a ciência no Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e religiões africanas. [...], nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido nesse sentido! É uma desgraça. [...] nós vamos levemente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos, que se falam em nossas senzalas! O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e mau grado sua ignorância, um objeto de ciência (ROMERO, 1888, p. 10-11). Talvez, para muitos, tal postura [a de tratar os africanos e os negros no Brasil como *um objeto de ciência*] seja apenas mais uma indicação de sua persistência racista, mas entendemos que alçar determinado grupo à condição de estudo, é no mínimo reconhecer não apenas sua existência, mas, sobretudo, sua importância. Ninguém estuda aquilo que é desimportante e ao dedicar-lhes um livro inteiro, Rodrigues acabou por, como se diz popularmente no Brasil, dar um tiro pela culatra.

<sup>62</sup> Para maior aprofundamento da análise sobre o autor e sua obra, ver: Corrêa (2001).

<sup>63</sup> Ao longo de todo o livro, o autor dialoga constantemente com Sylvio Romero – na verdade, o escritor sergipano se torna um constante companheiro de diálogo e logo é possível perceber claramente o movimento de circulação de ideias entre esses intelectuais. No caso de *As Raças Humanas*, Rodrigues dialoga especialmente com as obras *História da Literatura Brasileira* e *Estudos de Literatura Contemporânea*: ora para concordar, como na abertura do capítulo 4 onde afirma que “No ponto de vista histórico e social penso com o Dr. Sylvio Romero: todo brasileiro é mestiço, se não no sangue, pelo menos nas ideias” (RODRIGUES, 2011, p. 31); ora para discordar quando, por exemplo, diverge da ideia de Romero de que “o mestiço é a condição da vitória do branco, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do nosso clima” (RODRIGUES, 2011, p. 36). Rodrigues logo em seguida em tom de desaprovação se pergunta: “Ora, acaso a raça branca precisa desses recursos, carece do auxílio do mulato para adaptar-se, para desenvolver-se no sul da república?” (RODRIGUES, 2011, p. 36). Outro ponto de discordância entre Rodrigues e Romero é em relação às causas do atraso nacional. Afastando-se das explicações de Romero, Rodrigues se alia a outro intelectual brasileiro do mesmo período, José Veríssimo, que defendia ser o atraso brasileiro decorrente da mestiçagem porque esta se fez a partir de tipos humanos desqualificados (RODRIGUES, 2011, p. 54-57). Sylvio Romero, por seu turno, advogava ser o atraso brasileiro fruto da psicologia do seu povo, por sua vez mal formada devido às más condições mesológicas, sociais e econômicas em que vivia a maioria da população nacional (RODRIGUES, 2011, p. 57- 58).

<sup>64</sup> Além da Introdução, o livro é formado pelos seguintes capítulos: 1. Criminalidade e Imputabilidade à Luz da Evolução Social e Mental; 2. O Livre Arbítrio relativo aos Criminalistas Brasileiros; 3. As Raças Humanas nos Códigos Penais Brasileiros; 4. O Brasil Antropológico e Étnico; 5. A População

ocorridas no campo do Direito Penal até a situação do Brasil no que diz respeito às imputações criminais de grupos inferiores. No geral, três são os capítulos mais importantes porque diretamente relacionados com a temática do presente estudo, são eles: o capítulo 4, “O Brasil Antropológico e Étnico”; o capítulo 5, “A População Brasileira no Ponto de Vista da Psicologia Criminal – Índios e Negros” e o capítulo 6, “A População Brasileira no ponto de vista da Psicologia Criminal – Os Mestiços” (RODRIGUES, 2011).

Situado no contexto do século 19 cuja principal marca do método científico importado da botânica era a prática da taxonomia, Nina Rodrigues, no capítulo 4, apresenta a sua interpretação para os tipos humanos brasileiros agrupados em três amplos conjuntos, dos quais se destaca o agrupamento mestiço devido o esmero do autor em subdividi-lo em várias subcategorias – nisso reside certa originalidade<sup>65</sup> de seu pensamento: não percebendo o mestiço como um grupo amorfo e geral, Rodrigues oferece um olhar ainda mais classificatório, negativista e empenhado na busca de detalhes pormenorizados que permita a visualização do mestiço não mais como uma categoria homogênea. Eis sua classificação para os tipos brasileiros:

- a) a Raça Branca: brancos, crioulos não mesclados e pelos europeus, ou de raça atina, principalmente portugueses e hoje italianos em São Paulo, Minas Gerais, etc. ou de raça germânica, os teuto-brasileiros do Sul da República.
- b) a Raça Negra: poucos africanos ainda existentes e pelos negros crioulos não mesclados.
- c) a Raça Vermelha ou indígena: brasílio-guarani selvagem que ainda vagueia pelas selvas. (RODRIGUES, 2011, p. 31).

Já os mestiços compreenderiam quatro subgrupos:

1º - os mulatos, produto do cruzamento do branco com o negro, grupo muito numerado, constituindo quase toda a população de certas regiões do país, e divisível em: a) mulatos dos primeiros sangues; b) mulatos claros, de retorno à raça branca e que ameaçam absorvê-la de todo; c) mulatos escuros, cabras. Produto de retorno à raça negra, uns quase completamente confundidos com os negros crioulos, outros de mais fácil distinção ainda;

---

Brasileira no Ponto de Vista da Psicologia Criminal – Índios e Negros; 6. A População Brasileira no Ponto de Vista da Psicologia Criminal – Os Mestiços e 7. A Defesa Social no Brasil.

<sup>65</sup> Não que outros intelectuais brasileiros não tenham procedido a subdivisões, pois muitos deles o fizeram, por exemplo, Capistrano de Abreu e Euclides da Cunha, contudo não passavam de subdivisões genéricas, aquelas que se popularizaram nos quatro tipos gerais dos tipos étnicos nacionais: mamelucos, cafuzos, caboclos e mulatos. Rodrigues, no entanto, lida com a ideia de mestiço e seus subgrupos como um referencial complexo, cheio de diferenciações e subtipos, acompanhado de uma descrição detalhada de seus respectivos componentes.

2º - os mamelucos ou caboclos, produto do cruzamento do branco com o índio, muito numerosos em certas regiões, na Amazônia, por exemplo, onde, ad instar do que fiz com os mulatos, se poderá talvez admitir três grupos diferentes. Aqui na Bahia, basta dividi-los em dois grupos: dos mamelucos que se aproximam e se confundem com a raça branca, e dos verdadeiros caboclos, mestiços dos primeiros sangues, cada vez mais raros entre nós.

3º - os curibocas ou cafuzos, produto do cruzamento do negro com o índio. Este mestiço é extremamente raro na população da capital. Creio seja mais frequente em alguns pontos do Estado e muito frequente em certas regiões do país, na Amazônia ainda;

4º - os pardos, produto do cruzamento das três raças e proveniente principalmente do cruzamento do mulato com o índio, ou os mamelucos caboclos. Este mestiço, que, no caso de uma mistura equivalente das três raças, devia ser o produto brasileiro por excelência, é muito mais numeroso do que realmente se sugere. Pretendo demonstrar em trabalho ulterior que, mesmo naquele ponto em que predominou cruzamento luso-africano, como na Bahia, os caracteres antropológicos do índio se revelam a cada passo nos mestiços (grifo nosso) (RODRIGUES, 2011, p. 32).

Por outro lado, a escrita de Rodrigues também parece também estar marcada pelo transe e pela ambiguidade, pois em um momento, ele ressalta que:

[...] os mestiços do negro, as diversas espécies de mulatos, são incontestavelmente muito superiores pela inteligência aos outros mestiços do país. Temos tido homens de grande talento, de merecimento incontestável não só quase brancos, mas ainda mestiços quase negros (RODRIGUES, 2011, p. 64).

Em outro, ele cita José Veríssimo e atesta que:

[...] a sensualidade do negro pode atingir então as raias quase das perversões sexuais mórbidas. A excitação genésica da clássica mulata brasileira não pode deixar de ser considerada um tipo anormal. 'Nunca se frisou bastante, diz o Sr. José Veríssimo (A Educação Nacional, Pará, 1890), a depravada influência deste característico tipo brasileiro, a mulata, no amolecimento do nosso caráter' (RODRIGUES, 2011, p. 64).

Além de Sylvio Romero e de José Veríssimo, Nina Rodrigues recorre a alguns outros brasileiros e a uma série de intelectuais europeus para encorpar seu estudo sobre a relação entre mestiçagem e criminalidade no Brasil, dentre os vários nomes, destacam-se os mais recorrentes: Spencer, Agassiz, Buckle, Baptista de Lacerda, Perron, Burton e Ladislau Neto<sup>66</sup>.

No capítulo 6, Rodrigues (2011) expõe mais clara e sistematicamente seu pensamento sobre a mestiçagem. Logo na página 54 afirma:

<sup>66</sup>De quem cita a passagem, no mínimo curiosa, onde ensina como reconhecer um mestiço de negro: "nota-se o desenvolvimento do mento, o aparecimento do cheiro acre e nauseabundo da transpiração axilar, denominado *catíngia*, o seu encraspamento do cabelo, o colorido mais vigoroso de toda pele" (RODRIGUES, 2011, p. 69).

Tem se afirmado, é exato, que o cruzamento das raças ou espécies humanas não resulta em híbridos. Mas os fatos demonstram que se ainda não está provada a hibridez física, certos cruzamentos dão origem em todo caso a produtos morais e sociais, evidentemente inviáveis e certamente híbridos.

Mais adiante, na página 58, ao dialogar com as teses de Buckle em seu livro *Civilização na Inglaterra*, atesta:

São acordes os melhores escritores, pelo menos os que julgam a matéria pelo lado científico, em tomar como características do brasileiro, a falta de energia física e moral, a apatia, a imprevidência. 'Como tipo sociológico, o povo brasileiro é apático, sem iniciativa, desanimado', diz o Dr. Sylvio Romero. A indolência da população mestiça é talvez um dos fatos sobre o qual menos se discutirá no Brasil, e não é menor o acordo unânime em atribuí-la a riqueza nativa do solo, que dispensa qualquer trabalho (RODRIGUES, 2011, p. 58).

É possível, e válido, conjecturar que o pensamento de Nina Rodrigues foi se constituindo em uma espécie de via dupla: por um lado, ele se utiliza da mestiçagem brasileira para exemplificar a tese da degenerescência moral, tendo como pano de fundo o atraso brasileiro enquanto recurso de justificação daquilo que é afirmado; e, por outro lado, se utiliza da mesma tese da degenerescência para explicar o atraso brasileiro.

Rodrigues elabora um mapa classificatório dos mestiços diferenciado da tabela anterior, pois, nessa, novo ingrediente foi acrescentado: a possibilidade de imputação criminal. Ele separa os tipos mestiços em três grupos:

Primeiro, o dos mestiços superiores, que ou pela predominância da raça civilizada na sua organização hereditária, ou por uma combinação mental feliz, de acordo com a escola clássica, devem ser julgados perfeitamente equilibrados e plenamente responsáveis.

Segundo, o dos mestiços evidentemente degenerados que, em virtude, de anomalias de sua organização física, bem como de suas faculdades intelectuais e morais, devem ser considerados, na frase de Morei, 'tristes representantes de variedades doentias da espécie'. Estes, como já afirmava o eminente psiquiatra, não podem ser considerados como casos destas moléstias ordinárias que tem a sua panaceia nas oficinas farmacêuticas, nem como a expressão de uma dessas tendências perversas cujo castigo se acha fixado nas disposições penais de nossos 'códigos judiciários'. Dentre eles, uns devem ser total, outros parcialmente irresponsáveis.

Terceiro, finalmente a dos mestiços comuns, produtos socialmente aproveitáveis, superiores às raças selvagens de que provieram, mas que, já pelas qualidades herdadas dessas raças, já pelo desequilíbrio mental que neles operou o cruzamento, não são equiparáveis às raças superiores e acham-se em iminência constante de cometer ações antissociais de que não podem ser plenamente responsáveis. São casos todos de responsabilidade atenuada (RODRIGUES, 2011, p. 71-72).

Mais explicitamente: a pretensão de Rodrigues, assim como a de tantos outros intelectuais da época, é não apenas interpretar o Brasil e compreendê-lo à luz das correntes teóricas em voga na época e tidas como as mais plausíveis; é igualmente seu interesse conseguir explicar essa nação também a partir de parâmetros objetivos e permanentes – e isso, em sua mentalidade de pesquisador do campo das ciências médicas, só seria possível através da ciência, pois somente ela ofereceria meios de decifração e tradução do Brasil e de seu povo. O que não é ciência é opinião e enquanto tal é provisória e particular; portanto, não comprovável e não demonstrável<sup>67</sup>.

No caso de Nina Rodrigues (2011), vários comportamentos humanos são explicados única e exclusivamente pela biologia; a própria sociologia é constituída a partir de relações biológicas e a ideia de que a cultura é a chave-explicativa para as sociedades só se dissemina com a crise europeia pós-1950. Um bom exemplo da opção ideológica de Rodrigues é a sua repetição constante de que a apatia atribuída aos brasileiros é vista como um legado hereditário.

Em síntese, o livro *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* é um estudo avesso à mestiçagem<sup>68</sup>, onde Rodrigues apregoa os prejuízos do

---

<sup>67</sup>É fundamental lembrarmos que o desapego aos cânones científicos, assentados na filosofia do positivismo principalmente, só será produzido e disseminado mais tardiamente quando da crise vivida pela Europa no contexto pós-segunda guerra mundial. Assim, a primeira metade do século XX é marcada pela crença na ciência como detentora de verdades atemporais, e maioria dos intelectuais se orientavam e orientavam seus estudos com base nesse valor científico: o de que estavam, sim, produzindo verdades.

<sup>68</sup> Outro exemplar dos esforços de Rodrigues em condenar cientificamente a mestiçagem é o seu artigo *Mestiçagem, Degenerescência e Crime*, originalmente publicado nos *Archives d'Anthropologie Criminelle* em 1899. Transcrito e traduzido pela pesquisadora Mariza Côrrea, nesse artigo Rodrigues apresenta a análise de sua pesquisa realizada em uma comunidade tradicional localizada em Serrinha na Bahia. De acordo com o próprio Nina Rodrigues, o que o impeliu a realizar tal estudo foi a fragilidade das pesquisas até então concluídas, pois, em sua maioria, se concentravam na observação de amplas e complexas sociedades, impedindo que o pesquisador enxergasse as causas degenerativas e pela falta de dados estatísticos seguros. Dessa forma, ao apresentar o seu “museu de horrores”, como se refere Corrêa (2008), Rodrigues se empenha em comprovar empiricamente que a mestiçagem não gera indivíduos biologicamente estéreis, mas sim moralmente estéreis e nesse ponto reside o que é considerado uma de suas atuações mais relevantes enquanto cientista: o de ter, baseado em dados empíricos, aprimorado a teoria da degenerescência dos mestiços. Dito mais explicitamente: Rodrigues teria com esse estudo da comunidade de Serrinha corrigido uma teoria nascida não em solo brasileiro, mas em solo europeu. Corrêa (2008), por exemplo, classifica a postura de Rodrigues como “inegável audácia” ao ter publicado seu estudo em uma revista francesa, em que diante de seus pares estrangeiros reformula a tese anti-mestiçagem. No texto, Rodrigues apresenta o debate entre os monogenistas, que eram a favor da mestiçagem e dos mestiços, e os poligenistas, contrários ao cruzamento inter-racial, pois acreditavam que a mistura geraria seres de raças diferentes e degradadas. Assim, ele apresenta uma síntese cronológica dos principais estudiosos de cada lado, apontando a premissa principal defendida por cada um: aparecem dessa forma Gobineau, Quatrefages, Agassiz, Le Bon e Keane. Analisando mais de 30 casos, Rodrigues apresenta muito mais uma radiografia das péssimas condições de vida em que viviam as populações mais humildes, sobretudo as mulheres, confinadas no meio rural

cruzamento interracial e vislumbra seus malefícios e benefícios. Quanto a estes, o autor sinaliza apenas para um: a eliminação das raças inferiores originais – Rodrigues estima que tanto índios quanto negros desaparecerão por consequência da ampla mestiçagem. Na verdade, ele vislumbra que ambos (índios e negros) já se encontram em vias de desaparecimento pela mestiçagem. Quanto aos malefícios, para além da degenerescência moral, Rodrigues aponta para a construção de uma nação que nunca se tornará branca e será sempre mestiça, ou seja, atrasada porque formada por uma população marcada por atavismos (RODRIGUES, 2011).

Seguimos, então, adiante na perspectiva de compreender como o campo da mestiçagem vai sendo alargado e sofisticado, chegando ao seu ponto máximo na década de 1930 com Gilberto Freyre e sua obra “Casa Grande & Senzala”.

## **2.2DA VIRADA DO SÉCULO À APOTEOSE DO MESTIÇO.**

Com o raiar do século 20, a ideia de mestiçagem e todas as suas implicações permaneceram sendo questionadas por outros pensadores brasileiros que, pouco a pouco, foram abdicando de certas abordagens consideradas deficientes ou equivocadas, como por exemplo, a que identificava a mestiçagem como meio de realização do embranquecimento nacional e a que a entendia como processo que levava à degenerescência físico-moral. Abandonados os binômios “mestiçagem-branqueamento” e “mestiçagem-degenerescência”<sup>69</sup>, esses intelectuais passaram a

---

brasileiro do que propriamente a comprovação de que a mestiçagem geraria seres degenerados. Contudo, obviamente, não é a essas conclusões a que chega Rodrigues: cada paciente analisado serviu tão somente para reforçar suas premissas de que a degeneração produzida pela mestiçagem não é a reprodutiva, já que ele tabula casos de mulheres com 14 e até 16 filhos; mas sim uma degeneração de caráter e do físico. Para Rodrigues, as doenças desenvolvidas, sejam elas de origem fisiológica ou psicológica, são evidência da degeneração. Ele, então, catalogou inúmeros casos de mulheres histéricas, neurastênicas, estéreis, depressivas, melancólicas, que tinham “vontade de sair correndo pelos campos”. Quanto aos homens, esses em maioria se encontravam “degenerados” pelo alcoolismo. Em comum, todos eles têm o fato de serem mestiços, ou pelo menos de terem sido assim classificados por Rodrigues: são mulatos, pardos, cabras, mamelucos, cafuzos, uma constelação de indivíduos mestiços que carregavam nos corpos e nas mentes doenças e males intratáveis, na verdade, em decorrência do completo abandono e da falta de assistência médica (RODRIGUES, 2008).

<sup>69</sup>É importante frisar que, no entanto, outro binômio continua sendo preservado: “homem – natureza”. Tanto em Capistrano de Abreu quanto em Euclides da Cunha, a compreensão da construção da nação brasileira se dá em uma narrativa em que se alterna a análise das formações geográficas com a dos tipos humanos participantes do processo colonizatório. Por outro lado, outra permanência que é válida ser enfatizada é a insistência de alguns intelectuais pós-1900 em trabalhar com o conceito de raça. Ainda que discordando das ideias anteriores de que haveria uma escala hierárquica das raças humanas ou mesmo que a mestiçagem não é geradora de seres



operar com a ideia de que era justamente a mistura entre os três grupos raciais que garantiriam futuro vitorioso à nação. Nesse cenário é que despontam obras como “Os Sertões” de Euclides da Cunha, lançado em 1902<sup>70</sup> e “Capítulos de História Colonial” de Capistrano de Abreu publicado em 1905, além de “América Latina, males de origem” escrito por Manoel Bomfim em 1905 e “O Problema Nacional” de 1914 com autoria de Alberto Torres.

As mudanças ocorridas no campo da mestiçagem não se deram de forma isolada; antes são reveladoras das transformações registradas no País como um todo, pois a partir de 1900 novas texturas econômicas, políticas e sociais passam a marcar o Brasil com outras nuances. Apesar de o País se preservar ainda na mesma posição periférica ocupada desde antes na divisão internacional do trabalho, novas realidades internas surgem da abolição total da escravidão; da chegada da eletricidade ao País e, principalmente, da efetiva consolidação da região Sul como sendo a de maior adiantamento econômico, estando São Paulo no vértice desse avanço.

Nesse sentido, enquanto os oitocentos foi o século do Norte-Nordeste, o século 20 desponta como sendo de primazia Sul-Sudeste, sobretudo do primeiro bloco regional. A transferência de influência se dá de modo global, ou seja, econômica, política e mesmo intelectualmente o eixo migra do Nordeste para o Sul. Mas, é forçoso lembrar que nem toda a cultura plasmada anteriormente será descartada e nem tolherá posteriores movimentos culturais, como o Movimento Regionalista de 1930. De toda a forma, é com os novecentos que o pensamento sobre a mestiçagem passa por um processo de dilatação conceitual e de depuração extremada; finalmente alcançando a positividade que lhe é tão marcante.

É também imperioso destacar que o próprio século 20 inaugura matizes extremamente originais e inéditos na história da humanidade. É a época dos nacionalismos agressivos, convertidos em políticas nacionais por vezes truculentas no caso da Europa, cujas ações têm olhos arregalados para o “futuro” da nação; já não se trata mais dos nacionalismos embebidos de romantismos nostálgicos. Sendo *subproduto do processo de democratização* na Europa, uma espécie de reação

---

degenerados, como defendia Manoel Bomfim e Alberto Torres, eles ainda travam diálogo com a literatura produzida por estudiosos no campo da biologia e da genética.

<sup>70</sup>Nesse mesmo ano foi lançada a obra literária “Canaã” em que seu autor, Graça Aranha, dialoga com as teses do determinismo biológico (racial) e geográfico através de seus personagens principais, os colonos alemães Lentz e Milkau (ARANHA, 1993).

ultradireitista contra os movimentos operários oitocentistas, os nacionalismos do século 20 nascem enviesados e atrelados ao pensamento político de direita, resultando em um conjunto de nacionalismos furiosos de conteúdo novo, dito patriótico (HOBBSAWM, 2005). Logo, se o século 19 foi portador de uma mentalidade nacionalista romântica e romantizada, o século 20 carregou em si nacionalismos de tons mais fortes e acesos, preocupados com o passado apenas na condição de confirmador da força e da potência atuais e futuras.

O Brasil nesse contexto não constituiu exceção e tal preocupação não passou apagadamente. Tendo enfrentado todo o século 19 com a amarga dúvida sobre quem de fato é o brasileiro e o quê realmente é o Brasil, o século 20 é o tempo do encontro com estes sujeitos tão peculiares e da confirmação de seu caráter e constituição interna. É, inclusive, o tempo de partejamento de novos vocábulos carregados da mistura entre as ideias de nação, de nacionalismo e de nacionalidade, como nos faz saber Bernardino José de Souza em seu *Dicionário da Terra e da Gente do Brasil*, publicado originalmente em 1910 e republicado em 1939. Ao apresentar a definição para a palavra “brasilidade”, o referido autor nos fala:

Brasilidade: vocábulo de há poucos anos criado (Cândido de Figueiredo não o registou [sic] na 4ª edição de seu dicionário) para nomear o sentimento de fidelidade e amor à Grande Pátria Brasileira. Teschauer que o regista [sic] parece indicar que o primeiro que usou este vocábulo foi o Arcebispo de Porto Alegre, D. João Becker, em 1920, citando em seguida a frase de Afonso Celso publicada no *Jornal do Brasil* de 27 de fevereiro de 1921: ‘Propugnamos... o que chamamos a brasilidade, isto é, a preservação, a defesa, o exalçamento integrais dos supremos direitos e interesses materiais e morais do Brasil’. O vocábulo generalizou-se depois: talvez não haja exemplo de palavra que mais rapidamente se impusesse ao vocabulário de todos os brasileiros. Não nos furtamos ao prazer de transcrever aqui as seguintes palavras do saudoso professor Vicente Licínio Cardoso, ao tomar posse de sua cadeira na Escola Politécnica do Rio de Janeiro em 1927: ‘Formadores de almas, apelidaram os gregos, ilustres e serenos as suas glórias de espírito, aos professores. No Brasil, embora fortes as esperanças, mas traiçoeiros os empecilhos e desabalados os desenganos, creio antes, em reação aos próprios trechos vencidos da nossa evolução histórica, os professores deviam ser, muito especialmente, professores de brasilidade, formadores em suma da consciência brasileira da própria mocidade’. A respeito deste vocábulo Adauto Castello Branco publicou interessantes artigos no *Correio Paulistano*, nos quais alude às formas por outros recomendadas, ou seja, brasiliedade, brasilianidade. (SOUZA, 1939, p. 57-58, grifos nossos).

Mas, o século 20 não se configura enquanto horizonte emplumado por sobre o qual se deitam tranquilamente teorias convergentes e simpáticas entre si. O novo

século comporta, de um lado, momentos de disputa em torno do conceito de mestiçagem, o qual apesar de ser cada vez mais positivado, continuou sendo analisado por alguns intelectuais, como Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, como motivo para o atraso nacional; e de outro, momentos de inflexão: se 1900 representa um ponto de mutação em relação à geração anterior, a de 1870; 1930 oferece nova mudança, pois o processo de dilatação vai se aformoseando gradativamente até a conjuntura de tensão mais recente datada de 1970 em diante. Portanto, faz-se necessário outro lembrete: historiar o pensamento nacional sobre a mestiçagem não se resume em elencar pontos que evidenciem um suposto processo evolutivo. Trata-se, antes, de perceber o processo de dilatação do próprio campo e paradigma, como nos fala Kuhn (2007, p. 44):

Os paradigmas adquirem seu status porque são mais bem sucedidos que seus competidores na resolução de alguns problemas que o grupo de cientistas reconhece como graves. Contudo, ser bem sucedido não significa nem ser totalmente bem sucedido com um único problema, nem notavelmente bem sucedido com um grande número. De início, o sucesso de um paradigma – [...] – é, a princípio, em grande parte, uma promessa de sucesso que pode ser descoberta em exemplos selecionados e ainda incompletos. A ciência normal consiste na atualização dessa promessa, atualização que se obtém ampliando-se o conhecimento daqueles fatos que o paradigma apresenta como particularmente relevantes, aumentando-se a correlação entre esses fatos e as previsões do paradigma e articulando-se ainda mais o próprio paradigma.

Portanto, o século de pensamento nacional sobre a mestiçagem que se estende de 1870 a 1970 antes de carregar em si uma suposta evolução, indica muito mais um complexo processo de construção, ampliação e adensamento do paradigma da mestiçagem, como Kuhn (2007, p. 45) esclarece a seguir:

As áreas investigadas pela ciência normal são certamente minúsculas; ela restringe drasticamente a visão do cientista. Mas essas restrições, nascidas da confiança no paradigma, revelaram-se essenciais para o desenvolvimento da ciência. Ao concentrar a atenção numa faixa de problemas relativamente esotéricos, o paradigma força os cientistas a investigar alguma parcela da natureza com uma profundidade e de uma maneira tão detalhada que de outro modo seria inimaginável. E a ciência normal possui um mecanismo interno que assegura o relaxamento das restrições que limitam a pesquisa, toda vez que o paradigma do qual derivam deixa de funcionar efetivamente. Nessa altura, os cientistas começam a comportar-se de maneira diferente e a natureza dos problemas de pesquisa muda. No intervalo, entretanto, durante o qual o paradigma foi bem sucedido, os membros da profissão terão resolvido problemas que mal poderiam ter imaginado e cuja solução nunca teriam empreendido sem o comprometimento com o paradigma. E pelo menos parte dessas realizações sempre demonstra ser permanente.

Desse modo, temos de 1870 a 1930 um período marcadamente de transe, em que os principais pensadores ora se mostram arrebatados e arrebanhados pelo ideário determinista europeu, ora demonstram querer romper com suas assertivas.

Logo, é também um pensamento migrante, semelhante a seus próprios autores: o movimento migratório que lhes marca a trajetória de vida parece contaminar e minar profundamente a própria rota intelectual por cada um traçada. Se em vida, a maioria deixa seus universos locais para chegarem até ao centro nacional que era o Rio de Janeiro, então capital da recém-formada república; em pensamento, esses *hommes des lettres* ensaiam perfazer um fluxo migratório que os retire do campo das certezas deterministas importadas para a arena de incertezas autóctones. Esses pensadores da mestiçagem não são apenas migrantes da geografia nacional, eles também parecem querer migrar de uma fronteira intelectual para outra, parecem o tempo todo querer deixar a Europa para se concentrarem nas territorialidades nacionais. Contudo, a sedução europeia parece por vezes (pre)dominar e ainda mantê-los aliciados de alguma forma a algum tipo de determinismo. Quando fogem, retornam; quando não fogem, inquietam-se ante todo o ideário europeu. Mas, apesar do temor de cruzarem completamente as fronteiras de seus pensares europeizados, todos eles guardam um mérito em comum: o de terem, de alguma forma, reinventado a forma pela qual a história nacional era narrada, a partir do momento em que optaram por transferir suas preocupações intelectivas dos marcos político-administrativos do Estado para debates em torno do povo, da cultura e da formação étnica do brasileiro. Não se trata mais de instilar a temática racial, articulando-a apenas com preocupações sobre o Estado e a Nação, mas relacionando-a com as discussões em torno dos conceitos de Nação, Povo e Cultura (REIS, 2003).

Ao analisarmos este primeiro momento de construção do pensamento sobre a mestiçagem no Brasil, nos deparamos com uma possível correlação com as proposições kuhnianas sobre os paradigmas: o período que vai de 1870 a 1900 corresponderia à fase pré-paradigmática, em que há uma vasta produção ainda em caráter desordenado e desencontrado (KUHN, 2007). Nesse primeiro momento, não há ainda nenhum entendimento comum e coletivamente orquestrado em torno da defesa da mestiçagem enquanto projeto nacional. O desordenamento em questão se reflete exatamente na diversidade de compreensões sobre a mestiçagem e o

mestiço, chegando mesmo ao ponto de haver divergências internas; bem como na produção individualizada, quase insulada, desses teóricos.

Apesar de estarem atualizados em relação à produção de cada um e de trocarem correspondências entre si, o sentimento de congregação era inexistente. Nesse sentido, podemos chamá-los de livre-pensadores, pois não se encontravam coligados entre si. Logo, não há ainda a formação de um grupo concordante em torno dos mesmos princípios e, portanto, é impensável para esse momento considerar a existência de uma possível comunidade científica, cuja vivência orbitaria em torno do paradigma da mestiçagem. Não podemos partir de uma perspectiva teleológica e acreditarmos que haveria o interesse e a intenção por parte dos intelectuais da Geração de 1870 de posteriormente formar uma comunidade científica e um paradigma.

O segundo momento do processo de construção do pensamento sobre a mestiçagem compreende o período que vai de 1900 a 1930. Esta segunda fase representa o primeiro momento de ruptura com o universo intelectual europeu importado anteriormente, apesar de vez por outra laivos de persistência dos velhos determinismos emergirem do novo contexto intelectual nacional. Inaugurado por Euclides da Cunha com *Os Sertões*, o segundo tempo de constituição do campo da mestiçagem tem, na verdade, em Manoel Bomfim e em sua obra *América Latina, males de origem* o principal ponto de inflexão<sup>71</sup>. Na verdade, é possível afirmar que este é o autor responsável pelo primeiro e explícito rompimento com as tradições europeias<sup>72</sup>. Neste sentido, consideramos o intervalo 1900-1930 como um importante canal de transformação e de acesso à outra rede de interpretações sobre o Brasil e o elemento nacional; no entanto, a despeito de tal constatação, esse período, comparado com o anterior (1870-1900), foi igualmente marcado por uma menor preocupação com a temática racial; pois o foco principal das análises era o Brasil enquanto Estado-Nação em desenvolvimento e sua posição no concerto econômico geral das nações ocidentais.

Além de Euclides da Cunha, de Capistrano de Abreu e de Manoel Bomfim, esse segundo momento também foi marcado pelas produções de Alberto Torres (*O*

---

<sup>71</sup>O impacto foi tão grande que é possível arriscar e assinalar esta obra como sendo um marco divisor e diferenciador das duas outras fases, pois a partir dela um ponto de desvio foi gestado.

<sup>72</sup>Vale ressaltar que demais teóricos da chamada Geração de 1870 continuam a publicar e inclusive, passam a dialogar diretamente com a citada obra de Bomfim – é o caso de Sílvio Romero que se dedica a travar um longo e incansável combate à obra e ao autor, seu conterrâneo.

*Problema Nacional Brasileiro* cuja primeira edição saiu em 1914) e de Oliveira Vianna (*Populações Meridionais do Brasil* publicada originalmente em 1920)<sup>73</sup>. Tais obras são entendidas como importantes elementos-chave para compreendermos a transição entre a primeira e a segunda metade do século 20 – período em que o discurso pró-mestiçagem assume definitivamente contornos afirmativos e expurga os antigos vieses negativistas<sup>74</sup>.

O Brasil destes novos tempos se encontra marcado e confrontado por mudanças sociais, políticas e econômicas não apenas em seu próprio território; mas em todo o Ocidente. Sobretudo a partir do fim da Primeira Guerra Mundial, a geopolítica internacional assume uma nova disposição com o ingresso da Alemanha e da Itália em um cenário recém-redimensionado pelo Princípio da Autodeterminação dos Povos (HOBBSAWM, 2005). O ingresso destas duas nações se por um lado reforçam os interesses de demais países europeus, como França e Inglaterra, de transformar os continentes restantes (África, Ásia e América) em zonas de afluência política e econômica; por outro forçam um despedaçamento destas mesmas áreas-alvo.

Se externamente, o Brasil passou a lidar com arranjos inéditos, internamente o desafio foi semelhante. Consolidar-se como república parece ser a tarefa do dia e para tanto temos uma nação republicana cujo nascedouro é marcado pelo signo do autoritarismo porque partejada pela ação de militares que se perpetuaram no poder mesmo após a consolidação do golpe que destronou o “monarca-pai” do Brasil, D. Pedro II. Então, foi sob o comando de dois governantes militares, Deodoro da

---

<sup>73</sup>Além deles, alguns estudiosos do pensamento brasileiro, como Skidmore (1976), costumam citar também Graça Aranha (Canaã, 1902) e Paulo Prado (Retrato do Brasil, 1928).

<sup>74</sup>Esclarecemos que poderíamos ter fundido estes dois momentos (Geração de 1870 e 1905-1930) em uma única etapa, como o fazem muitos estudiosos, como é o caso de Ricardo Ventura Santos e de Marcos Chor Maio que optaram pela divisão em três momentos: o primeiro de 1870 até 1930, no qual se situam Sílvio Romero, Euclides da Cunha e finaliza com Gilberto Freyre; o segundo momento contado a partir de 1930 até 1970 e o terceiro momento a partir de 1970 inaugurado com Florestan Fernandes e as sociologias pró-afrodescendência. O que Ventura e Chor Maio identificaram como sendo uma terceira extensão do pensamento racial brasileiro, optamos em perceber como um segundo campo. Assim, entendemos que o pensamento racial brasileiro tem se formado a partir de dois grandes campos: a corrente pró-mestiçagem e a corrente pró-afrodescendência. Ver: Santos e Maio (2004). No entanto, por acreditarmos que “*América Latina, males de origem*” foi de suma importância e revelou mudanças tão radicais na maneira como a intelectualidade brasileira concebia não apenas as relações étnicorraciais, mas o próprio país, que não poderíamos situá-lo ao lado da Geração de 1870 por considerarmos que tal perspectiva terminaria por diluir a importância de *Males de Origem*. A solução aqui encontrada foi reconhecer a singularidade trazida pelas interpretações inéditas de Bomfim, reservando para sua obra o ponto de inflexão para a tradição do pensamento racial brasileiro então em curso. Feita a primeira sinalização para a mudança de perspectiva, a década de 1930 irrompe com uma nova safra de intelectuais responsáveis pela consolidação do pensamento mestiço no Brasil.

Fonseca e Floriano Peixoto, que nasceu a república brasileira. A truculência com a qual este último governante enfrentou atos de sublevação popular lhe garantiu o apelido de “Marechal de Ferro” e tem na obra *O Triste Fim de Policarpo Quaresma* de Lima Barreto uma síntese inusitada dos primeiros anos de República.

A transição de poder para governantes civis, no entanto, não parece alterar o autoritarismo que acabou por se revelar em marca profunda dos governos republicanos no Brasil até a década de 1950 para ser retomada novamente a partir de 1964, quando um duplo retorno é operado: de militares ocupando a presidência do País e, conseqüentemente, do uso da truculência e da tortura como meio de resolução de conflitos e de crises sociais (FAUSTO, 1997). E se em escala nacional, a marca maior é da violência; em escala local o cenário não é muito diferente. O fantasma do chamado coronelismo permanece assombrando e sombreando a política nacional que continua a ser feita através de arranjos familiares, de troca de favores e do livre trânsito entre o público e o privado; enfim, o patrimonialismo aqui inaugurado quando do início da empresa colonialista por Portugal permaneceu sendo reproduzido mesmo durante os governos republicanos (LEAL, 1976).

Somado a esses dois fatores anteriormente mencionados, há um terceiro elemento contribuinte da nova seara interpretativa da nação e do nacional: o imperialismo norte-americano cada vez mais presente nas relações políticas e econômicas nacionais e internacionais. A presença norte-americana vista como autoritária faz crescer um sentimento nacionalista entre os intelectuais brasileiros, que por outro lado também passa a ser alimentado por governantes locais como forma de mascarar as enormes dívidas sociais (REIS FILHO, 2000).

A partir dos 1900 talvez seja mais apropriado o uso do epíteto “país anômalo” (SKIDMORE, 1976) para se referir ao Brasil, afinal, politicamente temos uma nação convertida em república, mas que conserva todos os procedimentos arcaicos da antiga ordem patrimonialista; economicamente, temos um País ainda mais integrado às relações internacionais de produção capitalista na condição de economia periférica fornecedora de matéria-prima e; socialmente, temos uma nação empapada de problemas sociais, uns herdados das velhas estruturas oligárquicas imperiais marcadas pela concentração de poder e de renda e outros gerados a partir das mudanças cruciais ocorridas em fins da década de 1880, por exemplo: o inchaço da pobreza urbana promovido por uma abolição da escravidão que deu conta tão somente de liberar a mão-de-obra compulsória. É nesse período, portanto,

que se tem, por um lado, nas maiores cidades do País a formação de cortiços urbanos, os quais foram imortalizados por Aloísio de Azevedo e classicamente estudados por Chalhoub (1999); por outro lado, o recrudescimento do autoritarismo e da violência promovidas pelo Estado como formas de lidar com atos de insurgência popular, por exemplo, o caso da Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro<sup>75</sup>.

Talvez, a melhor metáfora para essa primeira metade de século seja a da explosão, visto que além de conflitos no campo político-social, houve ainda a insurgência de movimentos artístico-culturais responsáveis por uma verdadeira detonação de idéias por todoo País. Se em São Paulo, há uma Semana de Arte Moderna; em Recife há o Movimento Regionalista, ambos responsáveis por agregar uma variedade de artistas e obras: são pinturas, romances, ensaios críticos, peças teatrais, artigos. Corresponde, portanto, à época em que o paradigma da mestiçagem ressoa por todos os demais espaços explorados pelas mais variadas intelectualidades do País, não apenas as tradicionais formadas por juristas, médicos, engenheiros e militares.

Se antes a mestiçagem era uma produção discursiva quase que totalmente monopolizada pela escrita científica, a partir dos 1900 ela passa a refletida por pintores<sup>76</sup>, literatos<sup>77</sup> e políticos<sup>78</sup>. A importância da Semana de Arte Moderna

---

<sup>75</sup>Final do século 19, a Lei Áurea encerra o ciclo de leis abolicionistas no País e garante a entrada no mercado de trabalho dos aproximadamente três mil escravos que ainda restavam sob o regime escravocrata, contudo segundo Engels (1984), a formação de postos de trabalho livre de segunda classe se deu antes mesmo da Lei Áurea devido à prática recorrente de manumissões, sobretudo durante o II Reinado. Quando libertos, significativa parte dos ex-escravos optava por abandonar a residência de seus ex-senhores e terminava por ocupar postos de trabalho de segunda classe. Foi essa mão-de-obra que formou um mercado volumoso de engraxates, biscateiros, vendedoras de doces, gatunos, mendigos, prostitutas; devido a esse cenário, se forma uma pobreza urbana sintetizada por seu símbolo maior: o cortiço. Contudo, foram os governos republicanos que se lançaram à tarefa de exterminar esses cortiços sob o argumento de que eram lugares de proliferação de doenças, como aconteceu com o Cabeça de Porco. Entretanto, as investidas sanitárias governamentais não se limitaram à derrubada de cortiços. Além dos cortiços, os próprios moradores também foram alvo do governo: a fim de viabilizar a imunização das pessoas e a erradicação da varíola, o sanitário brasileiro Osvaldo Cruz liderou uma campanha de vacinação durante o governo de Rodrigues Alves. Motivada pela moral tradicional e pelo cansaço advindo do truculento tratamento dispensado pelo governo, a reação da população foi contrária à campanha, e a administração municipal lidou com a situação de forma violenta, gerando um cenário de quase guerra civil na cidade do Rio de Janeiro (CARVALHO, 1987).

<sup>76</sup>De um modo geral, os pintores brasileiros da época captaram o brasileiro sob o signo da mestiçagem. Tarsila do Amaral, Portinari e Di Cavalcanti apresentaram em seus quadros a hibridação de pessoas, cores e culturas, revelando assim o quanto estavam sintonizados com os debates da época. No entanto, e como diria Santiago (2002), mais que espelhos a refletir a idéia de mestiçagem, seus quadros acabaram por se revelar em faróis que, de alguma forma, iluminaram ainda mais a compreensão da mestiçagem no Brasil.



extravasa o período entre 1900 e 1930, pois suas produções acabaram por se conectar com a fase posterior (a de 1930-1990) já que muitas das obras continuaram a aparecer depois da década de 1930. Assim, consideramos inevitável não relacionarmos tal momento com o processo de dilatação dos paradigmas de que fala Kuhn (2007).

---

<sup>77</sup>Na literatura, talvez o caso mais notório seja o de Monteiro Lobato que através de suas obras nos leva a intuir senão a expansão e o aprofundamento do paradigma da mestiçagem; ao menos o processo de acomodação deste intelectual ao universo de pensamento da mestiçagem. Em 1918, Monteiro Lobato publica “Urupês” e revela ao Brasil a personagem que quatro anos antes já havia feito o seu *debut* em dois artigos publicados no jornal “O Estado de São Paulo”. Em “Velha Praga” e “Urupês”, ambos publicados no final de 1914, Lobato apresenta Jeca Tatu em sua clássica forma: indolente, pessimista, supersticioso e apático – é a caricatura do mestiço brasileiro tipicamente herdada do período anterior (1870-1900), quando ainda muito se falava e se debatia sobre as possibilidades de um mestiço (ou híbrido) nascer e ser acometido de algum tipo de degenerescência (PARK, 1999). Dez anos depois, o próprio Lobato submeteu a personagem a uma reconfiguração profunda e radical: sob o chamamento carinhoso de “Jeca Tatuzinho”, a personagem lobatiana aparece falando inglês e convertido em um previdente capitalista ambicioso, destemido, laborioso, disposto, asseado. A redenção total de Jeca Tatu promovida por Monteiro Lobato só ocorre em 1947 com o também clássico “Zé Brasil” em que o autor apresenta um matuto questionador e simpático às idéias de Carlos Prestes. Finalmente, em 1955, Lobato publica “Problema Vital” e enterra de vez a figura do Jeca Tatu como mestiço degenerado: para pôr fim de uma vez por todas à antiga imagem do Jeca modorrento, Lobato (1955, p. 285) anuncia “O *caipira não é assim. Está assim.*”

<sup>78</sup>As críticas à obra e ao personagem podem ser aglutinadas nas palavras de Rui Barbosa na conferência *A Questão Social e Política no Brasil* ocorrida no Teatro Lírico do Rio de Janeiro em 20 de março de 1919. Dialogando com Euclides da Cunha, mas mais especialmente com Monteiro Lobato, Rui Barbosa se utiliza de Jeca Tatu como mote para atacar a política nacional. Assim ele começa: “Senhores, conheceis, por ventura, o Jeca Tatu, dos Urupês, de Monteiro Lobato, o admirável escritor paulista? Tivestes, algum dia, ocasião de ver surgir debaixo desse pincel de uma arte pura na sua rudeza, aquele tipo de uma raça que, ‘entre as formadoras da nossa nacionalidade’, se perpetua, ‘a vegetar de cócoras, incapaz de evolução e impenetrável ao progresso’? Solta Pedro I o grito do Ipiranga; e o caboclo em cócoras. Vem, com o 13 de maio, a libertação dos escravos; e o caboclo de cócoras. Derriba o 15 de novembro um trono, erguendo uma república; e o caboclo de acorocado. No cenário da revolta, entre Floriano, Custódio e Gumerindo, se joga a sorte do país, esmagado quatro anos por Incitatus; e o caboclo, ainda com os joelhos à boca. A cada um desses baques, a cada um desses estrondos, soergue o torso, espia, coça a cabeça, ‘magina’, mas volta à modorra, e não dá pelo resto. De pé, não é gente. A não ser assentado sobre os calcanhares, não desemperra a língua, ‘nem há de dizer coisa com coisa’. A sua biboca de sapé faz rir aos bichos de toca. Por cama, ‘uma esteira espipada’” (BARBOSA, 1919, p. 367). Mais adiante, ele desafia: “Mas, senhores, se é isso o que eles vêem, será isto, realmente, o que nós somos? Não seria o povo brasileiro mais do que esse espécimen do caboclo mal desasnado, que não se sabe ter de pé, nem mesmo se senta, conjunto de todos os estigmas de calaçaria e da estupidez, cujo voto se compre com um rolete de fumo, uma andaina de sarjão e uma vez d’aguardente? Não valerá realmente mais o povo brasileiro do que os conventilhos de advogados administrativos, as quadrilhas de corretores políticos e vendilhões parlamentares, por cujas mãos corre, barateada, a representação da sua soberania?” (BARBOSA, 1919, p. 370). Rui Barbosa discorda veementemente da representação do elemento nacional e defende: “Não. Não se engane o estrangeiro. Não nos enganemos nós mesmos. Não! O Brasil não é isso. Não! O Brasil não é o sócio de clube, de jogo e de pândega dos vivedores, que se apoderaram da sua fortuna [...]. Não! O Brasil não é esse ajuntamento coletício de criaturas taradas, sobre que possa correr, sem a menor impressão, o sopro das aspirações, que nesta hora agitam a humanidade toda. Não! O Brasil não é essa nacionalidade fria, deliquescente, cadaverizada [...]” (BARBOSA, 1919, p. 371). Reconhecendo os desmandos políticos como a origem de todo o cenário de miséria e decadência do País, Rui Barbosa encerra a conferência apontando as lacunas deixadas pela política nacional e que garantiram as péssimas condições sociais do povo brasileiro.

Portanto, a forma com que parte da intelectualidade brasileira passou a lidar com a temática racialdoméstica mudou, recusando explicações e abordagens tradicionais que antes projetavam o brasileiro como um ser ignóbil por ser resultado da mistura de brancos, com negros e indígenas. Nesse cenário, desponta em 1902<sup>79</sup> a obra *Os Sertões* de Euclides da Cunha que tendo viajado para Canudos, testemunhou a cruzada civilizatória do governo republicano brasileiro contra os mestiços do norte. Apesar de terminar por concluir que o mestiço é subdesenvolvido, Euclides acaba se tornando responsável por lançar um novo olhar sobre essa população que paradoxalmente passou a ser vista como forte, destemida e perseverante<sup>80</sup>.

### **2.2.1 O Mestiço Segundo Euclides da Cunha<sup>81</sup>.**

---

<sup>79</sup> Nesse mesmo ano, veio à lume *Canaã* de Graça Aranha. A obra retrata o dilema de uma jovem, Maria Perutz, que se vê processada pela acusação de infanticídio. Além dela, dois outros protagonistas da história se destacam desde o início do romance: a dupla de amigos alemães, Lentz e Milkau, que travam diálogos bastante profundos sobre temas peculiares ao período. Estão na pauta dos debates: a mestiçagem, a relação natureza – homem, as raças humanas, o desenvolvimento de civilizações; mas, também, assuntos caros à nova configuração geopolítica que já se desenrolava desde a primeira década do século 20, por exemplo, o binômio “nacionalismo – patriotismo”, confrontos internacionais e a hegemonia político-militar européia. Caixeiros-viajantes, Lentz e Milkau apresentam posicionamentos claramente opostos e facilmente perceptíveis: enquanto o primeiro parece ser o representante e defensor dos determinismos, geográfico e biológico; o último se mostra mais cauteloso e amistoso em relação ao Brasil e aos brasileiros. Na realidade, os diálogos entre os dois amigos são reveladores da crise e encruzilhada onde se encontrava o pensamento racial brasileiro da época em geral, e o de Graça Aranha em particular. Os personagens parecem ser nada mais do que facetas do próprio escritor que, assim como seus contemporâneos, experimentava um momento de agonia, de mal-estar por não saber ao certo o que pensar e o que defender: render-se ao pensamento determinista europeu e aceitar o brasileiro, fruto da mestiçagem, como um inferior?! Se sim, tal alinhamento implicaria em reconhecer a si próprio como um rebaixado, ou quiçá, até mesmo um degenerado?! Ou caberia a proposição de alternativas?! E quais alternativas seriam possíveis, então, de serem propostas?! É neste mar tumultuoso onde o conflito é travado. Graça Aranha não oferece soluções para o labirinto sinuoso que era a temática racial no século 19; mas, por outro lado, *Canaã* proporciona uma excelente síntese da crise vivida pelos intelectuais novecentistas brasileiros tão influenciados por leituras como as Buckle, Lapouge, Gobineau, Chamberlain, Agassiz, entre outros. Por outro lado, Graça Aranha, apesar de por diversos momentos revelar uma crise de indefinição a respeito da temática raça-etnia, se mostra ao final do livro bem mais certo quanto ao papel histórico do mestiço (ARANHA, 1993).

<sup>80</sup> Skidmore (1976) pondera que é a partir de *Os Sertões* no campo da Literatura e de *Capítulos de História Colonial* no campo da História que o mestiço passa a ser visto sob uma nova abordagem: se não ainda totalmente positivada, já traz laivos afirmativos sobre este grupo. Pode-se, então, dizer que é o início da positivação do mestiço no Brasil.

<sup>81</sup> Nasceu no Rio de Janeiro, na localidade de Cantagalo, em 1866. Militar, com formação tanto na Escola Politécnica quanto na Escola Militar da Praia Vermelha, foi designado para acompanhar e registrar os acontecimentos de Canudos, a partir do qual elaborou o livro *Os Sertões*. Para maior aprofundamento sobre o autor e sua obra, ver: Santos (1998) e Oliveira (2002).

Para Euclides da Cunha, as teorias raciais do século 19 e do começo do século 20, a princípio, eram reveladoras da verdade; mas, a partir do momento em que ele se embrenhou pelo interior do Norte brasileiro, passou a abdicar da condição de mero copista para assumir os mais variados ofícios do pensar. Euclides se permite ser geólogo, etnógrafo, escritor, historiador; e ao se deparar com as mais pungentes situações e experiências peculiares do *sertanejo*, termo por ele utilizado, não consente que seu aparato teórico lhe embote a percepção e a compreensão do que vê.

Ao longo do livro, Euclides apresenta a própria transição: de intelectual de gabinete que desconhece o próprio País a íntimo observador de suas peculiaridades. Talvez seja arriscado supor, mas acreditamos que, em *Os Sertões*, Euclides descreve sua cruzada particular rumo ao conhecimento do brasileiro. A partir do encontro com o homem habitante dos sertões do Brasil, e apesar de lhe instituir uma essência (o *sertanejo*), Euclides da Cunha tem a oportunidade de humanizá-lo, de resgatá-lo das páginas racistas delineadas por Nina Rodrigues e, portanto, de percebê-lo vivamente. Então, somente a partir deste encontro com o “outro” do Brasil, território em vias de supostamente civilizar-se, é que Euclides se apercebe do fosso social, não mais biológico, existente no País.

Se compararmos os relatos-testemunhos de toda a obra, o que se percebe é um ziguezaguear de concepções em torno da figura do mestiço: ora fraco, ora forte; ora desleixado, ora destemido; ora preguiçoso, ora esperto. De modo que, principalmente caso se compare a primeira parte e a terceira, é explícita a transição em fluxo: de um mestiço enfraquecido, determinado a desaparecer, Euclides entrevê outra configuração para este mesmo ser, forte, destemido, esperto. Dessa transição é possível conjecturar um Euclides em transe: um saber que não se sabe definir o que vê, pois é uma realidade muito mais complexa do que os teóricos europeus vislumbraram, porque forjadas para contemplar um universo diferente do brasileiro. Entre, por exemplo, Foville e a realidade que o próprio olho vê, Euclides estremece e cambaleia em sua escrita densa: é o mestiço um ser *chumbado ao plano inferior da raça menos favorecida*?! Ou seria o mestiço aquele que consegue se apropriar dos caracteres físicos e biológicos das assim chamadas raças superiores?! No transe em que se encontra, Euclides reconhece: “A verdade, porém, é que se todo o elemento étnico forte ‘tende subordinar ao seu destino o elemento mais fraco ante o qual se acha’, encontra na mestiçagem um caso perturbador.”(CUNHA, 1902, p. 46).

Influenciado por Glumpowicz, Nott, Gliddon, e outros teóricos europeus da raça, Euclides esclarece nas primeiras páginas qual é o objetivo de sua obra:

Intentamos esboçar, polidamente embora, ante o olhar de futuros historiadores, os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil. E fazemo-lo porque a sua instabilidade de complexos fatores múltiplos e diversamente combinados, aliada às vicissitudes históricas e deplorável situação mental em que jazem, as tornam talvez efêmeras, destinadas a próximo desaparecimento ante as exigências crescentes da civilização e a concorrência material intensiva das correntes migratórias que começam a invadir profundamente a nossa terra. O jagunço destemeroso, o tabaréu ingênuo e o caipira simplório serão em breve tipos relegados às tradições evanescentes, ou extintas. (CUNHA, 1902, p. 1).

Seguindo a tendência científica da época, Euclides dispõe seu texto seguindo o binômio “natureza – homem”, sendo que opta em priorizar muito mais o homem do que a natureza; de tal forma que dividido em quatro partes<sup>82</sup>, temos apenas a primeira reservada ao mapeamento da geografia física do Brasil. Da segunda parte em diante, Euclides assume a tarefa de apresentar aos mínimos detalhes a cartografia do corpo, da mente e da alma do sertanejo; e, assim, temos acesso as suas digressões sobre as vestimentas, os tipos de alimentos, as religiões, as diversões, os trabalhos, enfim, a vida cotidiana do homem nordestino. Além desse traçado, Euclides contempla a própria guerra de Canudos<sup>83</sup>.

A visão sobre o homem do Nordeste segue contaminada pelas teorias do determinismo biológico até a segunda parte, onde expõe vários dos preconceitos raciais caros à época e onde entende a existência da mistura racial como sendo um *“problema que por muito tempo ainda desafiará o esforço dos melhores espíritos.”* (CUNHA, 1902, p. 28). Se os índios, Euclides os considera *“tipos evanescentes de velhas raças autóctones da nossa terra”*; os negros ele os tem por *“descendentes do homo afer, filho das paragens adustas e bárbaras, onde a seleção natural, mais que em quaisquer outras, se faz pelo exercício intensivo da ferocidade e da força”* (CUNHA, 1902, p. 29). Tentando explicar a origem do brasileiro, Euclides informa uma possível árvore etnológica nacional. De acordo com ele, a mestiçagem entre o português, o africano e o indígena originou *subformações*: o mulato, o mameluco ou

<sup>82</sup>Parte I: “A Terra”; Parte II: “O Homem”; Parte III: “A Luta” e Parte IV: “A Travessia do Cambaio”.

<sup>83</sup>É importante frisar que o processo de transição interna pela qual passa Euclides se dá desde o momento em que chega à localidade de Monte Santo. Destinado a cobrir tão somente as notícias dos conflitos entre as tropas legalistas e as tropas de sertanejos, ao entrar em contato com o campo, Euclides revê seus interesses e se dispõe a ir além: se dispõe a compreender e reinterpretar os fatos à luz do próprio desencadeamento deles mesmos e não mais apenas investido do arsenal teórico que lhe aprazia.

curiboca e o cafuz. Estes, por sua vez, misturaram-se entre si, originando o *pardo que*, segundo ele, é *tecnicamente o brasileiro* (CUNHA, 1902, p. 29).

Até esse momento, *Os Sertões* parece não se distinguir dos tratados raciais tão comumente publicados durante o século 19 no Brasil. No entanto, ainda na segunda parte, Euclides parece começar a tentar se desvencilhar do mimetismo. Na página adiante, ele declara abertamente: “*Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca.*” (CUNHA, 1902, p. 30). E com isso, claramente se afasta da tradição intelectual anterior que enxergava o mestiço como meio caminho para o embranquecimento: para Euclides, o mestiço nordestino existia enquanto categoria racial autônoma, e não enquanto degrau movediço rumo ao suposto topo da escala evolutiva ocupado pelos brancos.

Em outro ponto, Euclides parece dialogar com Sílvio Romero ao destoar dos postulados deterministas quando estes defendiam que as condições da natureza formariam as raças; ao contrário, em *Os Sertões* encontramos a idéia de que “*as condições mesológicas [apenas] impõem características às raças concebidas.*” (CUNHA, 1902, p. 37). Euclides afirma:

Entre nós, vimo-lo, a intensidade destes últimos [aspectos da natureza] está longe da uniformidade proclamada. Distribuíram como o indica a história, de modo diverso as nossas camadas étnicas, originando uma mestiçagem dissímil. Não há um tipo antropológico brasileiro (CUNHA, 1902, p. 37).

É ainda na segunda parte que Euclides comenta sobre o demorado processo de repovoamento impetrado pelos portugueses, e logo se adianta em afirmar que “*a gênese do mulato teve uma sede fora do nosso país*”, pois para ele “*a primeira mestiçagem com o africano operou-se na metrópole*”; e, finaliza, “*entre nós, naturalmente, cresceu*” (CUNHA, 1902, p. 39). Como fator desencadeador do movimento colonizatório português rumo ao interior, Euclides destaca o rio São Francisco. Através dele, margeando suas bordas, bandos de sertanistas de todas as raças seguiam em bandeiras e entradas, de forma que “*o grande rio erigia-se desde o princípio de um unificador étnico*” (CUNHA, 1902, p. 41).

A contradição do pensamento euclidiano é verdadeiramente explicitada na segunda parte entre as páginas 42 e 46 quando seu discurso se enrobustece implicitamente das teses sobre a degenerescência do mestiço. Sobre a mestiçagem, em particular, ele considera:

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia exprimem estádios evolutivos que se fronteam, e o cruzamento, sobre oblitera as qualidades preeminentes da primeira, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço – traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares – é, quase sempre, um desequilibrado. Foville compara-os, de um modo geral, aos histéricos. Mas o desequilíbrio nervoso, em tal caso, é incurável: não há terapêutica para este embate de tendências antagonistas, de raças repentinamente aproximadas, fundidas num organismo isolado. [...]. E o mestiço – mulato, mameluco ou cafuz – menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores. Contrastando com a fecundidade que acaso possua, ele revela casos de hibridez moral extraordinários: espíritos fulgurantes, às vezes, mas frágeis, inquietos, inconstantes, deslumbrando um momento e extinguindo-se prestes, feridos pela fatalidade das leis biológicas, chumbados ao plano inferior da raça menos favorecida. (CUNHA, 1902, p. 45-46)

No trecho supracitado, é possível perceber a ligação entre o ideário apresentado por Euclides e aquele pleiteado por Nina Rodrigues em seu “Mestiçagem, Degenerescência e Crime” (2008) publicado originalmente em 1899 e que tentava comprovar logicamente a tendência inata que negros e mestiços tinham para o crime<sup>84</sup>. Logo em seguida, completa: “O mestiço é um intruso. Não lutou; não é uma integração de esforços; é alguma cousa de dispersivo e dissolvendo, surge, de repente, sem características próprias”(CUNHA, 1902, p. 46).

A redenção do mestiço em *Os Sertões* se inicia confessadamente em “Uma Raça Forte”. Neste trecho, Euclides expõe a assimetria existente entre o que as teses raciais apregoavam sobre os híbridos humanos e a realidade pulsante da qual foi testemunha. Ele expõe:

Entretanto a observação cuidadosa do sertanejo do Norte mostra atenuado esse antagonismo de tendências e uma quase fixidez nos caracteres fisiológicos do tipo emergente.  
[...]

<sup>84</sup>As teorias deterministas biológicas do século 19 apontavam como um de seus principais postulados a tese da esterilidade do híbrido. Antes aplicada entre os equinos, supostamente serviria também para os seres humanos – daí inclusive, a extensão do uso do termo mula para os mestiços humanos filhos de brancos com negros, sofrendo apenas uma leve flexão e transformando-se no vocábulo mulato. Aqui no Brasil a tese despenca perante sua confrontação com a realidade tangível; mas, na tentativa de readaptá-la, Nina Rodrigues transplanta a idéia de esterilidade biológica para o campo da psicologia e passa a se referir a uma suposta esterilidade moral, ou seja, o mestiço seria desprovido de qualquer baliza moral que o conduzisse retilíneo e firme junto à sociedade. Portanto, quando Euclides utiliza a expressão “*hibridez moral*” necessariamente está dialogando com a referida obra de Nina Rodrigues.

A verdade, porém, é que se todo o elemento étnico forte tende subordinar ao seu destino o elemento mais fraco ante o qual se acha', encontra na mestiçagem um caso perturbador. (CUNHA, 1902, p. 46)

E começa a reinterpretar por si mesmo o legado de Glumpowicz, aventando a possibilidade de que o mestiço, na verdade:

É um retrógrado; não um degenerado. Por isto mesmo que as vicissitudes históricas o libertaram, na fase delicadíssima da sua formação, das exigências desproporcionadas de uma cultura de empréstimo, prepararam-no para a conquista um dia.

[...]

A sua evolução psíquica, por mais demorada, que esteja destinado a ser, tem, agora, a garantia de um tipo fisicamente constituído e forte. Aquela raça cruzada surge autônoma e, de algum modo, original, transfigurando, pela própria combinação, todos os atributos herdados; de sorte que, despeada afinal da existência selvagem, pode alcançar a vida civilizada por isto mesmo que não a atingiu de repente.

[...] Nos sertões a integridade orgânica do mestiço desponta inteiriça e robusta, imune de estranhas mesclas, capaz de evolver, diferenciando-se, acomodando-se a novos e mais altos destinos, porque é a sólida base física do desenvolvimento moral ulterior (CUNHA, 1902, p. 47).

A partir da terceira parte, Euclides se rende e se mostra seduzido pela força e pela simplicidade do *sertanejo*, personagem que tanto relutou em reconhecer qualidades<sup>85</sup>, mas, ainda assim, não deixa de apresentar o *portrait* abaixo:

É desgracioso, desengonçado, torto, Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou parede que encontra; a cavalo, se sofria o animal para trocar duas palavras com um conhecido, cai logo sobre um dos estribos, descansando sobre a expenda da sela. Caminhando mesmo a passo rápido, não traça trajetória retilínea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico os meandros das trilhas sertanejas. E se na marcha

<sup>85</sup>É oportuno frisar que para Euclides da Cunha, a posituação do mestiço não se deu de forma total; na verdade, a ambiguidade se mantém como uma forte característica por toda a obra. Não à toa, Skidmore (1976) explica que Euclides só consegue enxergar o mestiço sertanejo de modo positivado após solucionar a crise interna provocada pela presença do elemento negro na composição étnica do brasileiro. Segundo ele, Euclides estabelece uma divisão entre os mestiços: os mestiços do sertão, resultantes da mistura do índio com o branco e o mestiço do litoral, chamado de mulato, fruto da mistura do branco com o negro. Tal opção seria fruto de seu pessimismo em relação ao negro, pois à época, Euclides “acreditava que o sangue índio era um fator positivo, enquanto que o africano não era.” (SKIDMORE, 1976, p. 124). Ao longo do livro Euclides, apesar de revelar, por exemplo, entre as práticas religiosas dos sertanejos por ele mesmo chamadas de “religião mestiça”, um conteúdo composto por rituais brancos, africanos e indígenas (CUNHA, 1902, p. 58), ele reforça por vários momentos a idéia de que o mestiço mulato é de tipo inferior. Em sua clássica frase quando afirma que o sertanejo é, antes de tudo, um forte; logo em seguida complementa asseverando: “não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral.” (CUNHA, 1902, p. 47).

estaca pelo motivo mais vulgar, para enrolar um cigarro, bater o isqueiro ou travar ligeiramente conversa com um amigo, cai logo – cai é o termo – de cócoras, atravessando largo tempo numa posição de equilíbrio instável, em que todo o seu corpo fica suspenso pelos dedos grandes dos pés, sentado sobre o calcanhares, com uma simplicidade a um tempo ridícula e adorável. É o homem permanentemente fatigado.

Reflete a preguiça invencível, a atonia muscular perene, em tudo: na palavra remorada, no gesto contrafeito, no andar desaprumado, na cadência langorosa das modinhas, na tendência constante à imobilidade e à quietude. (CUNHA, 1902, p. 47-48).

Se por um lado Euclides deixa escapar certo determinismo geográfico, por outro não consegue evitar o elogio. Tanto que logo em seguida, retoma a premissa anterior de que o sertanejo é, antes de tudo, um forte:

Entretanto, toda esta aparência de cansaço ilude. Nada é mais surpreendedor do que vê-lo desaparecer de improviso. Naquela organização combatida operam-se, em segundos, transmutações completas. Basta o aparecimento de qualquer incidente exigindo-lhe o desencadear das energias adormecidas. O homem transfigura-se. Empertiga-se, estadeando novos relevos, novas linhas na estatura e no gesto; e a cabeça firma-se-lhe, alta, sobre os ombros possantes, aclarada pelo olhar desassombrado e forte; e da figura vulgar do tabaréu canhestro, reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titã acobreado e potente, num desdobramento surpreendente de força e agilidade extraordinários. (CUNHA, 1902, p. 47-48).

Dos longos trechos citados, fica óbvia a contradição que perpassa o pensamento euclidiano e a angústia advinda da assimetria entre teoria e realidade faz Euclides traçar um caminhar parecido ao do sertanejo: torto e vacilante; até encontrar o aprumo necessário para conceber o sertanejo feito gente, humanizado e, então, permitir-se se embrenhar corajosamente em seu universo [sertanejo]. Dessa forma, o consideramos uma espécie de Procusto pelo avesso: ao invés de decepar braços e pernas do sertanejo brasileiro para acomodá-lo ao leito teórico alienígena adotado correntemente pela intelectualidade oitocentista brasileira, Euclides percorre o caminho contrário e esboça um retalhar das doutrinas raciais visando ajustá-las à realidade do Brasil.

A partir de então, é frequente o uso de vocábulos do tipo: “cavaleiro”; “dardo”; “*steepchase* bárbaro”; “centauro”; “acrobata”; “campeador medieval”; “audacioso”; “forte”; “bárbaro”; “impetuoso”; “abrupto”; “solidário”; “probo”, “honesto”, entre outros para se referir ao sertanejo. Mais adiante, ao comentar sobre o sofrimento imposto às populações do interior do Nordeste pelas secas frequentes e intermitentes, dialoga com Buckle, mas dele discorda, afirmando que “O nosso sertanejo faz exceção à



regra. A seca não o apavora. É um complemento a sua vida tormentosa, emoldurando-a em cenários tremendos. Enfrenta-a estóico”. Só torna a retratar o sertanejo com certo rancor quando se lança à tarefa de descrever o confronto de Canudos: para ele, Canudos foi fruto do fanatismo de sertanejos famigerados liderados por um louco – Antonio Conselheiro, nas palavras do próprio Euclides, não passa de “um documento vivo de atavismo”; é apelidado de “um gnóstico bronco”; “grande homem pelo avesso”, “delegado dos céus” e “monstro”(CUNHA, 1902, p. 56).

Mas, sem dúvida alguma, *Os Sertões* representa mais um passo adiante no desejo de forjar uma teoria própria sobre a formação nacional, o que implicava romper com os marcos traçados pela intelectocracia estrangeira. Tal ruptura talvez não fosse nem bem vinda e nem bem vista, pois colocava o Brasil em situação duvidosa no cenário intelectual europeu – que era o mais dominante no mundo ocidental. Ser aclamado intelectualmente nos meios acadêmicos internacionais requeria uma postura de vassalagem intelectual em relação à Europa. Negar essa postura vassálica poderia ser arriscado e, portanto, durante algum tempo, foi evitada, sendo opção primeira a harmonização com os postulados europeus. Negar essa ocidentalização do conhecimento talvez fosse arriscado demais para o Brasil em geral e para estes intelectuais em particular. De modo que a conciliação, assim como na política nacional, parece ter sido prática corrente ente os literatos e intelectuais brasileiros; contudo, é forçoso enfatizar que se tratou de uma conciliação que não implicava em adoção automática dos ditames importados, alguma inquietação foi provocada e daí a angústia precipitada entre esses primeiros teóricos. Eles (Nabuco, Romero, Capistrano, Euclides, entre outros) estão no entre-lugares: entre a aceitação e a recusa das teorias alienígenas; entre a glorificação da Europa e a condenação da África.

### **2.2.2 O Mestiço Segundo Capistrano de Abreu<sup>86</sup>**

Apenas três anos depois da publicação de *Os Sertões*, Capistrano de Abreu publica *Capítulos de História Colonial*<sup>87</sup> em que o escritor cearense analisa os

---

<sup>86</sup>Nascido em Maranguape, no Ceará, Capistrano de Abreu é um reconhecido historiador brasileiro que, apesar das condições de vida humildes, conseguiu produzir importante obra sobre a História do Brasil. Para maior aprofundamento do autor e de sua obra, Ver: Vainfas(1999) e Wehling(2004).

padrões de colonização e de povoamento do Brasil. Dividida em onze capítulos<sup>88</sup>, a obra contempla todo o processo de formação da nação brasileira e segue a fórmula inaugurada pelos pensadores europeus de como interpretar as sociedades humanas: do mesmo modo que Euclides da Cunha, Capistrano desenvolve seu livro se baseando no binômio “natureza – homem” e assim o inicia fazendo uma descrição esmiuçada da geografia física do Brasil em que fronteiras, vegetação, clima, altitude, latitude e fauna são todos criteriosamente expostos. Em seguida, ele se orienta a identificar e descrever os elementos humanos constitutivos da nova sociedade que despontava. São indígenas<sup>89</sup>, portugueses<sup>90</sup> e africanos<sup>91</sup> a se

<sup>87</sup> De acordo com Skidmore, Capistrano inovou por ter substituído o conceito de “raça” pelo de cultura, “refletindo assim a mudança no pensamento antropológico que triunfou nos Estados Unidos e na Europa entre 1900 e 1930.” (IDEM, p. 120).

<sup>88</sup> Capítulo I: “Antecedentes Indígenas”; Capítulo II: “Fatores Exóticos”; Capítulo III: “Os Descobridores”; Capítulo IV: “Primeiros Conflitos”; Capítulo V: “Capitanias Hereditárias”; Capítulo VI: “Capitanias da Coroa”; Capítulo VII: “Franceses e Espanhóis”; Capítulo VIII: “Guerras Flamengas”; Capítulo IX: “O Sertão”; Capítulo X: “Formação dos Limites”; Capítulo XI: “Três Séculos Depois”.

<sup>89</sup> Ao indígena, Capistrano reserva o primeiro capítulo em que afirma: “A plantação e colheita, a cozinha, a louça, as bebidas fermentadas competiam às mulheres; encarregavam-se os homens das derrubadas, das pescarias, das caçadas e da guerra. [...]. As guerras ferviam contínuas; a cunha prisioneira agregava-se à tribo vitoriosa. [...]. Viviam em pequenas comunidades. Pouco trabalho dava fincar uns paus e estender folhas por cima, carregar algumas cabaças e panelas; por isso andavam em contínuas mudanças, já necessitados pela escassez dos animais próprios à alimentação” (ABREU, 1907, p. 7). Sobre os costumes antropofágicos e as línguas de algumas tribos indígenas, Capistrano constata “A mesma ausência de cooperação, a mesma incapacidade de ação incorporada e inteligente, limitada apenas pela divisão do trabalho e suas consequências, parece terem os indígenas legado aos seus sucessores” (ABREU, 1907, p.07). Apesar da aparente negação das qualidades do elemento indígena, Capistrano anteriormente ressaltava que os indígenas “tinham os sentidos mais apurados, e intensidade de observação da natureza inconcebível para o homem civilizado. Não lhes faltava talento artístico, revelado em produtos cerâmicos, trançados, pinturas de cuia, máscaras, adornos, danças e músicas” (ABREU, 1907, p.07).

<sup>90</sup> Sobre o elemento português, Capistrano não parece ser mais elogioso do que quando descreveu o indígena. Entre os qualificativos por ele utilizados, enumeramos: *fragueiro; abstêmio; de imaginação ardente; propenso ao misticismo; de caráter independente; não constrangido por disciplina ou contrafeito pela convenção; de falar livre, não conhecia rebuscos e eufemismos de linguagem; de tempera rija e coração duro; de aspecto agreste e insensível* (ABREU, 1907, p. 10). Capistrano destaca o tosco gosto do português pela carne de vitelo, chegando a citar que não havia um dia em que não se matassem novilhos para alimentar esse cruel paladar ou quando afirma que era mais provável se matar uma segunda rês para arrancar-lhe a língua a dividir a da primeira já morta.

<sup>91</sup> Sobre o negro, Capistrano informa: “Os primeiros negros vieram da costa ocidental, e pertencem geralmente ao grupo banto; mais tarde vieram de Moçambique. Sua organização robusta, sua resistência ao trabalho indicaram-nos para as rudes labutas que o indígena não tolerava. Destinados para a lavoura, penetraram na vida doméstica dos senhores pela ama de leite e pela mucama, e tornaram-se indispensáveis pela sua índole carinhosa. A mestiçagem com o elemento africano, ao contrário da mestiçagem com o americano, era vista com certa aversão, e inabilitava para certos postos. Os mulatos não podiam receber as ordens sacras, por exemplo: daí o desejo comum de ter um padre na família, para provar limpeza de sangue. Com o tempo os mulatos souberam melhorar de posição e por fim impor-se à sociedade. Quando reuniam a audácia ao talento e à fortuna alcançaram altas posições. O negro trouxe uma nota alegre ao lado do português taciturno e do índio sorumbático. As suas danças lascivas, toleradas a princípio, tornaram-se instituição nacional; suas feitiçarias e crenças propagaram-se fora das senzalas. As mulatas encontraram apreciadores de seus desgarrs e foram verdadeiras rainhas” (ABREU, 1907, p. 10).

comporem e se decomporem em outros: mulatos, cafuzos, cabras, negros, mestiços, enfim, brasileiros.

Sobrea mestiçagem especificamente, Capistrano a considera em meio a outras reflexões, ora a descrevendo como arma política<sup>92</sup> utilizada na conquista colonial pelos portugueses, ora a concebendo como o meio pelo qual a nação brasileira se constituiu. Desse modo, ela é alvo de suas análises no terceiro capítulo<sup>93</sup>, só tornando a ser mencionada de forma mais sistemática no último quando Capistrano analisa a participação do negro<sup>94</sup> na formação do Brasil. É nessa ocasião que ele revela sua compreensão sobre quem é o povo brasileiro, sobre a miscigenação e sobre o preconceito de cor<sup>95</sup>. Em sua concepção, o brasileiro nasce a partir da morte das três etnias constitutivas da nação brasileira, sobretudo, do indígena<sup>96</sup>. Mais à frente, ao refletir sobre a presença do mestiço-mulato na

Apesar de longa, a citação é bastante emblemática, pois nos traz com clareza a compreensão que Capistrano nutria a respeito do negro e de sua participação na formação do caráter nacional. Bem mais simpático ao negro do que ao índio ou mesmo ao português, Capistrano se esforça por apontar variados aspectos positivos trazidos pelos africanos e incorporados ao povo brasileiro.

<sup>92</sup>“Em 1527 a soma total dos fogos em todo o reino andava por duzentos e oitenta mil, quinhentos e vinte e oito; dando a cada um destes números de quatro indivíduos, a população do Reino seria naquele ano de um milhão e cento e vinte dois mil cento e doze almas. Com este pessoal exíguo, que não bastava para enchê-lo, ia Portugal povoar o mundo. **Como conseguir sem atirar-se à mestiçagem?**” (ABREU, 1907, p. 10, grifo nosso). É oportuno lembrar que essa formulação antecipada por Capistrano foi posteriormente retomada por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* e por Darcy Ribeiro em *O Povo Brasileiro*.

<sup>93</sup> Nesse capítulo, Capistrano contempla a mestiçagem entre portugueses e indígenas, antecipando uma perspectiva que pode ser tida como bastante atual: a de que no processo miscigenatório, estiveram presentes interesses de ambos os lados. Tal perspectiva permite o leitor constatar mais uma relação de negociação do que dominação de mão única entre as partes. Segundo ele, “Da parte das índias a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes à raça superior, pois segundo as idéias entre elas ocorrentes só valia o parentesco pelo lado paterno. Além disso, pouca resistência deviam encontrar os milionários que possuíam preciosidades fabulosas como anzóis, pentes, facas, tesouras, espelhos. Da parte dos alienígenas devia influir sobretudo a escassez, se não ausência de mulheres de seu sangue” (IDEM, p. 17).

<sup>94</sup> Ao falar sobre a administração das fazendas coloniais, Capistrano destaca que “[...] à frente dos negócios está um feitor, mulato ou negro de confiança, e determina-se a ordem do dia como num convento” (ABREU, 1907, p. 111). Na página seguinte, ele também ressalta a seguinte informação: “No extremo Goiás, em Traíras, Pohl assistiu a uma festa de Santa Efigênia, padroeira dos negros, feita com todas estas visualidades: imperador, imperatriz, tiros de roqueira, dutos aos imperantes, cavalhadas, lanças, leilão, etc.” (ABREU, 1907, p. 112). E na página 113, Capistrano apresenta uma estatística populacional para o ano de 1804: segundo ele, de um total de 50.135 habitantes, 7.273 são brancos; 15.585, mulatos; 7.992, pretos e 19.285, escravos. Por outro lado, ele aponta um total de 24.371 indivíduos do sexo feminino, sendo que 7.868 são escravas; 809, brancas casadas; 1.668, mulatas casadas e 575, pretas casadas. Além das casadas, Capistrano apresenta a contagem das mulheres solteiras: são 2.663 brancas solteiras; 6.639, mulatas solteiras e 4.179, pretas solteiras. Encerrando as estatísticas, Capistrano conclui: “*Por esta sinopse vê-se também como o elemento africano era numeroso*” (ABREU, 1907, p. 114).

<sup>95</sup> Na verdade, esta é a única passagem, ao que nos parece, onde Capistrano menciona o preconceito de cor.

<sup>96</sup> Nas cidades costeiras [o que inclui Fortaleza] o pobre índio sumia-se ante o europeu e o negro com seus descendentes puros ou mesclados. O preconceito de cor agonizava no exclusivismo dos corpos armados, como o dos Henriques, composto só de pretos, nas confrarias, de que algumas só

sociedade brasileira, ele compartilha da mesma formulação já apresentada por outros intelectuais, como Nabuco: a de que o mestiço trazia consigo uma missão nacional que era a de dar cabo do preconceito racial através da amalgamação das raças, uma vez que esse processo permitiria a diluição de uma na outra.

Se Euclides da Cunha e Capistrano de Abreu ainda se encontravam em uma situação de ambiguidade, marcada pela crise entre a aceitação das teorias deterministas européias de um lado e o desejo de reinterpretar o Brasil e os brasileiros a partir de outros cânones, Manoel Bomfim e Alberto Torres inauguram uma ruptura mais radical com o cenário anterior e absolvem a mestiçagem e o mestiço brasileiro da condenação de ser tido como um ser degenerado. Para ambos os estudiosos, sendo o Brasil um ex-território colonizado, europeus e, posteriormente, norte-americanos dele se serviram como se em um banquete – daí o atraso e o raquitismo intelectual e social do brasileiro. Portanto, para Bomfim e Torres, a condição presente do País passa a ser explicada por sua condição passada, ou seja, a biologia deixa de fornecer meios de explicar o atraso nacional, e a História é que passa a fornecer os insumos explicativos para a grande defasagem brasileira.

Dessa forma, tanto um quanto o outro procuram reabilitar o mestiço: de degenerado a elemento nacional peculiar. Ambos tiveram a compreensão de que a pobreza nacional é decorrente da exploração de outros países, sobretudo dos Estados Unidos – fato que revela a nova configuração geopolítica do período: a concomitante perda da hegemonia europeia na América com o avançar constante do poderio norte-americano. A clareza apontada pelos dois autores é tanta que chegam a considerar as teorias raciais do século XIX como instrumento de justificação da exploração por parte das nações “brancas”.

### **2.2.3 O Mestiço Segundo Bomfim<sup>97</sup> e Torres<sup>98</sup>**

---

admitiam pretos, pardos ou brancos, na especialização de certos padroeiros, como a Senhora do Rosário, São Benedito, São Gonçalo Garcia. A impedir ou sequer minorar a mestiçagem não chegava seu alento; era antes uma tradição maio delida do que uma força viva (ABREU, 1907, p. 116).

<sup>97</sup> Sergipano de nascimento, Manoel Bomfim ingressou no curso de medicina da Faculdade de Medicina da Bahia, transferindo-se posteriormente para o Rio de Janeiro. Foi na capital do império que Bomfim concluiu seus estudos superiores e além da medicina, assumiu o magistério como profissão, vindo a ser professor na Escola Normal do Rio de Janeiro e diretor do Colégio Pegagogium e também Diretor da Instrução Pública do Rio de Janeiro. Para maior aprofundamento sobre a vida e a obra de Bomfim, ver: Aguiar (2000).

Em *A América Latina, males de origem* (1905) e em *O Problema Nacional Brasileiro* (1914), a dupla Manoel Bomfim<sup>99</sup> e Alberto Torres promove certa viragem interpretativa ao exortar seus leitores a abandonarem a crença, de acordo com eles, nas “superadas teorias da inferioridade racial”. Mesmo assim, ambos preservam forte diálogo tanto com a biologia quanto com a medicina, sobretudo Bomfim que não economiza em analogias entre os organismos sociais e os organismos biológicos.

*A América Latina, males de origem* está dividido em cinco partes<sup>100</sup>, sendo as mais relacionadas ao tema da formação étnica nacional a primeira e a quinta partes. O livro, no geral, se coloca a contrapelo das teorias raciais do século XIX. Para Bomfim, as razões para o atraso nacional residem na falência da educação e da saúde públicas; e não no caráter miscigenado de sua população. No caso de *A América Latina, males de origem* notória a influência das teses nacionalistas e

<sup>98</sup> Alberto Torres, além de escritor, também era bacharel em Direito e atuou tanto no jornalismo quanto na política, chegando a ocupar o cargo de deputado federal pelo Rio de Janeiro. Ao longo de sua vida, ocupou altos cargos na burocracia do Estado brasileiro, como, por exemplo, o de ministro do Supremo Tribunal Federal. Também foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Para maior aprofundamento sobre sua vida e sua obra, ver: Pinto (2010).

<sup>99</sup> Além de ter dirigido o colégio Pedagogium, Bomfim também foi autor de manuais e revistas voltadas para o público escolar – é o caso da publicação Tico-Tico (MARTINS, 2001). Convém enfatizar que, em 1910, ele lançou em parceria com Olavo Bilac o livro *Através do Brasil*, publicado pela Livraria Francisco Alves e que ganhou em 2000 uma nova tiragem pela Editora Companhia das Letras, sob a organização da pesquisadora Marisa Lajolo. Dividido em 84 episódios, o livro narra as aventuras e desventuras de uma dupla de irmãos de Recife, Carlos e Alfredo, que ao se perderem da família se envolvem em uma longa viagem através do país, descobrindo-o para seus leitores, que não foram poucos, conforme atesta Lajolo (2000, p. 12-13). A narrativa tributária de um gênero em desenvolvimento na Europa, o da literatura infanto-juvenil, inaugura um modo específico de narrar o Brasil contemplando os seus mais variados aspectos: culinários, geográficos, históricos, pitorescos. O livro revela antes de tudo o encontro de dois meninos brasileiros com a própria nação, personificada através dos mais variados tipos humanos nele recorrentes, sem esquecer-se das heranças e presenças indígenas e africanas. Dois episódios, em particular, são de extrema relevância para o nosso debate: um é o décimo terceiro episódio, intitulado “Um Novo Companheiro”, em que os autores descrevem o encontro dos meninos com Juvêncio – a personificação do mestiço brasileiro, também retratado na história como um viajante. Eis a sua descrição: “Era um rapazinho de dezesseis ou dezessete anos, vestido à moda do sertão: camisa de algodão grosso branco, paletó e calças de algodão riscado, sapatos e chapéu de couro vermelho. O tipo era simpático, moreno, entre caboclo e mulato – de rosto largo, boca rasgada, olhos vivos e inteligentes” (BILAC; BOMFIM, 2010, p. 113). O outro é o terceiro episódio, cujo título “A Velha Africana” revela claramente com quem se dá o encontro de Carlos e Alfredo.

<sup>100</sup> **Primeira Parte: A América Latina, Estudo de Parasitismo Social** (A Europa e a América Latina: a opinião corrente; Consequências da Malevolência Europeia); **Segunda Parte: Parasitismo e Degeneração** (Organismos Biológicos e Organismos Sociais; Causas da Degeneração); **Terceira Parte: As Nações Colonizadoras na América do Sul** (A Educação Guerreira e Depredadora; Parasitismo Heróico: ‘o pensamento ibérico’; Transformação Sedentária; degeneração); **Quarta Parte: Efeitos do Parasitismo sobre as Novas Sociedades** (Seção A – Efeitos Gerais; Seção B – Efeitos Especiais); **Quinta Parte: Novas Sociedades** (Elementos Essenciais do Caráter; Raças Colonizadoras; Efeito do Cruzamento; Revivescência das Lutas Anteriores; A Perspectiva da Agressão – Resistência; As Nações Sul-Americanas em face à Civilização e ao Progresso); **Resumo e Conclusão**.

patrióticas em expansão desde fins do século XIX na Europa, e no caso do Brasil de forma mais intensa com o advento do século XX. O autor logo na Advertência propõe a existência de um verdadeiro patriotismo nobre e digno, desde que não pretenda manter domínios (BOMFIM, 2008, p. 2). Ou seja, Bomfim consegue vislumbrar um patriotismo desvinculado de práticas imperialistas. Apesar de condenar as teorias raciais por terem sido tomadas por leis inquestionáveis e de atestar que “*está um tanto desacreditado, em Sociologia, esse velo de assimilar em tudo e para tudo, as sociedades aos organismos biológicos*” (BOMFIM, 2008, p. 17), Bomfim nem consegue se manter incólume às influências da corrente positivista bastante em voga nos primeiros anos de República Velha no Brasil e nem consegue se afastar radicalmente do campo biológico.

Dessa forma, por um lado, o autor defende a crença em leis sociais: para ele, as sociedades sendo organismos complexos, pois estão submetidas tanto às leis biológicas quanto às leis sociais, dependeriam do meio, das condições de lugar e das condições de tempo para serem explicadas em seus níveis de desenvolvimento (BOMFIM, 2008, p. 18); e, por outro lado, preserva um intenso diálogo com a biologia, sobretudo a medicina. Bomfim defende que da mesma forma que um médico avalia o histórico do paciente, antes de realizar um diagnóstico e de tratar de alguma doença atual, deve o sociólogo proceder de forma semelhante: buscando no passado e na História “as causas dos males presentes” (BOMFIM, 2008, p. 19).

As analogias de Bomfim entre os organismos biológicos e os organismos sociais estão povoadas de comparações entre abelhas, crustáceos, formigas, parasitas e seres humanos. O universo com o qual Bomfim dialoga, sem dúvida, continua sendo o das ciências naturais; o paralelismo entre Biologia e Sociologia se mostra não superado na escrita de Bomfim. Para explicar as causas da degeneração de sociedades humanas, assunto tão caro aos teóricos da raça de fins do século XIX, Bomfim surpreende ao negar que seja em decorrência da existência de raças atrasadas ou da mestiçagem entre raças superiores e raças inferiores. Para ele, tal degeneração é decorrente primordialmente da relação de parasitismo imposta pelas metrópoles aos territórios colonizados e daí ele se lança aos exemplos mais variados encontrados na natureza para mostrar como tal relação é perniciosa, porque atrofiante.

Médico de formação, Bomfim ao tentar compreender o atraso nacional não consegue afastar a influência de seu campo profissional e por toda obra remete seu

pensamento à fórmula defendida já nas primeiras páginas do livro: a de que “(...) sobre os grupos sociais humanos, os efeitos do parasitismo são os mesmos [que os dos grupos biológicos]” (BOMFIM, 2008, p. 28). O parasitismo é, então, o responsável por destruir tanto o parasitado como até mesmo o próprio parasita – e assim, Bomfim consegue explicar o processo de arruinamento não apenas dos territórios colonizados, mas até das economias ibéricas que de grandes potências marítimas se converteram em nações de pouco poder internacional.

Na terceira parte, intitulada “As Nações Colonizadoras”, Bomfim se prolonga mais a analisar o quão perverso foi o caráter perdulário da colonização ibérica na América do Sul que instaurou relações de parasitismo degenerador. É nesta parte que ele identifica e diferencia os dois tipos de efeitos causados por essa colonização maligna: os efeitos gerais (BOMFIM, 2008, p. 81-111) e os efeitos específicos (BOMFIM, 2008, p. 180). Os do primeiro tipo são três: 1 – o enfraquecimento do parasitado; 2 – as violências que se exercem sobre o parasitado, obrigado a nutrir seu parasita particular e 3 – a adaptação do parasitado às condições de vida que lhe são impostas pelo parasita, a metrópole. Já os efeitos específicos seriam: 1 – a herança; 2 – a educação e 3 – a reação (BOMFIM, 2008, p. 112). De acordo com Bomfim, o pior efeito promovido pela colonização foi o fornecimento da educação pelo próprio parasita ao parasitado, pois tal feito provocaria a persistência de tradições e imitações que não levariam a nenhum desenvolvimento, pelo contrário: é o elemento garantidor da preservação de estruturas administrativas atrasadas e ultrapassadas.

Por fim, é na quinta parte, “As Novas Sociedades”, que Bomfim se dedica a falar dos povos nativos e africanos e é onde expressa sofrer da mesma crise agonística vivida por Euclides da Cunha e outros pensadores do mesmo período. Se no começo do livro, Bomfim atesta claramente não haver diferenças entre raças, pois todas são iguais; nessa parte, emergem algumas das compreensões clássicas acerca dos povos nativos da América e da África<sup>101</sup>. Outra aproximação entre

---

<sup>101</sup> “[...] mas é inegável que as raças indígenas, no geral, e os negros africanos, nos países onde esta emigração foi grande – que tais elementos influíram também na fisionomia moral e intelectual das novas sociedades, se bem que numa proporção bem mais reduzida do que se pensa. Há duas razões para que esta influência não fosse muito sensível. Em primeiro lugar, os indígenas e negros, sendo povos ainda muito atrasados não possuíam nem qualidades, nem defeitos, nem virtudes que se impusessem aos outros e provocassem a imitação. Almas rudimentares, naturezas quase virgens, eram eles que, nesse encontro e entrecruzamento de raças, sofriam a influência dos mais cultos, e os imitavam. Estes povos primitivos se distinguem, justamente, por um conjunto de qualidades negativas – inconsistência de caráter, leviandade, imprevidência, indiferença pelo

Bomfim e os pensadores que lhe antecederam está a preservação de alguns vocábulos, como o uso do conceito de raça, o qual ele não abandona, e o uso do conceito de caráter. Mas, ainda que acreditando na discriminação das raças (superiores e inferiores), Bomfim não comunga da ideia de que essa diferença não fosse reversível ou mesmo superável. Para ele, as “teorias das raças inferiores” não passava de *“um sofisma abjeto do egoísmo humano hipocritamente mascarado de ciência barata e covardemente aplicado à exploração dos fracos pelos fortes”* (BOMFIM, 2008, p. 190). O motivo para tamanha rejeição é que de fato Bomfim parece acreditar com mais evidência nas causas históricas do que nas causas biológicas para determinar o desenvolvimento ou o atraso de alguma sociedade. Dessa forma, ele parece acreditar que mesmo uma nação sendo formada por *populações de tipo inferior*, isso não a condena fatalmente ao atraso, caso elas recebam educação e saúde que promovem sua saída da condição de atrasado. Assim, para Bomfim a inferioridade, por não ser definida pela biologia, mas, sim pela História, não é inescapável.

É ainda na quinta parte que Bomfim analisa a mestiçagem. Na verdade, sobre ela o autor pouco diz de verdadeiramente original e da mesma forma que em momentos anteriores, ele não se furta ao diálogo aberto com o campo biológico e mantém ainda mais aceso um forte diálogo com os escritos de Darwin. Fazem parte de seu vocabulário empregado correntemente palavras do tipo “raças”, “parasitismo”, “adaptação” e “adaptabilidade”, “degenerescência”, dentre outras as quais ele não recusa. Dessa forma, o que Bomfim faz é um clamor nacional para que as elites intelectuais superem as teorias do século passado, tidas como atrasadas e superadas, e que se atualizem, recorrendo a outras leituras, do mesmo campo – o biológico, para compreender os desenvolvimentos dos organismos sociais, mas sempre à luz dos estudos sobre os organismos biológicos. Portanto, a biologia não deixou de fornecer para Bomfim o instrumental básico analítico que lhe permite estabelecer outras interpretações para o atraso nacional.

Defendendo que *“No Brasil, onde não existindo preconceito de cor, os mestiços tem podido desenvolver as suas aptidões e têm mostrado uma decidida*

---

passado, etc. À proporção que progredam, a civilização irá enchendo estes quadros vazios. Vem daí a sua grande adaptabilidade a qualquer condição de vida. [...] Por isso, misturadas a outros povos, a influência que exercem estas raças é uma influência antes renovadora que diretriz. Expliquemos essa metafísica: são gentes infantis, que não possuem irredutíveis qualidades de caráter e, resistem menos ao influxo de ideias novas que as populações cultas, sobre as quais pesam tradições históricas especiais e uma civilização determinada” (BOMFIM, 2008, p. 184-185).



*superioridade*” (BOMFIM, 2008, p. 212), o autor ainda ressalta que há vários exemplos de brasileiros mestiços que ascenderam a altos postos na sociedade; e conclui argumentando que:

[...] não há na história da América Latina um só fato provando que os mestiços houvessem degenerado de caráter, relativamente às qualidades essenciais das raças progenitoras. Os defeitos e virtudes que possuem vêm da herança que sobre eles pesa, da educação recebida e da adaptação às condições de vida que lhes são oferecidas (BOMFIM, 2008,p. 212).

E assim, Bomfim refuta por completo a tese de que a mestiçagem entre seres de raças diferentes originaria organismos degenerados ou ao menos estéreis,mas não sem antes apresentar os seus referenciais teóricos que continuam a ser importados da Europa: é principalmente nas pesquisas de Nibot, Darwin e Quatrefages que ele encontra suporte para sustentar as suas formulações.

Na mesma linha de pensamento se encontra a obra *O Problema Nacional Brasileiro*, de Alberto Torres e lançado em 1914. O livro não destoa de algumas características apontadas para “Males de Origem”, por exemplo, a manutenção do diálogo com estudiosos europeus, tais como A. R. Wallace, Bates, Bateson, Darwin, e, principalmente, com um dos continuadores das teorias mendelianas, o holandês Hugo de Vries. Mais curto que o seu congênere, ele é composto por quatro capítulos <sup>102</sup>, sendo o segundo, “Em Prol das Nossas Raças”, e o quarto, “Nacionalismo”, os de maior relevância para a temática aqui estudada.

Torres tanto achava que “*o homem genuinamente brasileiro*” era “*sensível, generoso, nobre, hospitaleiro, probo, trabalhador, [...], fiel ao nosso espírito e sentimento tradicional*” (TORRES, 1938, p. 121), quanto discordava de uma pretensa superioridade branca. Concordando com Bomfim em vários aspectos, ele considerava, por exemplo, ser necessária a total superação das teorias raciais que predominaram no século XIX<sup>103</sup> bem como ter sido a mestiçagem benéfica para o País, pois impediu o preconceito contra o que ele chamava de mestiçagem étnica, subsistindo apenas o preconceito contra a mestiçagem social. Desse modo, Torres,

<sup>102</sup>Capítulo I: “Senso, Consciência e Caráter Nacional”; Capítulo II: “Em Prol das Nossas Raças”; Capítulo III: “A Soberania Real” e Capítulo IV: “Nacionalismo”.

<sup>103</sup>Sobre essas teorias, ele argumenta no livro que: “A doutrina da desigualdade das raças perdeu, assim, todos os pontos de apoio em todas as regiões da ciência. Cumpre, porém, não esquecer que, se esta doutrina não conta mais com a mesma autoridade científica, nem, talvez, com igual força política, mesmo na própria Alemanha, ela inspira uma forte corrente de opinião e de interesses nesse país, como em todos os que podem nutrir ambição imperialista, alegando títulos de superioridade étnica” (TORRES, 1938, p. 136).

de um lado, rejeitava a ideia de que a mestiçagem teria gerado seres com menor inteligência ou com má formação de caráter, como apregoava Nina Rodrigues, e, de outro, refutava o uso de classificações para a espécie humana: segundo ele, “a classificação não é da ciência, e sim da técnica”, portanto, não tem validade científica.

Por fim, da mesma forma que Bomfim, ele conclui que:

Em nosso caso, repitamo-lo, as grandes causas de fraqueza física são principalmente de três naturezas: cósmico-sociais, decorrentes da falta de estudo do clima e das condições de vida são, em nossos meios, geralmente úmidos e quentes e das sucessivas transformações meteóricas e climatéricas, escassez e impropriedade dos alimentos e causas econômicas, sociais e pedagógicas, relativas à prosperidade e à educação do povo (TORRES, 1938, p. 177).

Destoando das formulações elaboradas por Manoel Bomfim e Alberto Torres, e até mesmo de Sylvio Romero e de Euclides da Cunha, se encontra Oliveira Vianna<sup>104</sup>, conhecido intelectual brasileiro por ter sua escrita se aproximado mais das proposições defendidas por Nina Rodrigues do que por demais intelectuais e por ter defendido abertamente a arianização para o Brasil. Descrente que a mestiçagem pudesse representar algo benéfico para a nação, Vianna seria nesse quadro que venho traçando para o campo da mestiçagem, assim como o próprio Nina Rodrigues, o seu opositor mais radical.

#### **2.2.4 O Mestiço Segundo Oliveira Vianna<sup>105</sup>**

<sup>104</sup> A trajetória de Oliveira Vianna parece se assemelhar um pouco à de Joaquim Nabuco, apesar de intelectualmente divergirem quase que profundamente. Se Nabuco por vezes não escondeu em sua escrita estar tomado por uma postura otimista em relação ao Brasil e ao “povo” brasileiro; Vianna, por sua vez, nesse aspecto, se opôs claramente: suas perspectivas são as mais pessimistas possíveis, sobretudo em relação à construção do passado brasileiro e do “povo” brasileiro. Contudo, no que diz respeito aos rumos tomados por ambos as semelhanças aparecem: os dois não souberam (ou não quiseram) se separar do Direito e da Sociologia – até o fim de suas vidas, mantiveram um forte diálogo com esses dois campos de saber; e, também não se mantiveram afastados da prática política: ambos atuaram ativamente nesse cenário, assumindo postos e funções de importância central. Outra semelhança compartilhada entre eles é que tanto um quanto o outro estiveram muito mais interessados em entender a nação brasileira do que o próprio “povo” brasileiro. Dito de outra forma: ambos estavam muito mais interessados e dedicados a refletir sobre os destinos internos e externos do Brasil do que elaborar um estudo específico sobre o caráter nacional do “povo” brasileiro. Tal temática só foi contemplada na condição de fator explicativo da nação, ou seja, emergiu à reboque do interesse principal que era pensar sobre a formação do Estado Nacional brasileiro. Para maior aprofundamento sobre a trajetória e a produção intelectual de Oliveira Vianna, ver: Bresciani (2005).

<sup>105</sup> Outro expoente dissonante das perspectivas inauguradas por Bomfim e Torres, e cuja obra também está localizada na primeira metade do século XX é Paulo Prado e o seu *Retrato do Brasil*. Dividido em quatro partes - A Luxúria; A Cobiça; A Tristeza e O Romantismo – o livro traz em seu Post – Scriptum uma breve reflexão sobre a formação étnica e racial brasileira em geral e sobre a

Dono de uma longa e variada produção bibliográfica, Vianna se consagrou como um autor controvertido, marcado por posições consideradas radicais acerca do desenvolvimento nacional. Publicado em 1920, *Populações Meridionais do Brasil* é uma obra de grande fôlego que contempla um total de 19 capítulos<sup>106</sup>, divididos em cinco partes<sup>107</sup>. Nele, o autor dialoga fartamente com fontes do período colonial (registros de viajantes e de catequizadores, documentos oficiais) e com clássicos do pensamento brasileiro, dentre eles destacam-se Sylvio Romero, Tobias Barreto, Nina Rodrigues e Alberto Torres.

A abordagem de Vianna, por um lado, se aproxima dos da geração de 1870 e, por outro, se avizinha dos seus contemporâneos. Para ele, a mestiçagem não foi salutar, pois misturou povos e culturas inferiores; mas, não foi ela o único elemento a ter condenado o Brasil ao não desenvolvimento. O que garantiu a parca evolução brasileira foi um complexo conjunto de fatores que vai desde as heranças legadas

---

mestiçagem e seus efeitos em particular. Ao longo de toda a obra, o autor refaz os caminhos da colonização e, ao fim e ao cabo, o saldo final é de total lástima: não escapa nenhum dos agentes colonizadores; nem branco, nem preto e nem índio teriam atuado positivamente para a construção da nação brasileira e, assim, cada um, a seu modo particular, teria oferecido apenas elementos negativos. Sobre o branco, ele fala: “Eram degradados que abandonavam nas costas as primeiras frotas exploradoras, ou naufragos, ou gente mais ousada desertando das naus, atraída pela fascinação das aventuras. Dessa gente, raros eram de origem superior e passado limpo – na proporção de 1 por 10, talvez”(PRADO, 2006, p. 10). Sobre o índio, ele afirma: “O indígena, por seu turno, era um animal lascivo, vivendo sem nenhum constrangimento na satisfação de seus desejos carnis” (PRADO, 2006, p. 22). E sobre os negros, Prado assevera: “Os escravos [africanos] eram terríveis elementos de corrupção no seio das famílias” (PRADO, 2006, p. 81). A conclusão final é a de que o Brasil e os brasileiros são, no mínimo, lamentáveis. De todos os intelectuais até o momento analisados, apenas Joaquim Nabuco pertencia a um estrato verdadeiramente elevado. A segunda exceção é exatamente Paulo Prado: herdeiro de uma das famílias mais ricas e influentes de São Paulo, a família Prado possuía prósperos negócios não apenas no ramo cafeicultor, mas detinha investimentos em bancos e na crescente indústria paulista. Paulo Prado chega a ser identificado por alguns de seus estudiosos como um importante mecenas da Semana de Arte Moderna de 1922; ao contrário de alguns de seus colegas escritores que tiveram que lidar com questões objetivas de sobrevivência, como foi o caso de Capistrano de Abreu. A suspeita aqui é a de que, de alguma forma, a posição social ocupada por Paulo Prado desde a infância somada à contextura histórica do momento em que ele se tornou adulto garantiu-lhe certa postura pessimista e amarga em relação ao próprio país.

<sup>106</sup>I – A Formação Nacional; II – Preponderância do Tipo Rural; III – Psicologia do Tipo Rural; IV – Pequena História do Domínio Rural; V – Dispersão dos Paulistas; VI – Etnologia das Classes Rurais; VII – Função Simplificadora do Grande Domínio Rural; VIII – Gênese dos Clãs e Espírito de Clã; IX – Instituições de Solidariedade Social; X – Função Política da Plebe Rural; XI – Os Grandes Caudilhos Territoriais e a Anarquia Colonial; XII – Organização da Ordem Legal; XIII – Desintegração dos Clãs Rurais ao Sul; XIV – Função Política da Coroa; XV – Instituições Municipais; XVI – Formação da Ideia de Estado; XVII – Gênese do Sentimento das Liberdades Públicas; XVIII – Psicologia das Revoluções Meridionais e XIX – Função Política das Populações do Centro-Sul.

<sup>107</sup>A Aristocracia Rural; Formação Histórica; Formação Social; Formação Política e Psicologia Política.

pelos diferentes povos até a estrutura social fundada no meio rural. Por todos os fatores apresentados, o pessimismo é uma constante em sua interpretação.

Sobre o mestiço e a mestiçagem especificamente, Vianna (2005, p. 127) explica: “Novo tipo étnico, feito para complicar ainda mais a heterogênea sociedade vicentista, a aparição dessa mestiçaria pululante é uma consequência direta do domínio rural.” A opinião defendida pelo autor é a de que o Brasil em si se constituiu como um país mestiço em todos os aspectos possíveis: na política, na economia, na organização social; daí, ele concordar com a clássica declaração de Antonil de que o Brasil, de fato, é o paraíso dos mulatos e das mulatas<sup>108</sup>; afinal, aqui, nada seria definido claramente. Tendo se formado de modo ambíguo, predominando os arranjos pessoais em detrimento daqueles coletivos, em que uma espessa rede de clientelismo e favoritismo pessoais formava uma espécie de lona impermeável que enlurvava o crescimento de um país verdadeiramente desenvolvido e emancipado. Ao fim e ao cabo, o que Oliveira Vianna mais se questiona, na verdade, é sobre as razões que impediam o Brasil de se tornar europeu, mas não europeu real, e sim uma espécie de europeu ideal: racional, pragmático, objetivo, cauteloso, disciplinado, laborioso, científico, polido, ilibado.

Dessa forma, o mestiço e a mestiçagem são matérias recorrentes na escrita de Vianna e de várias formas e em vários momentos ele consegue dialogar com diferentes pensadores, por exemplo, com Capistrano de Abreu de quem recupera a tese de que coube aos mestiços a expansão do povoamento, sobretudo através do bandeirantismo<sup>109</sup>. Dentre as novidades que lhe são próprias, há, por um lado, a preocupação em enfatizar que o mestiço é “um produto histórico dos latifúndios” (VIANNA, 2005, p. 128), pois o meio rural isolado forçou o contato entre europeus, africanos e aborígenes; e, por outro, há o cuidado em distinguir os variados tipos brasileiros, ou seja, os variados tipos de mestiços<sup>110</sup> – da mesma forma que em Nina

---

<sup>108</sup> “Essa população de mestiços, como vive no domínio rural? O viver desses mestiços parece ser folgado e divertido. Porque já o prudente Antonil nos diz ser provérbio, na sociedade do seu tempo, que o Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e mulatas” (VIANNA, 2005, p. 130).

<sup>109</sup> “Por aí se vê que o mestiço é, na sociedade colonial, um nômade, liberto do trabalho rural, egresso dos engenhos, mal fixo à terra, a sua instabilidade é evidente. É um desplacado, um deslocado, um infixo. [...]. Esse pelotão de mestiços é como que a blindagem viva do domínio rural. Protege-o como um tegumento impenetrável. Dentro dessa cercadura tutelar, o domínio se propaga, seguro e desafogado, pelos sertões afora. Dilata-se, destarte, a área do povoamento; a civilização rural avança, ampliando-se pelo interior” (VIANNA, 2005, p. 130-132).

<sup>110</sup> São eles: “cabras”, “pardos”, “mulatos”, “fulos”, “cafusos”, “mamelucos”. “caboclos”, “curibocas”.

Rodrigues, em Vianna há o esmero em não diluir no mesmo recipiente a ideia de “povo” brasileiro no geral, e a de mestiço brasileiro, em particular.

Entre uma preocupação e outra, vem o desejo de sublinhar a psicologia desse brasileiro em formação que para Vianna, a princípio, não é nem um pouco otimista; pois, mesmo conseguindo se beneficiar de alguma ascensão social, não consegue suplantar a dubiedade de caráter imposto pelo fato de não ser nem um, nem outro (nem branco nem preto e nem índio) e assim, o autor lhe atribui um caráter escorregadio e duvidoso<sup>111</sup>. Diante de variedade tão alarmante dos tipos mestiços, Vianna, do mesmo modo que Nina Rodrigues, elabora ampla classificação social cuja lógica está assentada nas ideias de degenerescência racial, de atavismo racial e, sobretudo, de regressão das raças originais.

Assim, basicamente, para o autor, há dois tipos de mestiços: os de tipo inferior cuja mestiçagem não permitiu um clareamento maior e os de tipo superior que correspondem àqueles cuja interferência de “sangue branco” foi maior e garantiu descendentes mais claros, aflorando-lhes um processo de arianização. Aos primeiros, Vianna prevê a regressão dos tipos raciais originais, enquanto que aos segundos, ele aventa a possibilidade de um completo branqueamento<sup>112</sup>. Superioridade dos brancos em relação aos negros; crença inabalável na ideia de que traços culturais e psicológicos são determinados biologicamente; defesa da

---

<sup>111</sup> Sobre os mestiços, Vianna alude: “Fazem-se agregados ou moradores. Nivelam-se ao proletariado livre. Ascendem socialmente. Classificam-se. Essa classificação, porém, é provisória, ou, melhor, ilusória. O mestiço, na sociedade colonial, é um desclassificado permanente. [...] a sua situação social é indefinida. [...] Daí a sua psicologia estranha e paradoxal. Essa humilhação social, a que o meio o submete, fere-o. Debaixo dessa ofensa constante, a sua irritabilidade se aviva, a sua sensibilidade se apura; crescem-lhe por igual a prevenção, a desconfiança, a animosidade, o rancor. Fica, a princípio, irritável, melindroso, susceptível. Torna-se, depois, arrogante atrevido, indolente. Acaba agressivo, sarcástico, turbulento, rebelde” (VIANNA, 2005, p. 129-130).

<sup>112</sup> “Em regra, o que chamamos mulato é o mulato inferior incapaz de ascensão, degradado nas camadas mais baixas da sociedade e provindo do cruzamento do branco com o negro de tipo inferior. Há, porém, mulatos superiores, arianos pelo caráter e pela inteligência ou pelo menos, susceptíveis da arianização, capazes de colaborar com os brancos na organização e civilização do país. São aqueles que, em virtude de caldeamentos felizes, mais se aproximam pela moralidade e pela cor, do tipo da raça branca. Caprichos de fisiologia, retornos atávicos, em cooperação com certas leis antropológicas, agindo de um modo favorável, geram esses mestiços de escol. Produtos diretos do cruzamento de branco com negro, herdaram às vezes todos os caracteres psíquicos e, mesmo somáticos da raça nobre. Do matiz dos cabelos à coloração da pele, da moralidade dos sentimentos ao vigor da inteligência, são de uma aparência perfeitamente ariana” (VIANNA, 2005, p. 172). Em outra passagem, Vianna afirma: “Os mestiços superiores, os mulatos ou mamelucos, que vencem ou ascendem em nosso meio, durante o largo período da nossa formação nacional, não vencem, nem ascendem como tais, isto é, como mestiços, por uma afirmação da sua mentalidade mestiça. Ao invés de se manterem, quando ascendem, dentro dos característicos híbridos do seu tipo, ao contrário, só ascendem quando se transformam e perdem esses característicos, quando deixam de ser psicologicamente mestiços – porque se arianizam” (VIANNA, 2005, p. 179).

ideia de retorno aos atavismos das raças originárias<sup>113</sup> – esses são alguns dos exemplos em que Vianna dialoga abertamente com Nina Rodrigues<sup>114</sup>.

No final das contas, Vianna esboça sofrer da mesma incerteza e oscilação que seus antecessores da Geração de 1870: se, por um lado, condena o mestiço e à mestiçagem à condição de erro histórico nacional; por outro, os identifica como importantes recursos de construção não apenas territorial, mas principalmente da “gênese e da formação da própria nacionalidade” (VIANNA, 2005, p. 128-129). Se, por um lado, trava um empedernido combate contra os mestiços, e deles reclama por ter sido exatamente os de tipo inferior a ter povoado o Brasil; por outro, enfatiza que “o mestiço brasileiro tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral” (VIANNA, 2005, p. 109).

Ao fim e ao cabo, esse era o propósito dos incontáveis títulos publicados desde o fim do século XIX: compreender a nação brasileira, o que implicava compreender a sua composição étnica. É nesse contexto que o campo da mestiçagem vai sendo construído como o cimento ideológico que permitia a tessitura desse grande complexo narrativo-explicativo da nação brasileira. O importante a ser percebido é que tal construção não se dá abruptamente e de modo homogêneo: ele vai se constituindo a partir da interferência de inúmeros pensadores, os quais a cada época vão lhe imprimindo nuances variadas de acordo com o lugar e o tempo de suas escritas.

O século XX desponta então como um importante momento para o pensamento racial brasileiro: é nele que, definitivamente, o ideário da mestiçagem é

---

<sup>113</sup>“Quando duas raças se misturam, os seus mestiços ficam sujeitos a certos golpes de atavismo que os podem fazer retornarem, no fim de algumas gerações, a um dos tipos étnicos geradores. Esse regresso ao tipo das raças originárias é uma lei antropológica, verificável nos meios étnicos heterogêneos e, principalmente, num meio étnico, como o nosso, oriundo de mestiçagens múltiplas. Quando os cruzamentos surgem da fusão de raças muito distintas, os retornos têm, em geral, um caráter degenerescente: o elemento inferior é que se reconstrói, de preferência, e absorve o elementos da raça superior” (grifos nossos) (VIANNA, 2005,p. 173).

<sup>114</sup> Aliás, no texto de Vianna não se apresenta apenas a influência de Nina Rodrigues. Na verdade, se trata muito mais da influência do discurso biológico em sua escrita; não à toa, ele menciona a existência de “leis antropológicas” e faz uso de expressões do tipo “sangue disgênico”, “força da gravidade”, “vadios congênitos”, entre outras. Na verdade, sabemos que se trata muito mais do contexto da Sociologia e da Antropologia da época, fortemente influenciadas pelos métodos das ciências físicas e biológicas. Em certa passagem, Vianna afirma: “Também é lei antropológica que os mestiços herdem com mais frequência os vícios que as qualidades dos seus ancestrais. Os mestiços desta espécie [branco + negro] são espantosos na sua desordem moral, na impulsividade dos seus instintos, na instabilidade do seu caráter. O sangue disgênico que lhes corre às veias, atua neles como a força da gravidade sobre os corpos soltos no espaço: os atrai para baixo com velocidade crescente, à medida que se sucedem as gerações. Os vadios congênitos e incorrigíveis das nossas aldeias, os grandes empreiteiros de arruaças e motins das nossas cidades são os espécimens mais representativos desse grupo” (VIANNA, 2005, p. 173-174).

reforçado por uma série de aprimoramentos que promove sua sofisticação por um lado; e por outro, ganha força política, se tornando uma ideologia de Estado, agenciada principalmente pelo Estado Novo.

Neste terceiro momento de constituição do campo da mestiçagem, duas obras despontam como marcos fundamentais para compreendermos a formação do campo da afrodescendência, pois, na verdade, o embate principal tem sido principalmente contra uma dessas obras: o clássico “Casa Grande & Senzala” de Gilberto Freyre lançado em 1933. O cenário em que tais obras são lançadas é o da segunda metade do século 20, época profundamente marcada por uma maior participação de movimentos populares nos processos políticos formais. Como nos fala Silva (2005, p. 68):

Se o século XIX é visto por muitos historiadores como o século burguês, o século XX, em contrapartida, foi, desde seus primeiros momentos, profetizado como o século das massas. Em Além do bem e do mal, publicado pela primeira vez em 1886, Friedrich Nietzsche notava uma mudança de padrões na Europa de fin de siècle com uma maior participação de pessoas em movimentos políticos. O filósofo via nos aglomerados humanos, que reivindicavam seus direitos e se organizavam politicamente, o anúncio de uma era em que predominaria o que ele chamava, pejorativamente, de animal de rebanho; décadas depois José Ortega y Gasset, em A rebelião das massas (1926), falaria do homem-massa; mais tarde, Hannah Arendt, em Origens do totalitarismo (1950), teceria discussões muito profundas sobre a rale que se identificou com o hitlerismo e com o stalinismo. Na visão desses diferentes intelectuais as massas eram manipuláveis, os homens carismáticos tinham um poder quase hipnótico sobre elas, e isso significaria perigos em tons variados. Se mergulharmos no século XIX poderemos localizar as raízes dessas preocupações nas análises de Alexis de Tocqueville sobre a democracia americana e sua tirania da maioria, ou ainda no Dezoito do Brumário de Luiz Bonaparte, onde Karl Marx coloca uma distinção muito clara entre o proletariado, como agente da mudança e vanguarda revolucionária, e aqueles que formavam o lumpemproletariado, que deram apoio ao golpe de Estado do sobrinho-neto de Napoleão, em 1852, na França.

Por outro lado,

A década de 1930 é considerada por muitos como uma materialização de todos esses processos. Um divisor de águas no qual as massas à direita e à esquerda tornavam-se peças relevantes. Sua entrada maciça como componente das lutas do período deve-se a uma série de questões econômicas, sociais e políticas. (SILVA, 2005, p. 68).

Desse modo, a segunda metade do século 20 parece espelhar a sua primeira metade, pois o quadro de pobreza existente ainda era indicativo da concentração de

renda, terra e riqueza do País bem como da permanência de arcaicas estruturas patrimonialistas e oligárquicas.

Em meio a todo esse contexto é que se dá a chegada ao poder de Getúlio Vargas somado a um cenário nacional de promessas, desejos, sentimentos e ressentimentos acumulados e pulverizados por toda a nação brasileira. Contudo, a experiência confirmou mais uma vez o caráter autoritário da cultura política nacional. Após um breve período no poder, Vargas se apropria autoritariamente da presidência da república em nome do mesmo povo, categoria anteriormente utilizada por intelectuais para denunciar o porquê do quadro de atraso social do País. Passado à memória nacional de modo ambíguo, para uns é visto como “o pai dos pobres” (auto-imagem), para outros, como “líder totalitário” (LENHARO, 1986) e ainda para outros como um misto dos dois perfis anteriores (CAPELATO, 1998; FERREIRA, 1997).

É exatamente nesse momento que se registra a publicação de *Casa Grande & Senzala*, obra contemporânea à *Raízes do Brasil*, de autoria de Sérgio Buarque de Holanda e lançada em 1933. A partir de 1930, o número de publicações que retomam a preocupação de compreender o País torna a se multiplicar criativamente. É o período dos chamados “intérpretes do Brasil” e eles são vários, inúmeros, que se lançam a esta missão: seguindo Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, surgem os trabalhos de Caio Prado Júnior (*Formação do Brasil Contemporâneo*, 1942); Josué de Castro (*A Geografia da Fome*, 1946); Victor Nunes Leal (*Coronelismo, Enxada e Voto*, 1948); Raymundo Faoro (*Os Donos do Poder*, 1958); Celso Furtado (*Formação Econômica do Brasil*, 1959) e mais posteriormente, Fernando Novais (*Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*, 1973).

O interessante é perceber que dentre todos eles, o único que permanece procurando no elemento nacional os indícios basilares para a formação e compreensão do país é o próprio Freyre, já que os demais primam por um viés político-economicista: é a época da virada marxista que se populariza no País.

Desta forma, o campo da mestiçagem, de 1930 a 1970, se restringiu à duas obras apenas<sup>115</sup>: *Casa Grande & Senzala*, publicada em 1933 e que se tornou um

---

<sup>115</sup> Embora as demais obras do período já citadas (*Raízes do Brasil*; *Formação do Brasil Contemporâneo*; *Os Donos do Poder* e *Formação Econômica do Brasil*) tangenciassem em alguma medida a formação étnicorracial do Brasil, o foco não era essa temática. Preocupava muito mais a esses intelectuais todo o legado cultural herdado dos tempos coloniais (patrimonialismo, patriarcalismo, nepotismo, pessoalismo, etc.) e a formação do Brasil enquanto entidade política



clássico de imediato; e *A Mestiçagem no Brasil* – obra relativamente desconhecida já que foi publicada originalmente em 1952 por *Herman et Companie Éditeurs* sob o título francês *La Métissage au Brésil* compoendo a coleção *Problèmes d'Écologie Tropicale*, organizada por Josué de Castro (RAMOS, 2004).

### **2.2.5 O Mestiço Segundo Arthur Ramos<sup>116</sup> e Gilberto Freyre<sup>117</sup>**

No caso de “A Mestiçagem...”, Ramos relativamente se afasta daquilo que para ele foi sua principal temática de estudo, o negro brasileiro<sup>118</sup>, e se dedica a analisar o processo de mestiçagem no Brasil. Seguindo o mesmo roteiro de outros intelectuais brasileiros, Ramos analisa a contribuição que cada estoque étnico partícipe do processo colonizatório legou para a constituição do brasileiro e discordando da ideia de que cada um deles, africanos, europeus e indígenas, fosse de raça pura, Ramos, de um lado, assinala que a mestiçagem no Brasil remonta de longuíssima data, por serem seus colonizadores já de tipo mestiço; e, de outro, adverte, que o preconceito em relação à mestiçagem é mais decorrente do fato de negros e indígenas terem sido escravizados do que por qualquer outra evidência (RAMOS, 2004).

É nesse livro, composto por quatorze capítulos<sup>119</sup>, que o autor esmiúça a compreensão desse processo que segundo ele foi responsável por formar o povo

---

situada no quadro internacional de relações capitalistas mundializadas. Enfim, para esses pensadores formados nos quadros intelectuais do marxismo importava muito mais compreender o país de uma dupla perspectiva: política e econômica, se imiscuindo de priorizar as relações étnicorraciais.

<sup>116</sup>Famoso médico e antropólogo brasileiro, a quem de início seria dada a missão de coordenar o Projeto UNESCO, Arthur Ramos realizou seus estudos superiores na Faculdade de Medicina da Bahia. Tendo obtido reconhecimento internacional, Ramos chegou a se tornar diretor do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO. Para maior aprofundamento sobre Arthur Ramos e sua obra, ver: Campos (2004) e Gutman (2007).

<sup>117</sup>Famoso sociólogo brasileiro, Gilberto Freyre ganhou projeção nacional e internacional com a obra *Casa Grande & Senzala*, a qual foi traduzida para mais de trinta países. Para maior e melhor análise da obra, Ver: Araújo (1994).

<sup>118</sup>Arthur Ramos publicou três livros sobre essa temática: o primeiro, em 1934, “O Negro Brasileiro”; no ano seguinte, 1935, “O Folk-lore Negro no Brasil” e em 1937, “As Culturas Negras no Novo Mundo”.

<sup>119</sup>Cap. I: “Os Grupos Não-Europeus: O Índio”; Cap. 2: “Os Grupos Não-Europeus: O Negro”; Cap. III: “Os Grupos Europeus”; Cap. IV: “Contactos de Raça e Mestiçagem no Velho Mundo”; Cap. V: “Contactos de Raça e Mestiçagem no Novo Mundo”; Cap. VI: “Os Quadros da Mestiçagem no Brasil”; Cap. VII: “Repartição dos Grupos Étnicos no Brasil”; Cap. VIII: “Opiniões e Atitudes de Autores Estrangeiros a Respeito da Mestiçagem no Brasil”; Cap. IX: “Opiniões de Escritores Brasileiros sobre a Mestiçagem (I)”; Cap. X: “Opiniões de Escritores Brasileiros sobre a Mestiçagem (II)”; Cap. XI: “Opiniões de Escritores Brasileiros sobre a Mestiçagem (III)”; Cap. XII: “Opiniões dos

brasileiro. No entanto, ele parte primeiramente das análises elaboradas por outros escritores que lhe antecederam. Desse modo, Ramos avalia o exame formulado tanto pelos autores estrangeiros, como Kidder e Agassiz; quanto pelos intelectuais brasileiros, em especial Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Oliveira Vianna e Paulo Prado. Só então é que Ramos expõe o seu pensamento sobre a mestiçagem, que na verdade, é bastante próximo de seus antecessores, ou seja, para Ramos a mestiçagem não representa em si um mal para o Brasil, sendo mais urgente o provimento de um bom sistema de educação e de saúde para a sua população. Elogiando cada um desses autores, as únicas exceções são Oliveira Vianna e Paulo Prado a quem Ramos os considera pessimista, o autor se prontifica a examinar *cientificamente* se a mestiçagem resultou em seres degenerados ou não (RAMOS, 2004).

Para tanto, ele se utiliza do “exame das linhas de família, através do estudo dos troncos e linhagens de mestiços, que puderam em tempo ser estabelecidos” (RAMOS, 2004, p. 149) para confirmar que a teoria da degenerescência, seja ela física ou moral, é falsa, pois dentre as várias famílias analisadas, muitos foram os casos de mestiços encontrados em altas posições e desempenhando importantes funções na sociedade brasileira. Já influenciado pela antropologia, Ramos conclui seu livro propondo que os termos raça e mestiçamento, termos caros à Nina Rodrigues, sejam substituídos por cultura e aculturação, e se refere à Gilberto Freyre como um importante autor responsável por desconstruir a antiga e equivocada ideia de que a mestiçagem gera degenerescência e por identificar nesse processo a possibilidade de construção de uma civilização nos trópicos (RAMOS, 2004).

“Casa Grande & Senzala”, lançada quase vinte anos antes de “A Mestiçagem no Brasil” parece ter sido, apesar de hoje ser considerada “a mais formidável arma ideológica contra o negro” (HASENBALG, 1982, p. 84), a mais importante obra sobre as relações étnicorraciais brasileiras de sua época. É possível afirmar que as razões para o sucesso súbito de *Casa Grande* são, sobretudo, de natureza político-econômica: na segunda metade do século 20, o Brasil se encontra submerso em sucessivas ondas de experiência política golpista e, conseqüentemente, também marcado pelas péssimas condições de vida do brasileiro. Muito provavelmente para aqueles governos (varguista e militar) que se sucederam não era nada interessante

discutir a formação do Brasil do ponto de vista das relações de produção, internas e externas; principalmente fazendo uso de uma literatura tão ácida no que tange às explicações da cultura política nacional, como era o caso daquelas oferecidas por Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior ou Celso Furtado.

Naquele momento, era Freyre, principalmente, quem detinha uma explicação para a formação do Brasil que não confrontasse os interesses das ditaduras estabelecidas: um livro historicamente coerente, sem pretensões politizadoras de viés marxista, com uma narrativa primorosa e pitoresca. Na verdade, trata-se de uma grande síntese das várias formulações sobre a formação e a composição étnicorracial do Brasil elaboradas desde a Geração de 1870. Desse modo, é possível identificar nessa volumosa súpula, composta em cinco capítulos<sup>120</sup>, as mesmas preocupações de outros autores, como Sílvio Romero, que pretendiam decifrar o que à época parecia ser um enigma de difícil interpretação: o que é o povo brasileiro e o que será o Brasil?

Assim, se por um lado, “Casa Grande...” não desagradava determinadas forças políticas no poder; por outro, também não desagradava a tradição intelectual brasileira que vinha desde o século passado buscando compreender a constituição do Brasil e do povo brasileiro. O livro, então, dialoga com essa tradição intelectual brasileira desde a sua organização, seguindo o tradicional modelo de dispor os capítulos segundo a contribuição de cada estoque étnico, indígena, europeu-português e africano, até mesmo no interesse em desconstruir a tese da degenerescência da mestiçagem. Freyre consegue dialogar inclusive com os escritores brasileiros tidos por mais racistas, como era o caso de Oliveira Vianna, de quem Freyre provavelmente aproveitou a ideia de que o Brasil se constituiu como uma sociedade agrária e mestiçada. Mas, é com Sílvio Romero que Freyre parece dialogar mais frequentemente, pois é dele que a questão apropriada tanto a ideia de que nem sequer os portugueses eram racialmente puros quanto a de que o povo brasileiro se constituía em um “povo novo”, de tipo “amorenado” (FREYRE, 2012).

Mas Freyre não foi apenas re-tradução. Sob esse cenário interpretativo inaugurado tempos atrás, Freyre promove uma atualização de suas formulações e

---

<sup>120</sup>I: “Características Gerais da Colonização Portuguesa do Brasil: formação de uma sociedade agrária, escravocrata e híbrida”; II: “O Indígena na Formação da Família Brasileira”; III: “O Colonizador Português: antecedentes e predisposições”; IV: “O Escravo Negro na Vida Sexual e de Família do Brasileiro” e V: “O Escravo Negro na Vida Sexual e de Família do Brasileiro (continuação)”.

acaba por produzir algo novo, no sentido de inexistente até então. Ao falar, por exemplo, sobre a contribuição do africano para a formação da sociedade brasileira, Freyre o faz de um novo modo: enfatizando não apenas o legado folclórico de comidas, danças e nomes dos povos africanos; mas mostrando que, implícito nessa carga folclórica, havia muito mais. Havia, por exemplo, um modo específico de pensar o mundo e de com ele lidar, o qual, por sua vez, misturando-se aos legados indígenas e portugueses, é responsável por produzir um ser tão híbrido quanto suas sementes: o povo brasileiro. E mais: enfatizando a ideia de que a presença negra na sociedade brasileira é tão exagerada, Freyre aponta como tal influência se fez de modo tão íntimo a impregnar até mesmo os gostos sexuais do brasileiro. Sem omitir ou minorar a violência que acompanhou a empresa colonizatória portuguesa, Freyre também foi pioneiro em não ter se rendido à perspectiva maniqueísta do “bem versus mal” posteriormente assumido em várias obras sobre a escravidão no Brasil e assim, ele apresentou um Brasil cheio de contradições, as quais contaminaram não apenas a esfera pública, como se costumava pensar, mas até mesmo a esfera privada das relações familiares em que foi, em grande medida graças à mestiçagem, constituído um patriarcalismo adocicado pelo pessoalismo e pela quebra, provisória ou não, das hierarquias sociais.

Por ser, então, essa síntese, “Casa Grande...” acabou se tornando o carro-chefe do campo da mestiçagem e, na maioria das vezes, os livros e seus respectivos autores do campo da afrodescendência remetem a discussão sobre a mestiçagem e a democracia racial no Brasil apenas a ela, como se por acaso não se tratasse de uma longa tradição de pensamento que no Brasil foi sendo feito e refeito a partir de inúmeros pensadores e longe de apresentar uma lógica harmônica, o conceito de mestiçagem foi durante muito tempo alvo de negociação e de disputa; até ser aplainado por escritores egressos do movimento negro.

Outros intelectuais que não compartilhavam do viés culturalista empregado por Freyre em *Casa Grande*, seguiram em suas pesquisas optando pelas explicações marxistas e é a partir desse viés que emerge o campo da afrodescendência. Não é à toa que as primeiras produções irão transferir a relação “dominados versus dominadores” para a oposição “brancos versus pretos”, como foi o caso de Carlos Hasenbalg (1979) em seu livro “*Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*”.

No entanto, dois esclarecimentos são indispensáveis. Primeiro o de que “*freqüentemente, um novo paradigma emerge – ao menos embrionariamente – antes que uma crise esteja bem desenvolvida ou tenha sido explicitamente reconhecida*” (KUHN, 2007, p. 117), ou seja, o campo da afrodescendência começa a se desenvolver quando ainda o paradigma da mestiçagem se encontrava em vias de expansão. E, segundo, o de que a conformação de um novo paradigma não implica apenas mudança na forma como o mundo ao redor é percebido, mas mudança do próprio mundo ao redor. Não é que todos os intelectuais anteriormente enxergassem de forma diferente, eles simplesmente enxergavam diferente. Envoltos por outros problemas suscitados por crises teóricas, metodológicas e contextuais, os cientistas de uma maneira geral tentam buscar fora de determinado paradigma explicações consideradas mais adequadas e, a partir do momento em que se conseguem respostas exitosas, desvinculadas do antigo paradigma, estabelece-se um momento de ruptura e de conformação de um novo paradigma. A busca por respostas fora do paradigma anterior permite que o cientista (ou intelectual) volte a enxergar outras realidades antes invisibilizadas pelo paradigma anterior.

Para Kuhn (2007, p. 147),

Quando mudam os paradigmas, muda com eles o próprio mundo. Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. E o que é ainda mais importante: durante as revoluções, os cientistas vêem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente.

Submetidos a outra visão de mundo, forjado a partir dos estudos marxistas que são largamente aceitos pela maior parte do *staff* intelectual brasileiro dos 1970 em diante, os estudiosos da afrodescendência vão conseguir enxergar outra realidade, antes invisível.

Nos termos de Kuhn, os cientistas de determinado paradigma tende a realizar pesquisas que adensem e alarguem um mesmo paradigma, sempre em um sentido colaborativo nuncapositor. As oposições que, porventura, surjam nos quadros de um paradigma atual se configuram apenas enquanto quebra-cabeças que servem ao seu adensamento; do contrário, quando uma oposição está radicalmente situada fora das fronteiras do paradigma predominante, ou ela é abandonada ou ela se torna

suficientemente forte para romper com o paradigma atual e servir como ponto de partida para a formação de um novo.

Portanto, ao surgir um novo paradigma necessariamente surgem novas questões e problemas. Diante destas novas questões, uma realidade inédita emerge aos cientistas que buscam, deste modo novas explicações. É o que ocorre no Brasil a partir da década de 1970: novas realidades políticas, econômicas e sociais emergentes garantem o ingresso de novas personagens à cena política (SADER, 1995). Corresponde ao momento de maior movimentação política das classes trabalhadoras no Brasil, fosse formalmente engrossando os quadros internos de associações e agremiações que agiam clandestinamente, fosse informalmente através de resistências travadas individualmente. No entanto, o momento de crise e de formação de um novo campo, o da afrodescendência, são assuntos para os próximos capítulos da presente pesquisa.

### **2.3 O Mestiço Cearense, Um Caso à Parte?!**

O Instituto Histórico do Ceará (I.C.), fundado em 1887, foi criado para, além de contemplar os estudos geográficos, abranger os estudos históricos e antropológicos, logo não é à toa que os primeiros narradores da história local se ocuparam de etnografar o “Outro da Europa” que, por laços de solidariedade colonialista, também se configuraram como sendo o Outro do Brasil e do Ceará. As publicações<sup>121</sup> do Instituto do Ceará traduzem os primeiros olhares sobre os povos indígenas, habitantes originais do território cearense, bem como a preocupação em identificar um distinto “outro” (negros africanos) que, ao contrário do primeiro, não teria tido tanta relevância na configuração identitária do povo cearense<sup>122</sup>.

No entanto, é necessário destacar que do mesmo modo que Joaquim Nabuco ou Sylvio Romero, a princípio, o interesse dos pensadores cearenses integrantes do Instituto Histórico do Ceará era identificar e compor as origens do Ceará, ficando certa preocupação pela composição étnicorracial à reboque dessa primeira ocupação. Segundo Oliveira (2001, p. 100),

---

<sup>121</sup>Atualmente as publicações do Instituto Histórico do Ceará se encontram disponíveis através do endereço eletrônico: [www.institutodoceara.org.br](http://www.institutodoceara.org.br)

<sup>122</sup>Ver: Silva (2002); Nobre (1988) e Montenegro (2003).

A integração do Ceará a uma história das civilizações foi uma das premissas propostas pela prática historiográfica positivista francesa (história política) que o Instituto Histórico do Ceará imprimiu à historiografia local. Esse foi o próprio sentido positivo desta historiografia.

[...].

Os estudos aqui arrolados partem do pressuposto de que a história cearense teve sua origem definida com a presença dos primeiros colonizadores. É explícita a tendência de considerar o momento da chegada dos europeus como o fator inaugural da história local. Tratava-se de integrar a história do território cearense viabilizando o ingresso do Ceará na história da Humanidade. Assim se estabeleceu uma constelação de identidades, vinculadas a uma gênese que integrava cada região à história nacional e à história universal. Enfim, é a partir desse fato universalizante que seria entendida a história local.

Ao estabelecerem os agentes e as situações que “inauguraram” o Ceará na História, os historiadores do Instituto Histórico do Ceará detectaram as origens parciais da mítica “origem” do Ceará. Os primeiros desbravadores, o povoamento das diferentes regiões, os primeiros donatários, as primeiras personalidades históricas – ou os heróis fundadores – formaram uma sistemática tradição mítica. Assim, para cada parte do território local foi eleito um personagem ou herói inaugural das tradições, do poder, capital simbólico, que distinguirá cada região.

Desse modo, é que vários integrantes do Instituto Histórico do Ceará, como, por exemplo, João Batista Perdigão de Oliveira, Antônio Bezerra de Menezes e Guilherme Studart estiveram em um primeiro momento muito mais preocupados em identificar onde e por quem começou a História do Ceará, ou seja, em qual vila e qual colonizador desbravou esse território em particular<sup>123</sup>.

Em se tratando do Ceará especificamente, é possível apontar uma tendência geral nas produções historiográficas do período que vai do final do século 19 até a década de 1980, cuja principal formulação encampada é a de que o Ceará, ao contrário do restante do Brasil, teve sua constituição étnicorracial baseada na mistura entre os elementos indígenas e portugueses.

Tal formulação, tida como uma das peculiaridades do povo cearense, é caudatária da obra ficcional, *Iracema*, do escritor José de Alencar que, lançada originalmente em 1864, tratou de narrar o primeiro cearense, Moacyr, como fruto da relação entre a índia tabajara, Iracema, e o branco português, Martim Soares Moreno. É importante frisar que nesse período, a intelectualidade brasileira ainda se encontrava bastante influenciada pelas correntes deterministas que preconizavam

<sup>123</sup>Segundo Oliveira (2001), foi Guilherme Studart na obra *Documentos para a Biografia do Fundador do Ceará*, publicada em 1895, quem identificou na figura de Martim Soares Moreno a ação de ter desbravado o Ceará, descrevendo-o com qualificativos típicos de um herói: ousado, corajoso, astuto, esforçado, dentre outros. Para Oliveira, então, “Martim Soares Moreno foi portanto, traçado por Studart dentro de uma visão heróica, quase mítica, e que representou o momento bem sucedido da conquista do Ceará – terra inóspita, que repelia a colonização.” (OLIVEIRA, 2001, p.109). E, assim, Martim Soares Moreno passava de herói literário para assumir o posto de herói histórico.

ser o desenvolvimento de uma nação consequência de sua constituição étnicorracial. Nesse contexto, predominava a crença de que negros e indígenas se encontravam nos últimos degraus da escala evolutiva da humanidade. No entanto, se por um lado, as teses deterministas condenavam negros e índios, por outro, na literatura, há a corrente do romantismo em que a heroicização da cultura nativa também se torna predominante. É, então, na tensão entre a condenação pela ciência e a celebração pela literatura que o indígena é selecionado como elemento aproveitável para compor as narrativas explicativas da nação. Obviamente que não foi qualquer indígena escolhido para compor a malha populacional do Brasil. É bem sabido que na literatura romântica, chamada de indianista, o índio que emerge nos romances é aquele marcado pela idealização subserviente, sempre pronto a obedecer a seus superiores portugueses e assim, a provar sua lealdade e fidelidade a seus senhores.

O fato é que, de algum modo, no início da segunda metade do século 19, o indígena foi aproveitado como integrante da composição étnicorracial nacional, enquanto o negro continuou sendo alvo de debates até o final do século, sendo reabilitado por intelectuais cujas obras vieram à lume apenas na década de 1880, como Nabuco, Romero, Abreu, dentre outros como vimos nos capítulos anteriores. Enquanto o negro era condenado, o indígena serviu como opção para afirmar que o Brasil tinha solução para se tornar uma nação próspera e assim, o fruto da relação entre portugueses e indígenas termina por ser também considerado como um elemento não tão condenável.

Assim, ao que parece, a ideia de um Ceará caboclo não se constitui exatamente em uma peculiaridade que singulariza a sua narrativa histórica, pois até aproximadamente a década de 1880, a intelectualidade brasileira como um todo tendia a reprovar o mestiço da relação entre o branco e o negro tanto quanto o próprio negro, por considerá-los elementos portadores de um retardo moral e material. A diferença, na verdade, repousa na insistência dessa formulação que no Ceará segue sendo repetida de modo predominante pelos historiadores locais até pelo menos a década de 1980, período em que novas abordagens aparecem e tratam de situar o negro como tão importante quanto indígenas e portugueses.

Segundo Oliveira (2001, p. 117-118),

O elemento indígena foi apresentado através dos aspectos de sua cultura à colonização e que permaneciam no Ceará no final do século XIX. A leitura



realizada pelos historiadores do Instituto foi a do reconhecimento dessas permanências, que denotavam o caráter mestiço da população (linguagem, crenças, lendas, superstições, costumes, etc.). Foi também omitida a conquista e valorizados os grupos indígenas que colaboraram com os portugueses. Colocado enquanto um grupo social que marcava o caráter mestiço, o elemento indígena pode assim oferecer uma evidência das particularidades cearenses através de sua linguagem. As particularidades cearenses possibilitaram o reconhecimento da mestiçagem local, que foi apresentada através de uma idealização do indígena. Dessa forma, foi possível o conhecimento da natureza e do território cearenses, vem como dos elementos que demonstravam a mestiçagem da população.

Apontando como exemplo desse exercício de construir o cearense como sendo o mestiço de tipo caboclo, Oliveira (2001) cita Paulino Nogueira e o seu “Vocabulário Indígena em Uso na Província do Ceará”, em que o escritor se dedica a compor um quadro cultural para o Ceará cuja matriz era indígena.

Logo, é no Ceará onde predominam um clima árido e um solo árido, que os narradores locais vão exercitar a arte imaginativa de compor o quadro étnico local a partir das premissas que na época eram consideradas científicas, e assim insistiram por muito tempo naquilo que acreditavam ser o mestiço menos árido e, portanto, mais produtor, fruto da relação considerada a mais fértil que era aquela entre o português e o indígena. Até mesmo após a fundação do primeiro instituto especificamente criado para administrar as memórias e as narrativas locais, selecionando as que comporiam o rol da verdadeira História do Ceará, a formulação de que o Ceará é caboclo segue adquirindo cada vez mais legitimidade científica, deixando de ser elemento de uma narrativa literária para se tornar um dado e um fato da formação histórica cearense.

Entretanto, ainda que menos recorrente, o registro da presença negra nas revistas do Instituto do Ceará não se configurou como raridade temática; ao contrário, não é difícil encontrar, na Revista do Instituto Histórico, diversos trabalhos que registram a presença negra no Ceará. Mesmo Paulino Nogueira Fonseca (1887), por exemplo, ao apresentar a etimologia e as discussões em torno dos verbetes adotados pelos indígenas do Ceará, termina por se confrontar com a dúvida sobre a possível origem africana de determinadas palavras, por exemplo, samba e tanga. Além do *Vocabulário*, Paulino Nogueira sinaliza para a presença negra no Ceará, em seu trabalho sobre o levantamento de execuções por pena de morte no Ceará, identificando e destacando em diferentes comarcas e vilas o casamento entre brancos e negros forros (FONSECA, 1894). Apesar de priorizar a

presença indígena, ainda assim perfilha breve olhar sobre as populações negras que aparecem continuamente nas revistas do Instituto.

Tendo sido sua inauguração três anos após a abolição da escravidão, este acontecimento será, na primeira revista, assunto privilegiado pelos pesquisadores do Instituto que comemoram a libertação dos escravos e; malgrado a exaltação da ação de clubes abolicionistas e de políticos<sup>124</sup>, não deixaram de valorizar a ação dos três jangadeiros<sup>125</sup> iniciadores do movimento de suspensão do transporte de escravos negros do Ceará para as províncias do Sul.

Mesmo em publicações anteriores à criação do I.C., é possível identificar trabalhos em que africanos e negros são apontados, contabilizados e descritos. Em censo, tido por não muito confiável, datado de 1808, Luis Barba Alardo de Menezes (1871) marca o percentual de negros na composição étnica do Ceará e apresenta dados demográficos da capitania, categorizando a população cearense em quatro grandes grupos: Brancos, Índios, Negros e Mulatos. Considerando apenas a cidade de Fortaleza, os percentuais apresentados respectivamente para as categorias anteriormente assinaladas são: 39%, 2%, 11% e 48%. Em outra publicação, mesmo Joaquim Catunda (1886, p. 77), afirmando que “as condições agrícolas nunca solicitaram grande número de braços negros”, matematiza a cota de participação negra na gênese do cearense em vinte e cinco por cento da população total da província. Significativa porcentagem, principalmente se a confrontarmos com os dados estatísticos sobre as populações indígenas que atestam a sua destacada diminuição.

Além de Paulino Nogueira, Joaquim Catunda e Barba Alardo, Guilherme Studart<sup>126</sup> em publicações posteriores à fundação do I.C. também revela a preocupação em registrar a presença de negros no Ceará. Em 1892, analisando a atividade mineira no Estado, ele afirma:

Não há dúvida de que foi durante o curto espaço de tempo de funcionamento da Companhia do Ouro das Minas de São José dos Cariris, que se deu a entrada organizada de escravos negros no Ceará. Segundo

---

<sup>124</sup>Sobre os artigos que discutem a abolição da escravidão no Brasil, o que se percebe é a disputa pelos direitos de propriedade das leis abolicionistas, ou seja, quem foi o primeiro a sugerir a aprovação de leis como, por exemplo, a Lei Euzébio de Queiroz. Há incontáveis debates sustentados pelos ideólogos do Instituto do Ceará para que fosse dado a um cearense o reconhecimento de ter sido o primeiro legislador a propor tal lei no congresso. Ver: Amaral (1907).

<sup>125</sup>Francisco José do Nascimento, Francisco José de Alcântara e José Feliz Pereira Barbosa.

<sup>126</sup>Notas para a História do Ceará, de 1892 e Datas e Factos para a História do Ceará, de 1896.

informa o Barão de Studart, em 1756 foram adquiridos, pelos sócios da Companhia, sessenta e nove escravos africanos, a preços que variavam de 80\$000 a 120\$000 (STUDART, 1892, p. 69-72).

Em 1896, em outra publicação, Studart, destacando os casamentos interétnicos entre livres e forros, ressalta tanto a ocupação de cargos públicos por negros forros (como o de encarregado do contrato das carnes de Sobral e o de porteiro da Assembléia Provincial) quanto o fato de que não era incomum aos “negros e negras da Guiné” acumularem fortuna e se tornar proprietários de imóveis e até mesmo professores<sup>127</sup>.

Até 1980, a tendência preservada entre os historiadores do Ceará diretamente ligados ou não ao I.C. era essa: a de, por um lado, situar a presença do negro no Ceará; mas, por outro, a de sublinhar a sua pouca participação na formação populacional e cultural do povo cearense. É possível cogitar que tal formulação é expressão do desejo de solucionar o impasse sobre o progresso do Ceará: sempre acreditando que a presença negra na população era sinal de subdesenvolvimento, devido as teses deterministas que predominaram até fins do século 19, e ao mesmo em que identificando em fontes primárias a chegada limitada de negros ao Ceará, esses historiadores vão concluir que o cearense é o fruto da relação entre o português eo indígena, pois quando o negro africano chegou ao Ceará em número significativo, o povo cearense enquanto tal já estaria formado; por outro lado, outra interpretação também é possível: a de que chegando ao Ceará em número reduzido, as populações negras foram semisturando com os mestiços já constituídos, de modo que essa mestiçagem teria promovido a sua diluição enquanto “povo” particular e a partir daí passou a compor,na condição de terceiro ingrediente, o povo cearense.

Em 1934, Sousa Pinto publica “A libertação no Ceará da População Escrava” e apresenta dados que comprovam a queda sistemática na quantidade de indivíduos africanos. Para o período entre os anos de 1872 e 1890, ele aponta a seguinte

---

<sup>127</sup>Mesmo na literatura do final do século 19 produzida por cearenses, a presença negra foi omitida da mesma forma realizada por José de Alencar. “A Fome” de Rodolfo Teófilo, publicada em 1890, é um bom exemplo. Nessa obra, o autor apresenta a crise vivida por fazendeiros cearenses que devido à seca de 1878 se viram obrigados a vender parte da escravaria para poder ter dinheiro. Outra obra, dessa vez situada no Rio de Janeiro, o escritor Adolfo Caminha elege como um de seus personagens principais um ex-escravo, Amaro, que vive uma relação sexual interracial com outro homem. Apesar de “Bom-Crioulo”, lançada em 1895, não ter se tornado uma obra célebre devido a temática homossexual que emerge ao longo da história, o fato é que ela também é um bom exemplo para se perceber que a presença negra, seja no Brasil como um todo ou no Ceará em particular, sempre foi tematizada e problematizada.

numeração: grupo africano – 7.000 indivíduos; grupo mestiço – 44.700 indivíduos e grupo “aryano” – 137.900 indivíduos. Note-se que para ele, não se faz necessário tabular a quantidade de indígenas, bem como sinaliza para algo que os pesquisadores do Instituto Histórico considerariam uma tendência inevitável e natural: o aumento da população mestiça (SOUSA PINTO, 1934).

Entre as razões para a queda da população africana, Sousa Pinto elenca primeiramente, a proibição do tráfico negreiro internacional. De acordo com Sousa Pinto, antes de 1850 os dados eram marcadamente diferenciados: “em 1835, a nossa população era constituída por 1.897.000 negros; 844.000 brancos e 628.000 mestiços. Percentualmente, os negros somavam 37,2% do total da população. Em segundo lugar, estaria a vinda cada vez mais sistemática de imigrantes europeus que vai forçar um aumento vertiginoso no nascimento de crianças brancas, enquanto que a população negra vai se autoextinguindo. Sousa Pinto (1934, p. 186) afirma:

A origem deste facto? Relativamente ao branco, deve-se ao crescimento natural da família aryana, ás selecções naturaes e sociaes e ao notável desenvolvimento da immigração, ao norte e sul do país, de indivíduos italianos, portugueses, espanhóis, austríacos e alemães; e relativamente ao elemento negro, é, apesar da fecundidade do preto, a sua alta mortalidade, para a qual concorre em elevado grau o nosso clima e o vício da embriaguês.

Ou seja, para Sousa Pinto o próprio negro seria o culpado por sua auto-extinção. E ao contrário do que ocorria em proporção nacional, boa parte da produção do Instituto Histórico ainda compartilhava do viés naturalista que enxergava as populações negras como sendo o algoz de si mesmo.

Em 1937, Thomaz Pompeu Sobrinho ajuíza que

O afluxo de negros para o sertão foi sempre diminuto, porque a indústria pastoral rudimentar não exigia muita gente e para o labor dos campos de pastoreio tornara-se melhor o índio livre (ou os seus valentes descendentes). Por outra parte, a mortalidade maior do que a de qualquer outro elemento, e as secas calamitosas abriam claros sensíveis nos escravos. A seca também concorreu para avultar a venda de cativos negros para fora da região e, deste modo, duplamente influía na rarefação do sangue africano. (POMPEU SOBRINHO, 1937, p. 69-72).

Em 1947, Raymundo Girão lança o artigo “Considerações sobre o surgimento da ‘Nova Genealogia’” e dialoga constantemente com Gilberto Freyre. Segundo Girão, nas três expedições exploratórias não houve a presença de mulheres, nem brancas nem negras. A procriação, termo por ele empregado, se deveu à mistura do

colonizador português com as nativas, fato este responsável pela produção de significativo contingente de caboclos. A única exceção teria sido a primeira expedição exploratória da qual fez parte Pero Coelho e que veio trazendo esposa e filhos. As outras duas expedições não teriam trazido em hipótese alguma mulheres portuguesas, pois elas corresponderam à expedição religiosa e a militar, esta comandada por Martim Soares Moreno.

Da última expedição, resultou a mistura entre portugueses e indígenas, mas afirma Girão (1947, p. 8): “não há notícia de família que resultasse daqueles casamentos”. Ou seja, para Girão, ao contrário de Freyre, a família mestiça foi um projeto rejeitado intencionalmente pelo colonizador português no Ceará e o contato havido entre portugueses e nativos foi marcado pela violência sexual do primeiro.

Se o português concebeu a mistura sexual com os nativos como solução temporária para a ausência da mulher branca, os holandeses não teriam aceitado nem sequer o contato físico. Sobre os holandeses, Girão fala: “*As ligações entre holandeses e índios nunca permitiram o cruzamento racial, pois eram expressas neste particular as proibições e severas punições*” (GIRÃO, 1947, p. 09).

É importante a citação integral de um trecho do artigo quando Girão aborda a ação colonizadora dos portugueses, pois permite apreender outras dimensões de seu pensamento:

Penetração a princípio de cunho visceralmente e necessariamente bandeirante, destruindo os nativos ou afugentando-os para limpar terreno aos currais de gado, crivada de mil e perigosas dificuldades, não era possível nesse povoamento de soldados ou de mercenários à custa de homens poderosos ou ricos, riograndenses e pernambucanos, a presença da mulher branca; e a sua ausência ou escassez quase absoluta motivou, nessa fase, como é óbvio, a não-formação de famílias regulares, senão a produção de mamelucos ilegítimos, gerados da violência sexual das iracemas preadas e indefesas, graças à forte qualidade de espontânea miscibilidade do lusitano e do luso-descendente com a mulher de cor, tão posta em destaque pelos sociólogos, ao lado das duas outras, a mobilidade e a aclimabilidade – as três dando-lhe capacidade e modos para formar o mundo que o português criou (GIRÃO, 1947, p. 141).

Na última linha, Girão explicita com quem finalmente vinha dialogando. Ao fazer referência à obra homônima de autoria de Gilberto Freyre e publicada sete anos antes pela Editora Olimpio, Girão revela preocupações com uma temática, a da família, que vai ocupar pesquisadores do eixo Rio – São Paulo só posteriormente, com os integrantes da Escola Uspiana e outros. Na verdade, a produção historiográfica de Raymundo Girão não parece se conformar a nenhuma filiação

teórica específica, pois ao mesmo tempo em que ele se aproxima do viés naturalista, também se avizinha do pensamento de Freyre.

Três anos depois, Sousa Brasil escreve um artigo na mesma revista do Instituto Histórico em que debate as premissas estabelecidas por Girão. Além de rebater Girão quanto ao uso de nomenclaturas advindas da Genética, Sousa Brasil apresenta dados confrontantes com os de Girão, por exemplo, a informação de que em 1654 o capitão português, Álvaro de Azevedo Barreto, que liderava expedição trazia consigo índios e negros, e, complementa: *“em 1660, começam a tomar o mesmo destino também mulheres brancas”*. Mais adiante, ele conclui: *“Ora, esses militares não se conservaram abstêmios sexualmente. Apesar das proibições, aliás, mais formais que reais, amigavam-se e casavam-se, seguramente na totalidade, com mulheres indígenas. Sendo os lusitanos muito sensuais e as ameríndias muito fecundas, de certo produziram mestiços em grande quantidade.”* (SOUSA BRASIL, 1950, p. 181).

E, em nota de rodapé, Sousa Brasil (SOUSA BRASIL, 1950, p. 181), amplia suas explicações:

Os portugueses, no decorrer da colonização, em todo o país, sempre deram preferência às mulheres indígenas e suas descendentes mestiças. Os primeiros que vieram para a nova terra, em virtude das dificuldades de transporte, podia-se supor que foram forçadas a isso. Assim, o fizeram João Ramalho, Antonio Rodrigues e Diogo Álvares Correia que constituíram famílias com filhas dos caciques locais (guaianazes, tupinambás). Mas, quase todos os outros, depois, os imitaram. Os casados deixavam na pátria as esposas e os solteiros vinham se consorciar aqui, não com as conterrâneas emigradas, mas com as aborígenes ou mamelucos.

Se nesse artigo de 1947, Girão pouco ou nada fala sobre a presença de negros no Ceará, em seu livro *“A Abolição no Ceará”* lançado originalmente em 1956, ele apresenta de modo bem mais claro o significado desse grupo para a formação da província. Tendo reservado um capítulo inteiro à sua análise, Girão considera que *“inicia-se, pois, com a própria história cearense, a história do negro no Ceará”* (GIRÃO, 1984, p. 48) e apesar de insistir na formulação de que o negro africano entrou tardiamente no Ceará, apenas após o século 18, Girão identifica a sua presença em vários setores da sociedade cearense: seja atuando junto à grupos militares seja nas tradicionais atividades econômicas da pecuária e da cotonicultura (GIRÃO, 1984, p. 51-52).

Portanto, apesar de ser considerado a “matriz e principal veículo dessa crença [de que no Ceará não há negros]” (SOUSA, 2006, p. 52), foi possível, por esses extratos, depreender que a presença do negro no Ceará, seja na condição de participante da história do Ceará seja na de integrante do povo cearense, tanto foi tematizada quanto problematizada. Com isso não estou querendo afirmar que tal tema, o negro ou africano e seus descendentes, tenha sido amplamente ou suficientemente abordados, até porque tal perspectiva em si é portadora de certo anacronismo. Considerando a época e a sociedade em que esses escritores produziram, acredito que eles não invisibilizaram tampouco afirmaram a inexistência do negro para o Ceará. Eles produziram a ciência que era possível ser produzida, dentro dos limites compostos pelas condições existentes e que lhes permitiam pensar sobre o Brasil e sobre o Ceará. Não há como exigir que eles contemplassem tão demoradamente a presença de negros e de africanos na história do Ceará até mesmo por uma limitação imposta não apenas pelas teorias deterministas; mas por uma compreensão, positivista, que se tinha a respeito do que era História e do que era fazer História, a qual não incluía em suas preocupações centrais a adição da categoria povo.

### 3 DESAFIANDO A MISTIÇAGEM

A partir da segunda metade do século 20, o paradigma da mestiçagem cujo modelo interpretativo baseado na ideia de que o mestiço brasileiro seria a síntese positiva do processo de formação da nação brasileira iniciada com a colonização dirigida por portugueses e envolvendo indígenas e africanos, passou a ser questionado e mesmo desafiado.

O pioneiro a realizar uma crítica mais contundente e pautada na apresentação de dados estatísticos contrários ao ideal de que a mestiçagem teria instaurado no Brasil uma convivência social harmônica e marcada pela ausência de preconceitos de cor foi o sociólogo Florestan Fernandes que, após ter participado na condição de pesquisador convidado de projeto de pesquisa financiado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) para compreender a dinâmica das relações étnicorraciais brasileiras tidas à época como sendo exemplares para o restante do mundo, se dedicou a publicar obras dedicadas à temática das relações étnicorraciais nacionais partindo de uma perspectiva revisora das interpretações tradicionais oferecidas por intelectuais como Gilberto Freyre. Na verdade, Florestan Fernandes não apenas vai produzir novas interpretações para a temática das relações étnicorraciais nacionais, como também vai se dedicar a orientar dissertações e teses de outros jovens estudiosos igualmente interessados em promover uma reinterpretação da tradição explicativa predominante no País.

Praticamente na mesma época, na verdade quase uma década antes, havia sido inaugurado, no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental do Negro (TEN) por ativistas do movimento negro brasileiro, dentre os quais se destacou a figura de Abdias do Nascimento. A partir do TEN, uma série de ações foi desenvolvida com o intuito de, inicialmente, promover um combate contra discriminação e o preconceito raciais, e, posteriormente, combater o próprio paradigma da mestiçagem. Dentre essas ações, destacaram-se a realização de concursos de beleza para negras, em duas edições: o “Boneca de Pixe” e o “Rainha das Mulatas”; a promoção de concurso de artes plásticas seguindo o tema “Cristo Negro”; o fomento de encontros para apresentação e discussão de trabalhos sobre a condição do negro na sociedade brasileira, dos quais assinalo três: a Convenção Nacional do Negro, ocorrida em duas edições – a primeira em 1945, em São Paulo e a segunda em



1946, no Rio de Janeiro; o 1º Congresso do Negro Brasileiro, ocorrido em 1950 e a Semana do Negro, em 1955. Além dessas ações, o TEN também foi responsável pela edição de um jornal próprio, O Quilombo, e de publicações que continham peças encenadas pelo grupo, como, por exemplo, a coletânea “Dramas para Negros e Prólogo para Brancos” de 1961, onde consta a peça Sortilégio (Mistério Negro), assinada por Abdias do Nascimento.

Desse modo, a partir da década de 1950, devido à atuação de uma nova safra de intelectuais por um lado, e, de outro, devido à ação de lideranças negras, como a de Abdias do Nascimento, uma nova senda foi aberta e possibilitou a revisão de algumas das formulações do paradigma da mestiçagem e a crítica do ideal de democracia racial para o Brasil.

Desse modo, apresento nesta segunda parte da tese como, pouco a pouco, foi se projetando novos estudos cujas interpretações para a presença do negro africano na sociedade brasileira escapava das explicações tradicionais e assim, sinalizo para a ideia de que o campo da afrodescendência além de ter se constituído a partir do paradigma da mestiçagem, pois se projetou como uma contra-análise das explicações predominantes até então, também se constituiu a partir de novas pesquisas sobre o negro no Brasil principalmente na Sociologia e na História.

Tal processo de renovação, na verdade, se deu antes, em caráter nacional, a partir das décadas de 1950/70, com os estudos financiados pela UNESCO cujo objetivo inicial, por um lado, era compreender o padrão das relações étnicorraciais brasileiras, tidas àquela época como representativas de um ideal de convivência multiétnica; e, por outro, conceber, a partir dos resultados das pesquisas, meios de atenuar questões de racismo levantadas pela intolerância étnico-racial trazida à tona com a carnificina praticada pelos governantes nazistas.

Assim, diversas pesquisas, no Brasil, são financiadas pela UNESCO com o intuito de comprovar a mestiçagem como sendo a melhor resposta para solucionar a intolerância racial. Tendo o Brasil sido revelado ao mundo na condição de “terra da democracia racial” como se apregoava à época, qual foi a surpresa ao serem revelados dados estatísticos atestando a manutenção de uma estrutura social excludente. A partir daí, um vasto revisionismo, sobretudo sociológico e historiográfico, se projetou com o fito de desconstruir o duplo ideal freyreano de harmonização das relações étnicas e da democracia racial no Brasil, consequências do largo processo de mestiçagem nacional; e passou a ser sistematicamente visto e

responsabilizado pelo quadro de pobreza geral das populações negras, na medida em que facilitaram a sua suposta invisibilização. No limite, a ideia de democracia racial que foi vislumbrada nos escritos freyreanos como um ideal a ser alcançado ou uma chave-interpretativa para as relações sociais brasileiras foi sendo sistematicamente rotulada de “mito”, “fantasia”, “mentira”, “instrumento de alienação”, dentre outras referências cuja consequência última foi sua negação.

Quanto ao Projeto UNESCO, ele tem sido recentemente iluminado pelas análises do estudioso Marcos Chor Maio que lhe apontou uma interpretação alternativa ao que até então lhe era atribuído: de projeto contrário ao ideal de democracia racial brasileiro, porque revelador das desigualdades sociais fundadas no preconceito racial; Maio lhe conferiu o papel de “agente catalisador” e considera “enfim, que o programa de pesquisa, realizado no Brasil guarda mais continuidades do que descontinuidades com a tradição do pensamento social brasileiro” (MAIO, 1999c, p. 142).

Dessa forma, dada a relevância das produções do Projeto UNESCO e por considerá-las uma espécie de portal que abriu outras possibilidades de interpretação para a presença das populações negras no Brasil, é que acreditamos na necessidade de iniciar o diálogo com elas. Além da análise do Projeto UNESCO e de suas respectivas publicações, apresentamos ainda uma análise da atuação das chamadas Escola Uspiana e Escola Unicampista, que consideramos tributárias, em larga medida, dos desdobramentos ocorridos a partir do próprio Projeto UNESCO.

### **3.1 Resignificando Corpos: O Projeto UNESCO, A Escola Uspiana e a Escola Unicampista**

Segundo Maio, o que se convencionou designar pela expressão “Projeto UNESCO” se refere a um conjunto de pesquisas que culminaram em publicações ao longo da década de 1950. Iniciadas entre os anos de 1951 e 1952, o programa teve a frente um antropólogo francês, Alfred Métraux, e um sociólogo brasileiro, Ruy Coelho; ambos se incumbiram da tarefa de substituir Arthur Ramos, idealizador original do projeto que infelizmente não pôde desenvolvê-lo, pois havia falecido cinco meses antes de seu início (MAIO, 1999c, p. 142).

Na verdade, o ponto peculiar inerente ao Projeto UNESCO foi, por um lado, o fato de ter promovido a aproximação entre si de vários pesquisadores da temática

racial/étnica cujo campo de observação era a própria sociedade brasileira; e, por outro, ter propiciado certa politização da temática via movimento negro. De acordo com Maio (1999c, p. 150),

[...] é importante ressaltar a influência do movimento negro, por meio do Congresso do Negro Brasileiro de 1950, que teve um certo impacto sobre, pelo menos três sociólogos que vieram a participar do Projeto UNESCO – Charles Wagley, Roger Bastide e Costa Pinto. Indo além, o evento patrocinado pelo Teatro Experimental do Negro procurou mudar a natureza do projeto, atribuindo-lhe um caráter nitidamente político.

O plano, inicialmente projetado para ser desenvolvido em comunidades rurais da Bahia, acabou por ser redefinido à medida que seu coordenador principal, Alfred Métraux, ia acumulando mais informações a respeito do Brasil e de suas complexas e variantes práticas de convívio multiétnico.

Dessa forma, ao final foram incluídas pesquisas no Rio de Janeiro, em São Paulo, na Bahia e em Pernambuco e, à medida que os sítios a serem pesquisados iam sendo ampliados, também eram aumentados os nomes de estudiosos convidados a participar do projeto: Thales de Azevedo e Charles Wagley, que a propósito já se encontrava em campo por conta do convênio entre a Universidade de Columbia e o governo do Estado da Bahia, ficaram na Bahia; René Ribeiro, por apoio e incentivo de Gilberto Freyre através da Fundação Joaquim Nabuco, ficou encarregado das pesquisas em Recife (PE); Luiz de Aguiar Costa Pinto foi encarregado de mapear as condições de vida dos negros brasileiros no Rio de Janeiro; e, Roger Bastide foi o responsável principal por São Paulo – a partir dele outros nomes foram incorporados, como foi o caso de Florestan Fernandes, com quem publicou em parceria (MAIO, 1999c).

### **3.1.1 O Projeto UNESCO e a Escola Uspiana**

É importante frisar que o Projeto UNESCO não foi pioneiro em promover a vinda de estrangeiros para estudar as relações étnicorraciais da sociedade brasileira. Basta lembrarmos que desde o início do século 19, várias comitivas de intelectuais, europeus em maioria, aportaram no Brasil. No século 20, o Brasil preservou a condição de campo de observação privilegiado para muitos especialistas que sempre o consideraram palco ímpar no que concerne à convivência étnica e à mistura racial. A diferença marcante diz respeito à

nacionalidade desses estudiosos: enquanto que aqueles vindos durante o século 19 eram em maioria de origem francesa; os que chegaram ao Brasil já no século 20 eram norte-americanos.

Se durante os oitocentos, transitaram estudiosos renomados como Agassiz, Gobineau e Saint-Hillaire; a partir da década de 1930 estiveram no Brasil: Melville Herskovits (*O Novo Mundo Negro*, 1937); Donald Pierson (*Negros no Brasil: um estudo do contato racial na Bahia*, 1942); Franklin Frazier (*A Família Negra na Bahia*, 1942) e Ruth Landes (*A Cidade das Mulheres*, 1947). Em comum, eles tinham o fato de serem todos norte-americanos e de terem realizado suas pesquisas na Bahia a fim de cumprir com uma agenda voltada para a análise das condições de vida das populações negras, sempre mantendo como ponto de referência e de diálogo as relações raciais dos Estados Unidos.

Portanto, examinando de forma mais acurada, é possível afirmar que, na verdade, o Projeto UNESCO não representou grande ruptura em relação à tendência anterior de estudiosos estrangeiros. Como já ressaltado por Maio (1999c), talvez o aspecto mais peculiar tenha sido a maior proximidade com representantes do movimento negro; pois, de outro modo, é aceitável percebermos mais semelhanças do que diferenças em relação aos vários projetos acadêmicos anteriores cujos objetivos principais também eram pôr em perspectiva comparativa as nuances particulares que cada sociedade (brasileira, norte-americana e francesa) tecia quanto ao quesito relações interraciais.

Contudo, é necessário assinalar a variação de perspectivas apontadas nessas pesquisas: algumas se mantiveram ainda influenciadas pela ideologia da mestiçagem, é o caso de Thales de Azevedo, em seu estudo sobre “As Elites de Cor” em Salvador, e o de René Ribeiro, cujo livro “Religião e Relações Raciais” foi publicado, de certo modo, graças aos esforços de Gilberto Freyre que possibilitou a parceria entre o projeto UNESCO e a Fundação Joaquim Nabuco; já outras inovaram pela perspectiva de reconhecer o racismo contra as populações negras como uma prática não apenas recorrente na sociedade brasileira, mas como determinante para a sua estratificação social – essa foi a via apresentada nos estudos de Florestan Fernandes cuja produção intelectual foi umas das que mais adquiriu visibilidade no mercado acadêmico-editorial.

Dito isto, aponto, como uma das primeiras obras acadêmicas lançadas e financiadas pela UNESCO e responsável por colocar o negro em posição central nas

investigações sociológicas, o livro de autoria de Luís Costa Pinto<sup>128</sup> intitulado “O Negro no Rio de Janeiro, relações de raça numa sociedade em mudança”. Originalmente publicada em 1953 por uma editora de São Paulo, a Companhia Editora Nacional; obteve em 1998 uma segunda edição, desta vez por uma editora carioca, a da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tanto por ter sido a primeira obra de uma série a ser publicada quanto por ter contemplado a situação do negro em um Rio de Janeiro ainda Distrito Federal, “O Negro no Rio de Janeiro (...)” acabou por granjear considerável notoriedade, sobretudo nos meios acadêmicos: nacionais e internacionais<sup>129</sup>.

Sucedendo ao lançamento de “O Negro no Rio de Janeiro (...)”, vieram mais publicações que se aproximavam do perfil apresentado por Costa Pinto. Entre elas, estão: “Branco e Negros em São Paulo”, lançada em 1955 e fruto da parceria entre Roger Bastide e Florestan Fernandes; ainda em 1955 é a vez do antropólogo Thales de Azevedo, professor da Faculdade de Filosofia da Bahia, publicar o seu “As Elites de Cor, um estudo da ascensão social das elites negras em Salvador”; e, em 1956, René Ribeiro, contando com o apoio de Gilberto Freyre e com o convênio firmado entre o Instituto Joaquim Nabuco e a própria UNESCO, publicou o seu “Religião e Relações Raciais”<sup>130</sup>.

Dessa forma, considero, sem sombra de dúvida, os anos de 1950 como o nascedouro da fabricação na academia brasileira de um novo campo científico que venho chamando de campo da afrodescendência. Enquanto campo de estudos das relações étnico-raciais que se propõe a ter metodologia e princípios próprios, ele é produto da intersecção de várias correntes interpretativas sobre a sociedade brasileira as quais irromperam no cenário acadêmico desde o início da década de 1950 com o profundo interesse de rever as relações de classe no Brasil contemporâneo, mas sempre vislumbrando o passado colonial.

A partir de 1950, começou a se ter no Brasil uma crescente preocupação por parte de estudiosos vinculados, de alguma forma, ao ambiente acadêmico com as condições de vida das populações “não-brancas”. Tal crescimento, reforçado pelo

---

<sup>128</sup>Para mais informações sobre Costa Pinto, ver: MAIO (1997b).

<sup>129</sup>É importante frisar que, antes mesmo das publicações apoiadas pela UNESCO, a análise das condições de vida das populações negras no Brasil já ocupavam vários intelectuais nacionais – é o caso de Guerreiro Ramos que em 1950 publicou “Relações de Raça no Brasil” pela editora carioca Quilombo. Ver: Maio, 1997a.

<sup>130</sup>Sobre a produção acadêmica patrocinada pela UNESCO, ver: COSTA (1999) e MAIO (1997a).

Projeto UNESCO, inaugurou uma seara específica e fez disparar uma volumosa onda de livros versando sobre a temática.

Durante a década seguinte, a tendência nesse campo insurgente é confirmada com a publicação de mais outra leva de produções acadêmicas, algumas delas inclusive originárias de dissertações ou teses produzidas em programas de pós-graduação tanto do Brasil quanto dos Estados Unidos. A partir de 1960, o campo de discussões sobre a escravidão em particular e as condições contemporâneas da vida de populações negras no Brasil vai passar por uma nova fase de expansão, se tornando um das áreas mais visitadas por sociólogos e historiadores, a maioria deles oriunda de São Paulo, mais especificamente da Universidade de São Paulo (USP).

Essa nova safra de estudiosos, a chamada Escola Uspiana, tinha como expoente maior o professor do departamento de Sociologia, Florestan Fernandes, que após a publicação em 1955 de “Branços e Negros em São Paulo”, em co-autoria com o antropólogo francês Roger Bastide, publicou em 1964 “A Integração do Negro na Sociedade de Classes”, e em 1972 lançou “O Negro no Mundo dos Brancos”. Mas, mesmo antes dessa obra, Florestan já havia orientado três trabalhos de dois neófitos estudiosos, os quais em pouco tempo também seriam alçados ao posto de intérpretes das relações raciais do Brasil pré-golpe de 1964<sup>131</sup>. É importante frisar que, segundo Maio (1999c), tais publicações ainda foram fruto da influência do Projeto UNESCO no ambiente acadêmico brasileiro.

As pesquisas orientadas foram tanto a dissertação de mestrado quanto a tese de doutoramento de Octavio Ianni, ambas defendidas na USP: a primeira, intitulada “Raça e Mobilidade Social em Florianópolis”, foi defendida em 1957 e a segunda, “O Negro na Sociedade de Castas”, em 1961. O terceiro trabalho orientado por Florestan foi a tese de doutoramento do estudante de Sociologia, Fernando Henrique Cardoso, também defendida no mesmo ano da de Ianni, 1961, e que levou o seguinte título: “Formação e Desintegração da Sociedade de Castas, o negro na ordem escravocrata do Rio Grande”. Os dois estudantes passaram a ter seus estudos prontamente publicados, seguindo a esteira de lançamentos propostos pelo Projeto UNESCO. Enquanto Fernando Henrique Cardoso lançou em 1962 o seu “Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional, o negro na sociedade escravocrata

---

<sup>131</sup> Sobre o revisionismo dos estudos étnicorraciais ocorrido na década de 1960 no Brasil, ver: Costa (1999).

do Rio Grande do Sul”, Ianni editou um conjunto de títulos que buscavam reabilitar as discussões sobre o negro e o trabalho escravo no Brasil. O primeiro deles foi “Cor e Mobilidade em Florianópolis” que saiu antes mesmo da defesa de suas teses, em 1960, e em parceria com seu colega de pós-graduação, Fernando Henrique Cardoso. Sobre ele, Maio aponta:

Em dezembro de 1959, Florestan Fernandes concluía o prefácio do livro *Cor e mobilidade social em Florianópolis*, de Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni. A pesquisa, patrocinada por duas agências governamentais (INEP/CAPES), contou com o apoio de Anísio Teixeira e Charles Wagley. Ela era o desdobramento do Projeto UNESCO para o sul do país, que até aquela altura ainda não havia sido contemplado. A coleta do material empírico foi realizada em 1955 e o trabalho concluído em 1957 (Cardoso e Ianni, 1960, pp.39 - 41). O estudo era o exemplo mais bem acabado da influência do Projeto UNESCO no processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil. A investigação representava o primeiro resultado de maior vulto da cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, sob a coordenação de Florestan Fernandes (MAIO, 1999c, p. 152).

Em 1962, Ianni lança “*As Metamorfoses do Escravo, apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional*” e em 1966, “*Raças e Classes no Brasil*”.

O projeto, no final das contas, terminou por abrir brechas através das quais o ideal da democracia racial passou a ser mais sistematicamente atacado, sobretudo a partir das perspectivas inauguradas pelas pesquisas realizadas em São Paulo; e transformado em mito ou ideologia (enquanto mentira). As novas formas de enunciar e explicar as relações raciais domésticas foram apresentadas na condição de verdade intransigente e, portanto, passaram a operar a partir de uma lógica maniqueísta: a tradição do ideal de mestiçagem foi rebaixada à condição de maléfica, porque engendrada a partir de falseamentos da realidade brasileira e os novos estudos sociológicos sobre o negro foram alçados ao posto de benéficos porque marcada pela missão de “desmascarar”, “revelar” e “desmistificar” a tradição.

Contudo, apesar de toda a abertura editorial para a publicação de obras sobre as relações étnicorraciais brasileiras, a década de 1960 não correspondeu ainda à época do aparecimento de uma “indústria acadêmica da etnicidade” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 24). Essa nova linha de pesquisas, mesmo tendo sido inaugurada por estudiosos das ciências sociais que posteriormente se tornariam referenciais até aproximadamente a década de 1980, se mantém como um campo de estudos marginal, pois os temas dominantes dos debates acadêmicos naquele

momento eram os que estavam, de alguma forma, relacionados à discussão sobre o modo de produção brasileiro.

A emergência propriamente dita do campo da afrodescendência só aconteceu a partir de 1980, período que coincidiu com o aparecimento dos primeiros estudos revisionistas das obras “uspianas”. Essa segunda onda de estudos das relações étnicorraciais ainda é encampada por sociólogos, mas desta feita os historiadores também despontaram com importantes estudos reinterpretando a participação das populações negras não apenas no sistema escravista implantado no Brasil, mas na sociedade brasileira como um todo. Distantes vinte anos um do outro, destaque, dentre os de formação sociológica, Carlos Hasenbalg com o seu “Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil”, publicado em 1979, e que se tornou a principal obra de referência para os movimentos da afrodescendência; e Robert Slenes com o seu “Na Senzala, uma flor” de 2000, obra responsável por também disparar dentro dos estudos históricos uma significativa variedade de publicações seguindo a mesma temática e abordagem.

Apesar da notória distância temporal, ambos dialogavam abertamente com importantes estudiosos norte-americanos da temática escravista: Frank Tannebaum, Stanley Elkins, Engerman e Fogel, e Eugene Genovese. Este, em especial, desempenhou maior influência na nova historiografia da escravidão no Brasil, a qual passou a ser marcadamente otimista em relação às possibilidades de elaboração da resistência escrava ao sistema escravista brasileiro.

Essa época, por um lado, correspondeu ao período de popularização da Nova História no Brasil profundamente influenciada tanto pela francesa *École des Annales* quanto Estudos Culturalistas norte-americanos. Por outro lado, também é o momento de reabertura política no País, ocasião em que se registrará tanto o refortalecimento de vários movimentos sociais, dentre eles, o próprio movimento negro, quanto a imediata adesão brasileira ao neoliberalismo.

Vale ressaltar que esse período, 1980 em diante, correspondeu ao momento em que a ideologia da afrodescendência, deixando para trás clubes, congressos e revistas “negros”, alçou vôo em direção ao panteão político nacional e às universidades públicas no País, onde a afrodescendência vem deixando de ser mero campo de cultivo (e culto) à “ancestralidade” para se constituir e se consolidar como novo campo científico, autônomo, com “linhas”, “eixos” e laboratórios de pesquisa



próprios, sem estarem subsumidos a outras ramificações dos programas de graduação e pós-graduação.

Na verdade, é a partir dessa época que a relação entre universidade e movimento negro foi transformada ao ponto de ter havido uma profunda e íntima aproximação entre ambos. Tal aproximação foi em decorrência de um amplo trânsito de professores universitários para dentro dos movimentos sociais, sobretudo o negro, e de intelectuais dos movimentos sociais para dentro das universidades públicas brasileiras. Segundo Dowbor (2011, p. 85-86):

De fato, enquanto antes intelectuais seriam sidescritoresou pessoas escolhidas por um partido político, hoje em dia as inúmeras frentes de organizações sociais lhes permitem participar da prática política. Os números também foram mudando. O número de estudantes universitários graduados costumava ser em torno de alguns milhares; agora existem milhões deles. Como Octavio Ianni (1995:17) disse "A política mudou de lugar", e assim também os intelectuais<sup>132</sup>.

Tal fato me leva a pensar no que considero ser uma radical mudança no perfil da intelectualidade nacional: a da passagem de condição de intelectual orgânico das oligarquias e das elites para a de intelectual orgânico dos movimentos sociais (SANTOS, 2011, p. 124 – 135). De acordo com Abu-El-Haj e Chilcote (2011):

No final dos anos 1970, a virada pluralista chegou até a esquerda do Brasil após o fracasso de sua luta armada. Sua estratégia, no entanto, focada antes na inclusão política do que na contestação política (Sader e Paoli, 1986). Intelectuais assumiram o papel de catalisadores das forças populares e envolveram-se em movimentos sociais (Cardoso, 1986). As suas teorias, o seu discurso público, e a sua prática política mudaram do socialismo para a democracia (Chauí, 1981; Dagnino, Olvera e Panfichi, 2006; Gohn, 1997; Moisés, 1977; Sader, 1988; Weffort, 1978; 1984). A virada ideológica do Estado para a sociedade civil veio de fontes diferentes: do PCB, dos intelectuais gramscianos, da teologia da libertação, e da "Pedagogia do Oprimido" de Paulo Freire. Sob a influência de eurocomunistas expulsos do Partido Comunista pela facção soviética, o conceito de sociedade civil foi introduzido na nova esquerda (p.27)<sup>133</sup>.

<sup>132</sup>Original: "In fact, whereas before intellectuals would have been writers or individuals chosen by a political party, nowadays the countless fronts of social organizations allow them to engage in practical politics. The numbers have also been changing. University graduates used to amount to a few thousand; now there are millions of them. 'Politics have changed location' as Octávio Ianni (1995:17) has said, and so have intellectuals" (DOWBOR, 2011: p. 85 – 86).

<sup>133</sup>Original: "In the late 1970s the pluralist turn reached Brazil's left after its failed armed struggle. Its strategy, however, focused on political inclusion rather than political contestation (Sader and Paoli, 1986). Intellectuals assumed the role of catalysts of the popular forces and became involved in social movements (Cardoso, 1986). Their theories, public discourse, and political practice shifted from socialism to democracy (Chauí, 1981; Dagnino, Olvera and Panfichi, 2006; Gohn, 1997; Moisés, 1977; Sader, 1988; Weffort, 1978; 1984). The ideological turn from the state to civil society came from different sources: the PCB, Gramscian intellectuals, liberation theology, and Paulo Freire's 'pedagogy of the oppressed'. Under the influence of Eurocommunists expelled from the Communist

Cabe assinalar que tamanha interação entre universidades e movimentos sociais é sintomática de uma época em que de um lado o processo de urbanização é patente e supera o crescimento de áreas agrárias, convertidas em entrepostos de fornecimento de alimentos; e de outro, o desenvolvimento e a popularização de tecnologias e mídias de comunicação que favoreceram maior acesso ao saber científico, o qual já é mais do que controle exclusivo de estudiosos acadêmicos.

Ainda um terceiro movimento ocorrido na mesma época foi o do ingresso de intelectuais-militantes com passagem em alguma universidade pública brasileira, na condição de professores e/ou pesquisadores, para dentro de órgãos do governo.

Dessa forma, o campo das relações étnicorraciais, profundamente tendente à ideologia da afrodescendência, foi se autonomizando cada vez mais, no sentido de que se desvencilhou de demais campos de pesquisa e se tornou ele mesmo um campo de estudos independente, sem se configurar enquanto apêndice de outras áreas.

Tamanho crescimento não pode ser visto como mero reconhecimento da complexidade da temática pela academia. Como nos faz perceber Grin (2010) e Maio (1997), tal fato revela muito mais um forte processo de americanização dos estudos sociológicos (e históricos), acompanhado das imposições elaboradas pelas agendas de organismos internacionais, sobretudo, daqueles oriundos dos Estados Unidos, como é o caso da Fundação Ford (MAIO, 1997).

Em ensaio publicado na *Latin American Perspectives*, Beserra (2011) partindo do artigo de Bourdieu e Wacquant (1998), “As Artimanhas da Razão Imperialista”, também se compromete a analisar o processo de americanização dos estudos das relações étnico-raciais brasileiras bem como das políticas públicas pós-Durban. Sob o título “O Imperialismo Cultural e a Transformação das Relações Raciais no Brasil”<sup>134</sup>, a antropóloga se dedica a cartografar as mudanças ocorridas no campo das relações raciais brasileiras e para tanto se utiliza de duas obras produzidas por estudiosos norte-americanos: Edward Telles e Reginald Daniel.

De acordo com Beserra (2011), ambos os autores só conseguiram revelar em suas pesquisas a grande dificuldade de interpretar o Brasil e suas relações raciais para além da tradicional perspectiva binária norte-americana. A principal crítica de

---

Party by the Soviet faction, the concept of civil society was introduced into the new left” (Abu-El-Haj e Chilcote. 2011, p. 27).

<sup>134</sup>Original: “*Cultural Imperialism and the Transformation of Race Relations in Brazil*”.

Telles (2006) e de Daniel (2006), em que pesem as relações étnico-raciais no Brasil, é o fato de que cá nos trópicos o movimento negro, profundamente despolitizado, não teria conseguido construir estratégias firmes de combate à mestiçagem que, por sua vez, é vista como “mito” (a despeito de toda a trajetória histórica da nação brasileira) e ideologia (leia-se: instrumento de manipulação dos despolitizados). E a ideia de negritude ou de afrodescendência, na contramão, é apresentada por ambos os autores como legítima em si mesma e cujo conteúdo não seria nem um pouco ideológico.

Seguindo a mesma tendência, encontra-se a pesquisa de Michael George Hanchard (2001) cuja obra, *Orfeu e o Poder*, percorrendo caminhos diferentes – no caso de Hanchard, o objetivo é recompor o processo de formação dos movimentos negros no Rio de Janeiro e em São Paulo, e nesse caso, a perspectiva histórica está bem mais presente do que nos dois outros norte-americanos citados – chega a conclusões assemelhadas com aquelas elaboradas por seus compatriotas. Ou seja, a de que no Brasil opera um racismo de tipo velado e silencioso, mas que não é combatido eficientemente nem mesmo pelo movimento negro, pois esse se encontraria fragmentado e despolitizado gerando conseqüências mais perversas do que nos Estados Unidos.

Na verdade, predomina uma visão cíclica na análise desses autores: tal qual um velho moinho girando sob e graças a arcaicas estruturas, a sociedade brasileira preservaria antigas condições sociopolíticas e culturais que inviabilizariam a formação de uma consciência racial clara e definida; o que por sua vez teria gerado um movimento negro frágil e vulnerável porque incapaz de impedir a repetição desse ciclo maldito. A solução, na visão desses autores, sobretudo na de Hanchard, está na politização do movimento negro e no treinamento intelectual de suas lideranças. Para isso, a pressão por políticas públicas específicas que atendam tais interesses é também considerada elemento básico para a constituição de um novo movimento negro.

Prescrita a receita, essa nova literatura sociológica norte-americana passa a influenciar abertamente os novos estudiosos brasileiros das relações étnicorraciais nacionais. Não à toa, uma das principais críticas feitas ao movimento negro e ao governo brasileiro é a de que vem se perpetuando um mimetismo explícito no que tange a adoção do programa político para solucionar os déficits nacionais de

desenvolvimento humano, em especial os das populações negras brasileiras. Segundo Gilroy:

Na medida em que as lutas anti-coloniais na África pararam de representar o papel central que tinham durante a Guerra Fria, os negros de todos os lugares são instados cada vez mais a aceitar e internalizar versões de negritude de origem norte-americana e que circulam através de seus agentes corporativos, chamados a desenvolver remotos mercados para os “softwares” africano-americano. [...]. A maior parte do tempo estas perspectivas americocêntricas são insensíveis às variações linguísticas e a outras diferenças regionais. Seu essencialismo é a opção mais fácil e barata aberta aos intermediários corporativos da comunidade negra, tornando tais fatores irrelevantes (GILROY, 2001, p. 23-24).

Assim, o ponto problemático dessa rápida adesão às perspectivas norte-americanas residiria justamente na proposta de analisar o Brasil com o mesmo olhar e sob o mesmo recorte interpretativo utilizado para analisar a própria sociedade norte-americana, onde predomina (ou, até bem pouco tempo, predominava) um padrão binário e profundamente segregacionista de suas relações étnicorraciais. As chamadas políticas públicas de ação afirmativa, das quais se destaca o programa de cotas nas universidades públicas para afrodescendentes, seriam nesse sentido mera cópia do que fora implantado nos Estados Unidos, sem, no entanto, se proceder a uma necessária adequação ao contexto brasileiro historicamente marcado pela mestiçagem (BESERRA, 2011).

Desse modo, as teorias importadas da década de 1980 para cá parecem assumir certo estado líquido que lhes permitem adquirir a plasticidade que interessa ao leitor-tradutor. Na verdade, o que espero estar chamando atenção é para o fato de que nem os autores do movimento de criação de uma ideologia da mestiçagem e nem seus congêneres da afrodescendência conseguiram escapar da influência e determinação das correntes teóricas alienígenas. Se o pessoal da Geração de 1870 até Arthur Ramos estiveram dialogando constantemente com os franceses; Freyre abriu espaço para o diálogo com os norte-americanos; e, os arautos da afrodescendência continuam a preservá-lo. Um diálogo que mais recentemente tem privilegiado a incorporação mimética do outro bem mais do que presumimos.

O que talvez seja mais interessante se perguntar é: por que os brasilianistas norte-americanos da década de 1950 até 1980 enxergaram o Brasil como o exemplo mais próximo de uma democracia racial e nesse ponto pareceram estar menos interessados em impor a sua visão particular de relações raciais binarizadas do que

compreender a dinâmica das relações étnicorraciais brasileiras? E por que os brasilianistas norte-americanos da década 1980 em diante simplesmente passaram a julgar a realidade brasileira como fruto da alienação de sua sociedade em geral e de seu movimento negro em particular? Por que preferiram julgar o racismo brasileiro como sendo mais perigoso do que o norte-americano e a enxergar a sociedade brasileira sob a mesma perspectiva dicotomizada que a norte-americana?

Ao mesmo tempo em que faço o questionamento, arrisco sugerir que a resposta repouse não apenas no Brasil e nas suas dinâmicas internas de desenvolvimento do capitalismo e de suas relações étnicorraciais, mas nas mudanças pelas quais a própria sociedade norte-americana, incluídas as suas universidades, enfrentou ao longo da transição da primeira para a segunda metade do século 20 e em especial durante a passagem da década de 1960 para a década de 1980.

Segundo Judy Bieber (2005), em estudo sobre a relação entre estudiosos e universidades norte-americanos e brasileiros, “o interesse na História do Brasil começou a aumentar, embora gradualmente, a partir da década de 1950”<sup>135</sup>. A partir de então esse interesse só veio a aumentar, de modo que “o Brasil se tornou um tema histórico cada vez mais popular à medida que o apoio financeiro e institucional se tornaram mais abundantes”<sup>136</sup> e após ter passado por um certo período de retraimento, “posteriormente, um ressurgimento ocorreu, com cinquenta e sete dissertações concluídas sobre a História do Brasil no período entre 1995 e 2003”<sup>137</sup> (BIEBER, 2005, p. 164-167).

Se nas décadas de 1950 e 1960, a principal fonte de financiamento desses estudos foram os programas de patrocínio criados pelo governo norte-americano no contexto da Guerra Fria como o National Defense Education Act (NDEA) que segundo Bieber foi responsável por “promover o estudo do português brasileiro como parte de sua ampla visão estratégica do Brasil”<sup>138</sup> (BIEBER, 2005, p. 165); a partir das décadas de 1970 em diante, foram as fundações de fomento à pesquisa, como Fullbright e Ford, que passaram a custear bolsas de estudos tanto para norte-

---

<sup>135</sup>Original: “interest in Brazilian history began to pick up, albeit gradually in the 1950s.” (BIEBER, 2005, p. 164).

<sup>136</sup>Original: “Brazil became an increasingly popular historical topic in the 1960s as institutional and financial support became more abundant.” (BIEBER, 2005, p. 165).

<sup>137</sup>Original: “subsequently, a resurgence has occurred, with fifty-seven dissertations completed in Brazilian history between 1995 and 2003.” (BIEBER, 2005, p. 167).

<sup>138</sup>Original: “The NDEA also promoted study of Brazilian Portuguese as part of its broader strategic vision of Brazil.” (BIEBER, 2005, p. 165).

americanos virem estudar no Brasil quanto para brasileiros irem realizar cursos de pós-graduação nos Estados Unidos.

Além de temas novos para o Brasil, como, por exemplo, campo, religião e gênero, aqueles tradicionalmente consagrados, como escravidão e raça, foram apropriados por esses pesquisadores formados nos Estados Unidos numa perspectiva comparativista. Desses dois temas, Bieber nos informa que “raça se tornou um tema de crescente interesse acadêmico durante os anos de 1970, especialmente após a publicação de Carl Degler *Nem Preto, Nem Branco* (1971) e de Thomas Skidmore, *Branco no Preto* (1974)”<sup>139</sup>.

Além dessas mudanças, Maisonnave assinala que o próprio ambiente acadêmico nos Estados Unidos passou por transformações desde que os movimentos pelos direitos civis ganharam espaço dentro das universidades norte-americanas. Para ele,

A universidade norte-americana sofreu profundas reformulações a partir dos anos 70. Pressionada pelo ativismo, sobretudo, de negros e mulheres, ela se viu obrigada a montar programas para a inserção desses e de outros grupos. Hoje é fácil encontrar em uma grande universidade centros de “Black Studies”, “Latin American Studies”, “Women Studies”, e, em escala mais limitada, “Queer Studies” (MAISONNAVE, 2002, p. 25).

Portanto, antes de entendermos a produção de estudiosos norte-americanos sobre as relações étnicorraciais brasileiras, em perspectiva comparativa com os Estados Unidos, de modo homogêneo, desconsiderando suas particularidades, faz-se necessário um olhar mais atento que capture suas particularidades de acordo com cada época em que suas obras foram produzidas. É com esse olhar que Maisonnave (2002, p. 24) explica ser possível identificar, no mínimo, três gerações de “brasilianistas”, estando os estudos mais recentes da década de 1980 em diante situados na terceira geração caracterizada por ser formada por “estudiosos muitas vezes oriundos de minorias, preocupados com temáticas ‘de baixo para cima’ e hábeis em conciliar exigências profissionais com convicções políticas” (MAISONNAVE, 2002, p. 24).

Essa geração pós-1980 foi bastante influenciada pela obra do pesquisador ganense e radicado nos Estados Unidos, Anani Dzidzienyo que, em 1970, lançou o

---

<sup>139</sup>Original: “race became a topic of increased academic interest in the 1970s, especially following the publication of Carl Degler’s *Neither Black, Nor White* (1971) and Thomas Skidmore’s *Black into White* (1974)” (BIEBER, 2005, p. 179 – 180).

artigo “A Posição dos Negros nas Sociedades Brasileira e Cubana”<sup>140</sup>. De acordo com Maisonnave (2002, p. 24), “ele é responsável direto pelo ‘conversão’ de novos brasilianistas como Jeffrey Lesser, Melissa Nobles e Ollie Johnson e tem atuado como coordenador da nova geração que estuda relações raciais no Brasil.” Além de Dzidzienyo e conforme já mencionado anteriormente, é possível apontar como outra importante fonte de inspiração para a ruptura interpretativa em relação à tradição explicativa predominante tanto dentro quando fora do Brasil e que sintetizava o brasileiro como sendo mestiço e o Brasil como a experiência mais próxima de uma democracia racial, a obra “Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro (1870 – 1930)”<sup>141</sup> do historiador norte-americano Thomas Skidmore. Lançada originalmente em 1974, essa obra foi responsável por popularizar a ideia de que a intelectualidade brasileira era majoritariamente elitista e, portanto, racista. No caso das obras do campo da afrodescendência produzidas no Brasil, a referência à Dzidzienyo é particularmente rara; mas, no que diz respeito à “Preto no Branco...”, ela aparece frequentemente como o principal referencial teórico para explicar o Brasil e a sua tradição intelectual entre os anos 1870 e 1930.

Desse modo, as interpretações elaboradas pelos estudiosos que vieram para o Brasil no final da década de 1940 até mesmo durante a década de 1960, eram em grande medida expressão da sociedade norte-americana da época marcada pela ocorrência de linchamentos e de enforcamentos públicos de negros, o que fazia emergir entre seus intelectuais, tais quais Donald Pierson, Marvin Harris, Carl Degler, entre outros, a ideia de que o Brasil, comparado com os Estados Unidos, fosse de fato a experiência mais próxima de uma democracia racial<sup>142</sup>. De modo oposto foram as interpretações elaboradas pelos intelectuais norte-americanos das relações etnicorraciais que vieram para o Brasil no período posterior a 1980, época em que a ideologia do afrocentrismo já havia triunfado dentro do movimento negro norte-americano e que também várias medidas de cunho afirmativo, como as cotas

<sup>140</sup>Original: “The Position of Blacks in the Brazilian and Cuban Society”.

<sup>141</sup>Original: “Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought”.

<sup>142</sup>Para Hasenbalg, uma importante influência para as interpretações elaboradas pelos estudiosos norte-americanos das relações étnicorraciais brasileiras durante a década de 1940 e 1950, como Charles Wagley, Donald Pierson e Carl Degler, seria a obra *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre. Segundo Hasenbalg, “A obra de Gilberto Freyre influenciou outra linha de indagação conduzida por aqueles que estudaram as relações raciais no norte do Brasil, rural e urbano, durante as décadas de 1940 e 1950. Apesar da evidência contundente de uma forte associação entre cor e posição social, estes estudiosos, impressionados pelas diferenças mais notáveis entre os sistemas raciais do Brasil e dos Estados Unidos, desenfatazaram a discriminação racial e seus efeitos na mobilidade social do negro.” (GONZALES; HASENBLAG, 1982, p. 85).

em universidades, haviam sido estabelecidas e já se encontravam em fase de resultados. Não é à toa que esses intelectuais, como Telles, Daniel e Hanchard, defendem em suas respectivas obras a ideia de que o Brasil ao invés de representar um avanço na convivência interétnica, é na verdade símbolo de atraso e inadequação, pois esse convívio só acontece ao custo de um dúbio processo de oposição ante a ausência de uma “verdadeira consciência racial” e a presença de uma “alienação racial” existente em toda a sociedade brasileira, inclusive no próprio movimento negro.

Assim é possível acreditar que, na verdade, é a partir dos Estados Unidos, e não do Brasil, que eles falam do Brasil e desse modo, os Estados Unidos são as lentes através das quais é possível o Brasil ser enxergado. Talvez consequência espinhosa do método comparativo por eles adotado, o fato é que em ambos os casos é o contexto norte-americano que orienta as interpretações de seus intelectuais preocupados em compreender a lógica das relações étnicorraciais brasileiras.

E assim nos tornamos Macunaímas em sentido contrário: as águas que nos banham têm tido o efeito de enegrecer e não de branquear. A literatura norte-americana pró-afrodescendência – que é a mesma pró-multiculturalismo – parece ser esse rio de águas turvas que a cada vez que dela nos aproximamos, enegrecemos o nosso modo de enxergar as relações étnicas e raciais brasileiras. As águas desse banho em questão correspondem às teorias importadas no período pós-1980. Para a maioria dos intelectuais nacionais, mau nenhum há nisso, ao contrário essas novas interpretações representariam meio caminho andado para a construção de uma sociedade sem racismo. Na verdade, o que parecemos esquecer-nos de olhar é que o suposto fim desse racismo não interfere significativamente nos níveis de pobreza e exploração a que maioria da população brasileira vem sendo submetida; e assim, elas acabam por invisibilizar as reais relações de exploração que estão bem mais além de práticas racistas. Os discursos pró-negritude, intencionalmente ou não, têm produzido a falsa e perversa sensação de que “a coisa está melhorando” e na verdade, temos relações de exploração cada vez mais desumanas. Com ou sem racismo, as relações de dominação sobrevivem e se transmutam.

O que Hanchard, Telles e Daniel ignoraram de analisar por completo foi a posição ocupada pelo Brasil no jogo político internacional orquestrado por países da



Europa e pelos Estados Unidos. A pergunta aparentemente tola “são apenas os negros os mais explorados?” não foi feita. Os negros brasileiros são explorados, mas não estão sozinhos, pois na verdade, o que se tem é um sistema de exploração que submete tanto a brancos e negros, quanto a homens e mulheres em um quadro muito mais amplo de dominação do que imaginamos, porque de fato toda essa diversidade e seu reconhecimento fazem parte de uma nova agenda do capitalismo neoliberal em que o slogan “dividir para governar” parece ter se complexificado mais e assumido nova feição: agora, “dividir para governar e lucrar”. Na verdade, os três brasilianistas norte-americanos acima citados ajudaram a promover um deslocamento na análise da exploração existente entre Brasil e Estados Unidos e transfiguraram tal relação de dominação em assuntos de raça, como se de fato fosse apenas uma questão de racismo. A exploração a que milhares de brasileiros, de cor escura ou clara, estão submetidos vai além de práticas de racismo. Ela está inserida em uma relação que transcende o preconceito cordial cotidiano de cada brasileiro.

É oportuno ressaltar que tal perspectiva, a desfraldada pelos intelectuais negros norte-americanos a partir da década de 1980, parece ser de fato tomada por excessos interpretativos, mas é a mesma que vem se erigindo em território nacional lenta e fortemente desde pelo menos a década de 1950. A princípio entrincheirada no circuito da militância negra carioca e paulista, o enclave ideológico por mim identificado nesse trabalho sob o título “campo da afrodescendência” vem sendo alimentado, disseminado e enrobustecido por diferentes autores em diferentes áreas geográficas do Brasil. Mas aqui me interessa prioritariamente o discurso da afrodescendência produzido no Ceará a partir da universidade pública.

No entanto, entre a produção intelectual da chamada “Escola Uspiana” e a do campo da afrodescendência, outras despontaram e foram apropriadas tanto como justificativa quanto como referencial teórico. Até chegar ao ponto de campo consolidado, a afrodescendência se embebeu de diferentes discursos que lhe antecederam e lhe serviram de marco genealógico. Pretendo então nessa próxima parte do trabalho tecer breves observações sobre a tensão gerada a partir do surgimento de outro viés interpretativo para a história do Brasil e a participação dos negros, sobretudo na condição de escravos, na sociedade brasileira.

### **3.1.2 Combatendo o Projeto UNESCO e a Escola Uspiana**

A nova onda de estudos sobre as populações negras no Brasil que emergiu no intervalo de 1950 a 1970 acabou por se revelar como produtora de outra contracorrente de estudos acadêmicos dedicada a travar verdadeiro embate contra as teses de seu principal representante, Florestan Fernandes. Em seu clássico “A Integração do Negro na Sociedade de Classes”, Fernandes afirma que:

A família não se constituiu e não fez sentir seu influxo psicossocial e sociocultural na modelação da personalidade básica, no controle de comportamentos egoísticos ou antissociais e na criação de laços de solidariedade moral. Comprova-se isso, historicamente, por uma simples referência a política central da sociedade senhorial e escravocrata brasileira, que sempre procurou impedir o florescimento da vida social organizada e da família como instituição integrada no seio da população escrava. (FERNANDES, 1965,p. 117).

Essa afirmativa acabou por ser tomada como representativa de um certo modo de pensar a sociedade brasileira em tempos de escravidão e que via as relações entre senhores e escravos a partir da lógica “opressores e oprimidos”, enfatizando sobretudo o caráter anômico e amorfo dos últimos.

Originalmente publicada em 1962, “A Integração do Negro...” apesar de não ser uma obra cujo foco principal fosse a discussão sobre o sistema escravista brasileiro, acabou por ensejar tal debate entre uma nova geração de historiadores que se especializava no próprio País em cursos de mestrado e doutorado fundados a partir da década de 1970, como é o caso da Universidade de Campinas (SP), e cuja produção intelectual se inspirava claramente nas obras dos historiadores ingleses vinculados ao Partido Comunista Inglês e fortemente engajados na transformação do conhecimento histórico.

Fernandes não foi único a ter suas premissas questionadas. Além dele, as obras de Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso também foram revisitadas e refutadas por essa nova geração que logo tratou de estabelecer os limites de sustentação das teses uspianas, as quais de modo geral defendiam que entre os escravos, não houve a formação de laços familiares ou mesmo de uniões estáveis (FERNANDES, 1962); que os escravos, “testemunhas mudas da história” eram dotados de uma “consciência passiva” fruto de um intenso processo de alienação (CARDOSO, 1977) e que também se encontravam despojados de qualquer possibilidade de formação de consciência, seja ela de classe ou de si mesmos enquanto seres humanos, pois, limitados às condições objetivas e materiais do

sistema escravista, estavam submetidos ao “processo de coisificação”, que os impunha à condição de peças amorfas e passivas (IANNI, 1962).

Na verdade, interessados em desconstruir a perspectiva de que no Brasil predominaram, durante o período em que vigorou oficialmente a escravidão, relações adocicadas e amolecidas entre senhores e escravos – visão esta atribuída a Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* (1933) –, a geração inaugurada com Florestan Fernandes, apelidada de “geração da teoria escravo-coisa” (CHALHOUN, 2003), acabou por acentuar o quadro de violência e de brutalidade do senhor contra o escravo, sendo este descrito como um ser anômico e destituído de qualquer capacidade de resistência. Tal tese contemplava até mesmo o Brasil contemporâneo, creditando a má situação vivenciada pelas populações negras brasileiras ao regime escravocrata e ao processo abolicionista que não garantiu nenhuma forma de apoio aos libertos (FERNANDES, 1965).

O contraponto veio a partir da década de 1970 quando surge nova preocupação de revisionismo acadêmico entrecruzando as temáticas da escravidão com as das relações étnicas e mais uma vez ele se projetou a partir do eixo Rio – São Paulo. É importante destacar que o processo de renovação dos Estudos Históricos sobre a Escravidão Negra no Brasil começou, na verdade, com o historiador da Universidade Federal Fluminense (UFF), o professor Ciro Flamarion Cardoso que desenvolveu no Brasil a tese da “brecha camponesa” segundo a qual os escravos, tanto negros quanto índios, constituíram alternativas que lhes permitiram sobreviver para além da rigidez do trabalho escravo. Em seu livro “Escravo ou Camponês? O Protocampesinato Negro nas Américas” publicado em 1987 pela editora Brasiliense, Cardoso define a “brecha camponesa” como sendo uma “expressão usada para designar atividades econômicas que, nas colônias escravistas, escapavam ao sistema de plantation entendido em seu sentido estrito” (p. 54). Sendo assim, o que Cardoso chamava de “brecha camponesa” consistia em espaços limitados, mas significativos, por ele designados de “brechas”, que permitiam o trabalhador escravo prover o seu próprio sustento e de seus familiares, bem como ajuntar montante suficiente ao pagamento de alforrias, além de estar autorizado a negociar o lote de terras concedido pelo senhor de engenho. É a partir dessa constatação que Cardoso contribuiu na desconstrução da imagem do escravo como um ser amorfo, coisificado e do próprio sistema escravista como um sistema totalitário capaz de anular qualquer esboço de reação. Não que Cardoso

pretendesse elaborar qualquer elogio à escravidão. Na verdade, ele conseguiu evidenciar o escravo não mais como mero objeto nas mãos dos senhores de engenho, mas como sujeito que mesmo sob condições adversas desenvolveu estratégias de resistência e de sobrevivência ativa. Por outro lado, ele conseguiu enxergar no escravo mais que essa condição, pois, influenciado pelo antropólogo norte-americano Sidney Mintz, autor de “Sweetness and Power, the place of Sugar in Modern History” (1985), Cardoso viu na experiência escrava a organização de um protocampesinato escravo<sup>143</sup> no Brasil.

Além de Cardoso no Rio de Janeiro, outro grupo de historiadores vinculados a maior parte à UNICAMP desenvolveu estudos que também tinham por base o desejo de revisitar a produção acadêmica construída pela Escola Uspiana que elaborara uma imagem do negro diferente daquela produzida pelos arautos da mestiçagem no Brasil: para esta geração, as relações interétnicas não se configuravam como relações harmônicas entre brancos e negros; mas, antes na submissão e na completa anomia das populações negras escravizadas. Essa nova rede de estudos sobre a escravidão no Brasil que despontou, acabou tanto por se colocar na condição de vanguarda dos estudos sobre a escravidão no Brasil quanto por reabilitar a imagem negativa dos negros fomentada pelos antecessores. Sobre eles, Sílvia Hunold Lara, uma das principais representantes dessa nova safra, diz que apesar de:

Opondo-se a uma visão anterior que enfatizava o caráter paternal e benevolente da escravidão no Brasil, os textos produzidos nos anos 1960 – 70 acabaram por também cristalizar uma certa leitura daquela sociedade. A ênfase na violência e nos interesses econômicos resultava em um modo de reconstrução da história que, embora sem o desejar, também privilegiava a ótica senhorial e resultava na exclusão dos escravos (LARA, 1995, p. 46).

O revisionismo promovido a partir de pesquisadores na UNICAMP veio no encaixe da produção inglesa, sobretudo aquela identificada popularmente como sendo a da corrente da “história vista de baixo” e que teve em Edward Thompson uma grande fonte de inspiração e de “influência teórica e política”. Ainda segundo Lara (1995, p. 46):

Inspirados pelos desdobramentos teóricos e políticos das análises thompsonianas sobre o século XVII inglês, alguns historiadores começaram

---

<sup>143</sup>Antes de publicar “Escravo ou Camponês?”, Cardoso já havia lançado no Brasil “A AfroAmérica: a escravidão no Novo Mundo” (1982).

a insistir na necessidade de incluir a experiência escrava na história da escravidão no Brasil. Não se trata apenas e simplesmente de passar a estudar o modo de vida dos escravos ou a visão escrava da escravidão. A 'inclusão dos excluídos' vem acompanhada, necessariamente, de uma nova abordagem na análise senhor - escravo. Ao tratarmos da escravidão e das relações entre senhores e escravos, tanto quanto ao tratarmos de qualquer outro tema histórico, lembramos, como Thompson, que as relações históricas são construídas por homens e mulheres num movimento constante, tecidas através de lutas, conflitos, resistências e acomodações, cheias de ambiguidades. (LARA, 1995, p. 46).

A fala de Lara em seu artigo "Blowin'n the Wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil" vem recheada de palavras pertencentes ao vocabulário empregado por Thompson em seus livros, sobretudo na trilogia sobre a formação da classe operária inglesa (THOMPSON, 1988); dentre os quais, não raro aparecem os conceitos de paternalismo, reciprocidade, experiência, sujeito histórico... E de fato, a influência desse historiador inglês foi decisiva para a reconfiguração dos estudos sobre a escravidão e por consequência sobre a presença negra no Brasil.

Tamanha importância se deve, sobretudo, a sua reinterpretação para o conceito marxista de classe. Ao invés de tomá-la como uma expressão da estrutura, ele a definia como produto das experiências, herdadas ou partilhadas, pelos indivíduos ou pelos grupos, chamados de "sujeito histórico" porque conscientes de suas ações (THOMPSON, 1988). Para Thompson, a categoria "classe" não se constituía em um dado econômico, determinado tão somente pelas condições materiais; antes, se constituía a partir de um processo em constante construção, em um fazer-se não-acabado e pronto, ou seja, a partir das experiências, conceito que para Thompson abrangia desde as tradições e os valores, quanto às práticas cotidianas e as ideias das pessoas que ele chamava de "comuns" (THOMPSON, 1981, 1998).

Assim, de modo geral, pode ser considerada como a maior contribuição de Thompson a adição da categoria "cultura" aos estudos históricos, de um modo até então nunca feito antes; de modo específico, sua maior contribuição aos estudos da escravidão no Brasil foi a inspiração dada para que os historiadores enxergassem os negros para além da condição de escravos, ou seja, para que eles fossem vistos em seu cotidiano de trabalhadores. A partir daí, e buscando novas fontes documentais, as principais teses defendidas pela geração uspiana foram invalidadas.

Procurando, então, superar dois extremos interpretativos, os historiadores vinculados à chamada História Social da Escravidão perceberam as relações

interraciais para além tanto da harmonização interétnica imputada como principal marca dos estudos freyreanos; quanto da vitimização e coisificação dos negros escravos diante de uma rede de violência paralisante, característica atribuída às obras de Fernandes, Cardoso, Ianni, Gorender e Viotti. Logo, dá-se início à construção de um novo entendimento de que as populações africanas e suas descendentes no Brasil se constituíram enquanto grupos: coletivos, organizados e solidários que resistiam e reagiam a partir de suas experiências vividas e dos jogos de interesse praticados e compartilhados socialmente.

Os temas “família” e “lazer” passaram a ser estudados como formas de perceber as brechas pelas quais as populações negras escravizadas se infiltravam para resistir e suportar o jugo do sistema escravista e do poder senhorial. A partir desses dois recortes, os historiadores então sinalizavam para a idéia de que, ao invés de a cultura negra ter sido pulverizada e diluída na cultura branca, um “mundo negro escravo” foi preservado e forjado autônoma e paralelamente ao “mundo do senhor branco”.

Entre esses historiadores, vários se destacaram e tiveram suas obras repercutidas nacionalmente, mas a própria Sílvia H. Lara (1995, p. 47) reconhece o pioneirismo do pesquisador norte-americano Robert Slenes tanto na apropriação das categorias thompsonianas quanto no redimensionamento dos estudos sobre a experiência negra e escrava no Brasil. Seus estudos, que se tornaram clássicos da historiografia nacional, versam a maioria sobre a construção das redes de sociabilidade negra, malgrado a escravidão. E contrariamente ao que Fernandes defendia – a idéia de que a existência da família negra e de uniões sexuais estáveis se constituía enquanto fenômeno raro –, para estes estudiosos, as formações familiares entre escravos seriam regra.

Assim, Robert Slenes (1987), ao examinar a existência de famílias escravas em Campinas no século XIX, afirmava que nos grandes e médios plantéis (aqueles com uma escravaria em torno de 50 indivíduos), o número de casamentos ou a formação de famílias apresentava índices consideráveis, atingindo 43% dos escravos adultos (acima de 15 anos). Em seu clássico “Na senzala, uma flor” (SLENES, 2000), Slenes aponta, para o ano de 1872, a percentagem de 61,8% para as mulheres escravas com idade acima de 15 anos que eram ou casadas ou viúvas. O material por ele analisado são fontes primárias do tipo: inventários *post-mortem*, certidões de batismo e casamentos, e as listas de matrículas dos cativos.

Em outro estudo realizado conjuntamente com Nero Costa e Stuart Schwartz sobre a família escrava no Vale do Paraíba, especificamente na cidade de Lorena, em 1801 e baseado em um arrolamento das listas nominativas de quatro Companhias de Ordenanças desta cidade; Slenes afirma que mais de um terço dos cativos (38%) era formado por pais e filhos que viviam conjuntamente e sob a condição de matrimônio e legitimidade. Finalmente, Slenes aponta a seguinte situação para Lorena em 1801: havia o percentual de mães solteiras em torno de 5% por cento e seus filhos representavam 8,9% do total de escravos; em contrapartida, mais da metade ou precisamente 53% da escravaria era formada por pais, mães e filhos vivendo juntos, em arranjos familiares estáveis (SLENES; COSTA; SCHWARTZ, 1987).

Além dos trabalhos de Robert Slenes, considerado por muitos estudiosos da área como o “descobridor” da família escrava no Brasil, também é importante pôr em relevo o artigo “Vida Familiar dos Escravos em São Paulo no Século Dezoito: o Caso de Santana do Parnaíba” de Alida Metcalf (1987). Em consonância com Slenes, Metcalf apresenta conclusões não muito diferentes das já apresentadas: segundo a autora, a família escrava era uma instituição fundamental para os cativos no sentido de ir construindo seus próprios espaços, configurando-se em um elemento presente e forte.

Há que se considerar, também, ainda dentro desta temática “família escrava”, a produção de Stuart Schwartz, especificamente seu clássico *Segredos Internos*, em que este autor igualmente se dedica a comprovar a hipótese de que as populações negras escravizadas conseguiram construir laços familiares estáveis, sendo este o recurso principal que lhes “proporcionou algum consolo e apoio no mundo hostil da escravidão” (SCHWARTZ, 1988, p. 310).

Por último, é salutar lembrar o clássico *Das Cores do Silêncio* (1995) da historiadora brasileira Hebe Mattos Castro. Incursionando também nesta temática, Castro alimentou o coro de pesquisadores que cada vez mais rejeitavam as leituras e interpretações anteriores e propunham um novo olhar reabilitador dos estudos sobre os negros contemporâneos do regime escravocrata. Da mesma forma, Kátia Mattoso (1982) é também representante dessa seara de estudiosos que fundam uma nova compreensão não apenas teórica, mas também metodológica desta seção da história brasileira que a partir de então passa a ser cada vez mais revisitada.

Há dois aspectos que não é possível deixar se furtar à observação. O primeiro é o fato de todos os cinco historiadores anteriormente citados estarem profundamente enredados pelos estudos produzidos nos Estados Unidos por Eugene Genovese cuja obra “Roll, Jordan roll” (1976) é considerada tanto a que “mais marcou a recente produção historiográfica sobre a escravidão brasileira (LARA, 1995, p. 48) quanto “uma verdadeira ‘ponte’ entre as reflexões thompsonianas e a história da escravidão no Brasil” (LARA, 1995, p. 49). Inaugurando o chamado paradigma paternalista, Genovese, em suas análises sobre o escravismo nas Américas e sobre as relações senhor – escravo, se preocupou em fugir tanto das determinações explicativas de que o escravo estava totalmente subordinado ao poder do senhor, se colocando na condição de mero apêndice de sua vontade, quanto do estereótipo traçado do escravo-herói.

Genovese discordando tanto da idéia de que o escravo era vítima das oscilações de desejos e vontades do senhor, quanto da ideia que na condição de escravo teria passado por um processo de coisificação, entende que a relação senhor - escravo é constantemente marcada pela negociação. Percebendo as sociedades coloniais escravistas como sendo sociedades pré-burguesas e pré-capitalistas, Genovese articula escravidão e paternalismo. Para ele, “os escravos foram capazes, dentro dos limites de uma rede paternalista de direitos e deveres recíprocos, de afirmar sua humanidade, evitar a desmoralização e desenvolver uma cultura própria.” (HASENBALG, 1979, p. 45) Para Genovese, o escravismo não pode ser reduzido à mera questão econômica, visto que para ele cada modo de produção encerra um sistema social e cultural.

Arrisco-me a apontar como obra que mais incorporou no Brasil as hipóteses de Genovese, o trabalho produzido por João José Reis e Eduardo Silva (1989) cujo título do primeiro capítulo apresenta as marcas dessa influência: “Entre Zumbi e Pai João: o escravo que negocia”. Nesta publicação, ambos os autores evitam cair tanto no entendimento do escravo-herói simbolizado pela figura rebelde de Zumbi, quanto do escravo subserviente, representado pela figura caricata de Pai João. Da mesma forma que Genovese pretendia superar os estudos inaugurados por Elkins (1959) quando este falava do escravo zambo, Reis e Silva também neste aspecto se assemelham ainda mais à mesma perspectiva teórica de Genovese.

O segundo é o fato de que a chamada “Escola Unicampista” (GORENDER, 1991) não diferentemente de outras correntes de estudos sobre o Brasil se manteve



em constante e denso diálogo, e até mesmo transferência e apropriação de categorias produzidas fora do Brasil.

De todo modo, considero a seara da História Social da Escravidão<sup>144</sup> uma das principais fontes teóricas para a constituição do campo da afrodescendência que nasce sob o signo da tensão entre diferentes fontes de discordância em relação às obras de Gilberto Freyre, uma espécie de inimigo comum para ambas<sup>145</sup>. Conforme será possível ver mais adiante quando discuto um pouco sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, produzidas pela militante e professora da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, há uma “velha guarda” da militância do movimento negro, sobretudo paulista, que foi formada dentro dos quadros teóricos da escola uspiana e que ainda preservam fortemente em seus discursos ideias caras àquela geração, destacando uma visão sofrida dos negros no Brasil e descrevendo-os como vítimas passivas que não tiveram escolhas a não ser abdicar de uma identidade própria e sofrer na condição de “negro de alma branca”; mas, ao mesmo tempo vislumbra o discurso oponente que afirma ter sido o negro não apenas vítima e escravo, pois na condição de escravo soube se reinventar e preservar suas tradições africanas como forma de resistir ao próprio sistema escravista e à dominação do senhor e na condição de trabalhador, seja livre ou escravo, também construiu a nação brasileira.

---

<sup>144</sup> Para ampliar a discussão, VER: BIEBER (2005).

<sup>145</sup> Paralela a esta historiografia reabilitadora, também no campo dos estudos sociológicos e antropológicos foram produzidas obras que igualmente desempenharam importante papel no processo de reabilitação dos estudos sobre as populações negras. Se na historiografia, o recorte temporal foi preservado, limitando-se esses estudos ao período da escravidão; os Estudos Sociológicos e Antropológicos se dedicaram a apresentar uma releitura sobre as populações negras do Brasil contemporâneo, encampando pesquisas principalmente em torno do conceito de identidade étnica. Deste viés, destacam-se os trabalhos de Roberto Da Matta e Manuela Carneiro da Cunha. Dele, destaco três importantes obras: *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, publicado originalmente em 1979; *O que faz o Brasil Brasil*, de 1984 e *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social* de 1987. Todos os três editados pela Rocco e de algum modo tangenciando a discussão sobre a formação étnica nacional e suas relações étnicorraciais. Dela, que é também considerada uma das pioneiras na apropriação de termos thompsonianos – no caso dela foi a noção de “contratual” (LARA, 1995: p. 48) – destaco principalmente a obra “*Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*”. Publicado originalmente em 1986 pela Brasiliense. É ainda oportuno frisar que o combate travado nessas três frentes (História, Sociologia e Antropologia) se deu contra um inimigo comum: os estudos de viés naturalista. No caso específico do Brasil, há toda uma tradição consolidada: desde Varnhagen a Oliveira Viana, passando por Nina Rodrigues. É possível afirmar, nesse sentido, que as preocupações com as questões raciais no Brasil, encaradas como um problema nacional, sempre estiveram presentes desde o processo de independência política do país, em 1822, e foram sistematicamente organizadas a partir da concepção dos Institutos Históricos Nacionais (VAINFAS, 1999).

Deste modo, considero que o campo da afrodescendência vem se construindo nesse jogo tenso entre tradições interpretativas consideradas opostas que, ao contrário de atrapalhar, o têm beneficiado duplamente, conforme seus interesses discursivos e políticos: o discurso da vitimização para suscitar piedade e justificar tanto a si mesmo enquanto campo de estudos necessário quanto às suas propostas de ações afirmativas; e o discurso da emancipação e da autonomia para demonstrar capacidade e competência de execução e de ocupação de postos na burocracia estatal. Em certa medida, é graças aos contextos teóricos, seja o da “Escola Uspiana” seja o da “Escola Unicampista”, com os quais o campo da afrodescendência vem mantendo diálogo e aproximação, que ele pôde ganhar espaço e o mínimo de respeitabilidade diante de seus pares na academia. Dito de outra forma: não creio que a inserção definitiva do campo da afrodescendência nas universidades públicas brasileiras tenha ocorrido autônoma e espontaneamente. Ela só se fez mediante um contexto exterior ao movimento negro que inaugurou o debate acadêmico e aceitou a entrada de lideranças do movimento negro na condição de pares devidamente acompanhados de sua perspectiva interpretativa afrodescendente no circuito “oficial” de produção científica<sup>146</sup>.

De toda forma, a perspectiva da afrodescendência é a que tem triunfado em vários programas de graduação e de pós-graduação, em alguns casos chegando mesmo ao ponto de abranger ideologicamente universidades como um todo e a partir do próximo tópico, me coloco a analisar com mais minúcia o processo desse triunfo.

---

<sup>146</sup>Além dos estudos históricos, sociológicos e antropológicos, o campo da afrodescendência tem se beneficiado largamente de teorias provenientes da interseção dos estudos entre filosofia e educação. Assim, Gramsci tem exercido uma forte influência nos estudos afrodescendentes, que lhe tomaram o conceito de “hegemonia” o qual passou a ser utilizado na expressão “hegemonia racial” principalmente com a finalidade de acentuar o caráter da dominação racial entre brancos e negros no Brasil (HANCHARD, 1994); Bourdieu, por sua vez, representa outra fonte de inspiração com o seu clássico “A Reprodução” (2009), de onde foram apropriadas as ideias de violência e dominação simbólicas e sua tese sobre o papel da escola na preservação e na reprodução das hierarquias sociais através de uma série de variantes foi apropriada e traduzida popularmente por essa literatura afrodescendente como sendo a escola o instrumento por excelência de preservação dos interesses das elites brancas, cumprindo com seu papel de reprodutora das hierarquias sociais; e, finalmente Paulo Freire tem sido muito apropriado, especialmente suas obras “Pedagogia do Oprimido” (1987) e “Pedagogia da Autonomia” (1996).

#### 4 A CONSTRUÇÃO DA AFRODESCENDÊNCIA

No entanto, poderemos afirmar, tranquilamente, que a participação nos acontecimentos políticos tenha imunizado a memória dos militantes dos riscos da idealização ou da estereotipia? O concreto das suas lembranças factuais não cederá, porventura, em mais de um ponto, à convencionalização?

[...]

A experiência política, enquanto partidária, necessariamente vai modelando, com o tempo, formas de discurso valorativo, convencional, 'ideológico', que podem esconder o teor mais objetivo da fala testemunhal: formas que vão ficando cada vez mais parecidas com as da crônica oficial, geralmente celebrativa (BOSI, 1994, p. 458).

Nesta segunda parte da tese, apresento de forma mais clara e apropriada o objeto de estudo da presente pesquisa que é o de compreender a formação de um novo campo de estudos inserido nas Ciências Humanas. Como já mencionado na introdução, o surgimento desse enclave na academia acompanhou um complexo cenário que, no Brasil, foi, em larga medida, tributário dos movimentos sociais pelos direitos civis ocorridos nos Estados Unidos a partir da década de 1960. Contudo, sempre é bom destacar que tal cenário foi marcado não apenas por tais demandas.

No contexto internacional, o pós-segunda guerra mundial vai ser caracterizado pelo tenso processo de descolonização e suas guerras pró-independência na Ásia e na África e pelo otimismo nas revoluções socialistas em curso não apenas na Europa, Ásia e África, mas, sobretudo na América Latina com o caso de Cuba – o otimismo em relação a tais revoluções será espelhado nas várias teses acadêmicas produzidas no período em referência cujo embasamento teórico era fortemente de viés marxista. No caso do Brasil, em particular, as várias interpretações marxistas contagiaram não apenas as organizações políticas partidárias. As universidades, nesse momento, se tornaram um dos principais centros de divulgação e de amadurecimento dessas teses, as quais, ao se espalharem por várias partes do tecido social brasileiro, infiltraram-se em inúmeros movimentos populares, desde o dos estudantes (secundaristas e universitários) até os de religiosos católicos, passando pelo próprio movimento negro.

Não é à toa que o movimento negro brasileiro se revigora e ressurgiu exatamente no período de contestações pelas Diretas Já – ele também se rejuvenesceu se embecendo das teses marxistas; e, também não é à toa que invariavelmente os primeiros estudos sobre o negro lançados no Brasil a partir da década de 1970 é muito marcado pelo interesse de seus respectivos autores por

assuntos e abordagens economicistas, por exemplo, trabalhos que se dedicavam em explicar os níveis de desigualdade social e de exploração econômica a que estavam submetidas as parcelas negras, ditas afrodescendentes, da população brasileira e pela substituição do par canônico “patrões *versus* empregados” por “brancos *versus* negros” para concretizar, a partir da lógica própria do movimento negro, a máxima marxista “opressores *versus* oprimidos”.

Tal perspectiva segue manifesta nas obras lançadas até finais da década de 1980, período em que se descortinam novas mudanças nos cenários internacionais e nacionais. A partir desse momento, fortes transformações políticas e econômicas precipitaram grande crise em um dos principais modelos explicativos: o próprio marxismo. Com a queda dos maiores exemplos de economia socialista até então tidas por bem sucedidas, o marxismo vai pouco a pouco perdendo espaço dentro das universidades e se tornando uma espécie de criardo mudo ao qual recorreremos apenas nas noites insones. Em seu lugar, outros modelos explicativos, é o caso do multiculturalismo, assumem posição de destaque nas produções acadêmicas nacionais. E é, então, somente com a derrocada do marxismo enquanto explicação totalizante da sociedade que os estudos sobre a afrodescendência se rendem ao universo do multiculturalismo.

Segundo Grin (2010), o impacto do multiculturalismo tem se dado tanto no campo acadêmico-intelectual com a adesão de pesquisadores aos estudos de corte fragmentário, como os estudos feministas e étnicos (termo no qual é incluída uma constelação de designações, dentre elas, os estudos da afrodescendência), quanto no campo político com a produção em larga escala no Brasil de várias políticas públicas focais, as chamadas *affirmative actions*, cujo principal grupo privilegiado tem sido o dos “afrodescendentes”, por se ter construído o consenso de que, no Brasil, é o grupo mais vulnerável e, portanto, o mais merecedor desse tipo de política do que qualquer outro.

Ao analisar “o discreto charme do multiculturalismo no Brasil”, ela explica que:

A emergência e consolidação das ações afirmativas e o fortalecimento do paradigma multiculturalista no contexto social norte-americano vêm produzindo um debate polêmico e de teor obsessivo sobre os limites do paradigma liberal na construção de uma sociedade multicultural e multirracial mais justa. Recentemente, as políticas de ação afirmativa se tornaram entre nós bandeira prioritária de segmentos do movimento feminista e do Movimento Negro, de ONGs e fundações internacionais e de certo tipo de sociologia orientada para temas como desigualdade racial e movimentos sociais. No jogo de espelhos transcultural, a trajetória dos

negros norte-americanos a partir da introdução das affirmative actions transforma-se em referência positiva maior, em utopia racial, tanto para segmentos do Movimento Negro, quanto para a intelligentsia ocupada em identificar o problema 'racial' e suas causas no Brasil – e, mais do que isso, em pontificar sobre a melhor estratégia ou o melhor modelo de ordem para aplacar tal problema (GRIN, 2010, p.155).

Por sua vez, Magnoli (2009) também esmiúça a chegada do multiculturalismo no ambiente acadêmico nacional, creditando, da mesma forma que Grin (2010), às fundações internacionais um papel singular para sua quase total aceitação. Segundo ele, dentre elas, a Fundação Ford é a que tem mais investido recursos no aparelhamento de discípulos do multiculturalismo através não apenas da distribuição de “doações institucionais condicionadas”, mas também com a criação de “vastos programas de bolsas de pesquisa, destinados a professores, e de especialização, destinados a pós-graduandos e graduandos. Para ter mais chances de sucesso na conquista das bolsas, os pretendentes deviam formar ‘equipes multiculturais’ e definir temas e abordagens multiculturalistas” (MAGNOLI, 2009, p. 92).

De acordo com Magnoli (2009), a pior consequência dessa adesão cerrada ao multiculturalismo tem sido a apologia automática à ideia de diversidade, a qual, ao invés de promover a igualdade entre grupos diferenciados entre si, serviu para reinventar e reforçar perigosamente o conceito de raça, além de se prestar ao mascaramento de interesses mercadológicos, os quais lucram com a superfragmentação e a consequente criação de novos nichos de consumo.

Essa intrusão do multiculturalismo, de acordo com Bourdieu (1998) é mais uma faceta do imperialismo cultural exercido pelos Estados Unidos e nesse sentido, antes de se configurar como um novo bastião contrário ao avanço do capitalismo no mundo, como alguns dos teóricos da afrodescendência ainda insistem em sustentar, ela se configura como mais um produto do neoliberalismo norte-americano<sup>147</sup>.

Sobre o multiculturalismo, Bourdieu (1998) assevera que “nos Estados Unidos, ele remete às sequelas perenes da exclusão dos negros e à crise da mitologia nacional do ‘sonho americano’, correlacionada ao crescimento generalizado das desigualdades no decorrer das últimas duas décadas”. Para ele, a

---

<sup>147</sup> Outro importante crítico do multiculturalismo norte-americano é o antropólogo francês François Laplantine. Em seu livro “Mestiçagem”, ele assevera: “Quanto ao multiculturalismo (o political correctness norte-americano, a reivindicação do direito das minorias e das comunidades étnicas, a apologia do pluralismo terapêutico), ele é exatamente o contrário da mestiçagem. Funda-se na coabitação e na coexistência de grupos separados e justapostos, firmemente virados para um passado que convém proteger do encontro com os outros” (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 75).

serventia do conceito está principalmente em seu papel de “encobrir” a referida crise,

[...] confinando-a artificial e exclusivamente ao microcosmo universitário e expressando-a em um registro ostensivamente ‘étnico’ quando, afinal, ela tem como principal questão, não o reconhecimento das culturas marginalizadas pelos cânones acadêmicos, mas o acesso aos instrumentos de (re)produção das classes médias e superior – na primeira fila das quais figura a universidade – em um contexto de descompromisso maciço e multiforme do Estado. (BOURDIEU, 1998, p. 16).

Por extensão, é esse mesmo multiculturalismo que impõe o padrão de interpretações das relações étnicorraciais norte-americanas ao mundo inteiro e, em especial, ao Brasil onde

A maior parte das pesquisas recentes sobre a desigualdade etno-racial no Brasil, empreendidas por americanos e latino-americanos formados nos Estados Unidos, esforçam-se em provar que, contrariamente à imagem que os brasileiros têm de sua nação, o país das ‘três tristes raças’ (indígenas, negros descendentes dos escravos, brancos oriundos da colonização e das vagas de imigração europeias) não é menos ‘racista’ do que os outros; além disso, sobre esse capítulo, os brasileiros ‘brancos’ nada têm a invejar em relação aos primos norte-americanos. Ainda pior, o racismo mascarado à brasileira seria, por definição, mais perverso, já que dissimulado e negado (BOURDIEU, 1998, p. 19).

Tal imposição se configura como um exemplo explícito de violência simbólica, a qual lamentavelmente não se estabelece por tirania unidimensional. Sendo um caso de violência simbólica, ela só se realiza mediante a adesão da contraparte que é cooptada e assim passa a referendar o padrão interpretativo alienígena, chegando ao ponto não só de reconhecê-lo, mas também de despender esforços no sentido de sofisticá-lo. Para Bourdieu (1998, p. 21), então,

O fato de que, no decorrer dos últimos anos, a sociodicéia racial (ou racista) tenha conseguido se ‘mundializar’, perdendo ao mesmo tempo suas características de discurso justificador para uso interno ou local, é, sem dúvida, uma das confirmações mais exemplares do império e da influência simbólicos que os Estados Unidos exercem sobre toda espécie de produção erudita e, sobretudo, semierudita, em particular, através do poder de consagração que esse país detém e dos benefícios materiais e simbólicos que a adesão mais ou menos assumida ou vergonhosa ao modelo norte-americano proporciona aos pesquisadores dos países dominados.

Logo, é pelo fato de transitarem entre universos intelectuais tão díspares, o marxismo e o multiculturalismo, que não é possível entender essa produção acadêmica de viés afrodescendente como sendo um mesmo e homogêneo

compartimento fincado nas universidades brasileiras. Minimamente é admissível afirmar que há, ao menos, duas ramificações nessa nova seara aberta: a primeira, coetânea da década de 1970 até 1990 e bastante influenciada pelas narrativas enveredadas pelas teses marxistas; e, uma segunda de 1990 para cá cujas produções revelam certo esforço de ruptura com os marxismos da fase anterior e fortemente marcadas pelo viés multiculturalista.

Por outro lado, é aceitável crer nessa tal divisão apenas como mero exercício de reconhecimento de peculiaridades da ideologia da afrodescendência, já que na prática analisando algumas das obras de maior ressonância no Brasil, a maioria vem compartilhando dos mesmos pressupostos, por exemplo, a defesa das políticas focalizadoras em detrimento das universais; a crença em um passado mítico expresso em terminologias do tipo “Mãe África”, sustentado pela suposta necessidade de cultivar certa ancestralidade africana e conseqüentemente a fé na existência de uma essência unificada e homogênea do “ser negro afrodescendente”.

Assim, a presente parte encerra basicamente três momentos: o primeiro, com a análise da conjuntura de emergência e de fabricação do campo da afrodescendência, relacionando-o com os contextos históricos que abriram caminho para a semeadura e a colheita desse novo padrão explicativo da sociedade brasileira; o segundo, com o exame das principais características discursivas desse paradigma – dito de outra forma: é o momento em que evidencio as fundações ideológicas que constituem a afrodescendência enquanto campo científico recém-fabricado; e, o terceiro, com a apreciação de cinco obras representativas do paradigma da afrodescendência cuja repercussão nacional lhes garantiu o posto de “referência teórica” para muitos dos estudos locais sobre os negros no Ceará.

Cabe ainda enfatizar que a presente parte tem por objetivo analisar a produção acadêmica nacional e local sobre as relações étnicorraciais no Brasil. O interesse por tal temática se justifica pela percepção de uma recente guinada, tanto teórica quanto metodológica, observada nessas produções. Sinteticamente, pode-se apontar como núcleo nodal desta virada o processo de “avessamento” ocorrido: o que antes era praticamente invisibilizado, na verdade, posto em terceiro plano para explicar a construção da configuração identitária do “povo” brasileiro em geral, e do cearense em particular; agora passou a ser explicitado pelo seu avesso, ou seja, de terceiro elemento a compor o amálgama de uma suposta brasilidade e

cearensidade, o elemento negro passou a figurar como componente étnico de destaque neste processo.

#### 4.1 O Campo da Afrodescendência

O que venho denominando de “campo da afrodescendência” se refere a um amplo conjunto de escritos acadêmicos<sup>148</sup> cuja tônica principal se norteia pela defesa do ideal de afrodescendência. Ou seja, a expressão aqui empregada corresponde às obras acadêmicas produzidas e enviadas pela perspectiva de que as populações negras brasileiras já não seriam formadas apenas por “negros” ou “negras” nascidos no Brasil; a essa referência nacional, mais outra necessitaria ser acrescida: a nacionalidade africana. Essencializada e saturada de uma a - espacialidade e de uma atemporalidade, a afrodescendência, conforme o querem seus cultores, seria responsável por gerar uma superdescendência capaz de sobreviver às várias reviravoltas históricas e de funcionar como uma espécie de guarda-chuva sob o qual várias referências míticas se ligariam entre si para compor uma mesma unidade cultural supranacional. Os seus discursos de autopromoção e de autocomiseração não dependeriam do compartilhamento do mesmo território geográfico e do mesmo Estado Nacional para funcionar.

Deste modo, as populações com acentuados traços negroides, ou seja, não apenas aqueles que se autorreconhecem como negros, mas todos e todas que se auto identificam como morenos, mulatos e pardos, enfim, os mestiços em geral, passaram a ser considerados afro-brasileiros, a princípio, e, em seguida, afrodescendentes.

De acordo com Antônio Sérgio Guimarães, é possível perceber nos jornais que houve certa progressão no uso dos atributos para qualificar e convocar à unidade de grupo as populações negras no Brasil: no período imperial, predominava nos órgãos impressos das irmandades religiosas o uso da expressão “homens de cor”, já nos primeiros anos de República, aparece na imprensa o termo “negros”; em seguida, a partir da década de 1930, a expressão “afro-brasileiro” se destaca; e por

---

<sup>148</sup>Na verdade, a ideologia da afrodescendência comporta muitas outras produções, além das obras acadêmicas: são músicas, contos, poemas, crônicas, ensaios livres, e não apenas textos acadêmicos. No entanto, para a presente pesquisa, interessam apenas aqueles produzidos a partir do lugar da universidade pública brasileira, em especial a dos departamentos de História e de Educação da Universidade Federal do Ceará.



último, no período pós-1980, torna-se predominante a designação “afrodescendente”.

Cabe lembrar que, apesar de Guimarães assegurar que a expressão “afro-brasileiro” se populariza já a partir da década de 1930, é possível questionar tal afirmação, pois, como ele mesmo mostra ao citar trechos de artigo retirado do jornal *O Getulino*<sup>149</sup> de 1924, o ambiente da primeira metade do século XX está profundamente tomado pela presença das ideologias nacionalistas que viam com maus olhos a ideia de um mesmo indivíduo servir a duas nações simultaneamente; sobretudo no caso do Brasil que, a partir de 1937 passa a ser governado sob um forte regime de ditadura, em que o nacionalismo se torna fundamental instrumento de governo e de controle social – é nesse período que várias expressões culturais populares são transformados em símbolos nacionais, inclusive centrados na ideologia da mestiçagem, por exemplo: o samba; o carnaval e o futebol. Como diria Anderson (2008, p. 35-40), o nacionalismo surge quase como uma substituição às tradicionais doutrinas religiosas e, portanto, com elas resguarda semelhanças, uma delas é exatamente a ideia de que a conversão deve ser total e indivisível, sem tolerar a adoração a dois ídolos ao mesmo tempo.

---

<sup>149</sup>Vale a pena reproduzir trecho do citado artigo de *O Getulino* (1924): “Que os negros norte-americanos digam lá em brados altissonantes que a África é para os africanos ainda vá. Que os negros norte americanos queiram imigrar para a região que serviu de berço aos seus avós, também tolera-se. É uma questão aliás justa, lá para eles, porquanto, como se sabe são repudiados da sociedade por um terrível e recíproco ódio de raça. Ora, podendo-se lavar os pés, na bacia que é lugar próprio, é asneira descer-se as ribeiras. Segundo doutrina de um ‘cara’ qualquer ‘yankee’ a América é para os americanos. Nesta conta não entrou o negro, o chin, o nippon etc., ainda que nascidos ali. Deste, porém, o negro é o que mais é tido como indesejável. É naturalíssimo, portanto, que essa gente assim oficialmente repudiada trate de dar o fora da terra madrastra onde tiveram a felicidade de nascer. Que vá para a África, expulse, se puder, os donos daquela ‘pinóia’, banque o domador de feras, aprenda o idioma indígena, ou faça prevalecer o seu, vista uma tanga ou faça com que o preto indígena vista casaca e as pretinhas, também indígenas, usem pó de arroz e carmim, ou que as que vão metam-se em tangas... Tudo isso está muito bom, mas, que preto brasileiro pense em aderir a essa idéia, eu reputo o máximo de absurdo no mínimo de tolerância possível. A África é para os africanos, meu nego. Foi para o teu bisavô cujos ossos, a esta hora à terra reverteram e em pó se tornaram. A África é para quem não teve o trabalho de cultivar e dar vitalidade a um imenso país como este. A África é para quem quiser, menos para nós, isto é, para os negros do Brasil que no Brasil nasceram, criaram e multiplicaram. Nem por brincadeira, se pense que negro brasileiro faça alguma coisa que preste em África. /.../. O que faria em África essa minoria alfabetizada em meio a esse colosso de gente sem instrução? O que faria em África essa gente sem dinheiro? O que faria em África esse povo que passa a vida inteira a saracotear ao som de rouquenhãs sanfonas ou de desafinado *jazzband*? /.../ Não seria melhor que tu fosses mais brasileiro, isto é, que tu fosses patriota em benefício desta terra bendita que te viu nascer, que te acolhe como mãe carinhosa, esta terra que é nossa /.../ é nossa já ouviu? Nossa porque fomos nós que a edificamos, nós que lhe demos tudo, até o sangue, para lhe garantir a integridade quando das invasões de estrangeiros. O Brasil é para os brasileiros, que quer dizer é para os negros, já ouviu? /... / nós estamos em nossa casa”. In GUIMARÃES (2005).

Nesse sentido, parece ser a doutrina do nacionalismo moderno extrapolada aos seus limites últimos em que o senso de pertencimento nacional uma vez transplantado e inscrito nos corpos de cada um de seus indivíduos, os autonomizaria a se tornarem metáfora do próprio território do Estado-Nação, sem que necessariamente precisassem nascer e viver naquele Estado; pois,

[...] a nacionalidade era aqui considerada inerente, não a um trecho especial do mapa ao qual estaria ligado um conjunto de habitantes, mas aos membros desses conjuntos, aos homens e mulheres que se considerassem pertencentes a uma nacionalidade, onde quer que por acaso estivessem. Como tais, esses membros de uma nacionalidade gozariam de 'autonomia cultural'. (HOBBSAWM, 1988, p. 210).

A partir de fins do século XIX, então, as potências ocidentais parecem ter chegado a um entendimento quase biológico das nacionalidades, travestido de culturalismo: apesar de ser definida através das manifestações linguísticas, culturais e religiosas; o corpo dos indivíduos era o lócus concentrador de todas essas expressões. Logo, em última instância, seria uma nacionalidade afirmada através do biológico.

Assim sendo, a “nova onda” da afrodescendência, em grande medida, se alimenta, intencionalmente ou não, das mesmas bases ideológicas que por muito tempo movimentaram as doutrinas nacionalistas. Um de seus pontos problemáticos é o fato de que a corrente da afrodescendência, se por um lado reivindica o reconhecimento da diversidade e da existência de várias “Áfricas”, acaba por promover uma generalização, dispensando certo tratamento homogeneizante. Sendo assim, a ideologia da afrodescendência acaba por sofrer de um efeito “nacionalizante”, em que o continente africano corresponderia a um único e mesmo bloco nacional.

Tal deslize, o da homogeneização, é em grande medida fruto da afiliação teórica de parte dos agentes da afrodescendência. Essa é uma corrente de pensamento que se produziu e tem se reproduzido com base “nas noções liberais de multiculturalismo” cujo principal produto e sustentáculo é a ideia de diversidade cultural, a qual se configura como o “reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré dados; mantida em um enquadramento temporal relativista” e que “é também a representação de uma retórica radical da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos,

protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única” (BHABHA, 2007, p. 63).

Um bom exemplo pode ser retirado da obra “O Negro Revoltado” de autoria de Abdias do Nascimento, lançado em 1968. Ao traduzir do escritor francês Aimé Césaire o conceito de negritude, Nascimento acaba por mitificar a diferença que dá particularidade aos negros e diz:

Trata-se da assunção do negro ao seu protagonismo histórico, uma ética e uma sensibilidade conforme uma situação existencial, e cujas raízes mergulham no chão histórico-cultural. Raízes emergentes da própria condição de raça espoliada. Os valores da Negritude serão assim, eternos, perenes ou permanentes, na medida em que for eterna, perene ou permanente a raça humana e seus subprodutos histórico-culturais (NASCIMENTO, 1968, p. 99).

Nascimento consegue ao mesmo tempo conciliar e agregar ao conceito de negritude o seu fervor militante, sempre o temperando com referências à história, que é por ele apropriada como uma valiosa ferramenta de incontestabilidade das suas afirmações.

Além desse ingrediente/efeito, o da homogeneização, por mim considerado problemático, ainda é possível identificar outro carregado de um duplo perigo. Ao se utilizarem largamente da expressão “Mãe África” ou “Mãe Preta”, os arautos da afrodescendência contribuem tanto para a romantização da África quanto do próprio ser feminino. Ambas as expressões carregam claramente elementos de um discurso idealizado em torno do continente, como se fosse, conforme dito anteriormente, um bloco homogêneo de lugares, temporalidades e sociedades; além de interferir no reforçamento de uma imagem feminina canonizada: a África que é mãe e, portanto, acolhedora e de coração largo.

A meu ver, essa construção dialoga diretamente com a idéia da existência de uma “diáspora africana”, pois na verdade se constitui em um insidioso silogismo, que apesar de não ser expresso abertamente, cumpre com o que se propõe: idealizar a África como um lócus suspenso, quase o paraíso. O silogismo operado pelas designações são os mais próximos do senso comum: a África sendo mãe e as mães, popularmente, sendo seres abnegados cujo “coração de tão grande sempre cabe mais um”, se torna então esse lugar que não apenas põe filhos no mundo (diáspora), como também os acolhe de volta assim queiram (afrodescendentes). Aos negros brasileiros, e do mundo inteiro na verdade, é permitido o uso da

denominação afrodescendente porque a África seria essa mãe-preta tão idealizada não apenas pelo movimento negro, mas principalmente pelos intelectuais acadêmicos.

Apenas a título de exemplificação, apresento trecho retirado da obra “Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana” de autoria de Nei Lopes e que foi publicada em 2004 pela editora Selo Negro, especializada em títulos cujo corte ideológico é o da afrodescendência. Essa obra que traz um vasto conjunto de verbetes devidamente acompanhados de explicações, exemplificações e definições e tem sua abertura compartilhada por três autores: o próprio Nei Lopes que assina a “Nota do Autor”; Elisa Larkim Nascimento, norte-americana, ativista do movimento negro brasileiro, co fundadora do Instituto de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileira (IPEAFRO) e viúva de Abdias de Nascimento, que assina o “Prefácio”; e Hélio Santos, também militante do movimento negro brasileiro e do mesmo modo que Nei Lopes, autor de livros, dos quais ele mesmo destaca o “A Busca de um Caminho para o Brasil – a trilha do círculo vicioso”, e que assina a “Apresentação” da enciclopédia.

E é exatamente Hélio Santos quem nos brinda com passagens que são excelentes extratos do uso impertinente dessa representação do continente africano como uma “mãe”. Na página 11, ele dispara: “Nei Lopes, com prazer, se empenha de forma generosa no sentido de nos proporcionar uma importante fonte de luz ancestral – seu trabalho tem o aconchegante colo da mãe África como pano de fundo” (LOPES, 2004, p. 11, grifo nosso). É imperativo assinalar que o uso dessa metáfora opera com um jogo sinuoso de significados que vai desde o clichê de que “ser mãe é padecer no paraíso” até o avivamento de qualificativos como “forte”, “frágil”, “pura”, “abnegada”, dentre outros já tão cristalizados no senso comum. Dito de modo mais explícito: o perigo reside no fato de que o uso repetitivo da expressão “Mãe Preta”, ou simplesmente “Mãe”, para se referir à África é revestir seu sentido de um essencialismo adicional – aquele imputado por séculos e séculos à ideia de mãe, pois tal termo é apropriado como slogan, e, portanto, acriticamente.

Enfim, trata-se de uma espécie de triedro ideológico assentado em um jogo de espelho cujo argumento de partida constrói o argumento final, ou seja, é um discurso que se faz encapsulado em si mesmo para fabricar a si mesmo: parte-se de um ponto inicial de idealização – homogeneização – essencialização da África para se promover um contínuo desse mesmo processo.

Vale igualmente salientar que tanto esse triedro ideológico quanto o uso da própria expressão (“Mãe Preta”) já vinham sendo feitos desde os primeiros momentos de fabricação desse campo por um de seus principais mentores, Abdias do Nascimento. Em “O Negro Revoltado”, originalmente publicado em 1968 pela editora GRD, Nascimento ao descrever qual entendimento possui do termo “quilombismo”, diz:

Existe outra condição da vida africana que nunca se modificou durante a história do meu povo: nossa resistência contra a opressão e nossa vitalidade e força criativas. Trouxemos conosco, desde a África, a força do nosso espírito, das nossas instituições socioeconômicas e políticas, de nossa religião, arte e cultura. É essa a essência do nosso conceito de quilombo. (NASCIMENTO, 1982, p. 26).

Na mesma publicação, ele também afirma que “não é segredo a pedagogia imanente do nosso subconsciente coletivo: um dos seus sustentáculos é a glorificação da Mãe Preta” (p. 100).

Contudo, vale ainda mais assinalar que mesmo antes de Nascimento, a expressão “Mãe Preta” já havia sido utilizada por Gilberto Freyre no artigo “O Brasil e a Mãe Preta” publicado no jornal O Globo de 03/05/1955. A referência aqui é feita apenas para destacar que, de fato, o campo da afrodescendência, apesar de se pretender inédito e revolucionário, em vários momentos reaproveitou e se alimentou de determinadas expressões e interpretações concretizadas pelo paradigma da mestiçagem. Um deles é o próprio exemplo da expressão “mãe preta”.

O raio de influência da perspectiva do campo da mestiçagem, em certo momento, não além de 1960, foi tão largo que até o próprio Abdias do Nascimento concordou e colaborou com algumas de suas proposições. Mas, não foi apenas ele que se deixou contagiar pelas interpretações do paradigma da mestiçagem. Na verdade, toda uma geração de militantes negros se deixou influenciar, ao ponto de hoje um dos principais intérpretes da afrodescendência afirmar que:

Ainda que intelectuais ‘brancos’, como Joaquim Nabuco, Gilberto Freyre e Arthur Ramos tenham sido proeminentes elaboradores da doutrina que ficou conhecida como democracia racial, foram os intelectuais ‘negros’ que, aceitando-a, rearticularam-na a seu modo, tornando-se responsáveis pela sua enorme abrangência e capilaridade (GUIMARÃES, 2004, p. 39).

Com isso não pretendo negar o caráter de ruptura que se encontra nas fronteiras dos dois campos e afirmar que um (o campo da afrodescendência) represente continuidade ou evolução em relação ao outro (o campo da mestiçagem).

O que aqui se afirma e se pretende mostrar é que, na verdade, até certo ponto os arautos do campo da afrodescendência não conseguiram se preservar incólumes ao contágio das interpretações oferecidas pelos agentes do campo da mestiçagem; contudo, não ao ponto de terem promovido simples “amadurecimento” teórico ou processo cumulativo. Dito de outro modo: o que aqui se deseja por evidência é o processo em que novos regimes de verdades foram produzidos no campo de estudos das relações étnicorraciais brasileiras. E uma das primeiras maneiras elaboradas para cumprir com tal objetivo foi a apropriação de alguns termos, seguida do redimensionamento de seu uso. Mais uma vez cito o caso da expressão “Mãe Preta” que antes, quando adotada por Gilberto Freyre em artigo que trazia o retrato de uma negra amamentando dois bebês, um negro e outro, branco, simbolizava a ausência de conflitos raciais abertos na sociedade brasileira, comprovada tanto pela generosidade desinteressada das mulheres negras que alimentaram seus próprios filhos e os filhos dos brancos, quanto o não preconceito das mulheres brancas que aceitavam o fato de seus filhos serem amamentados por negras; e, posteriormente ao ser apropriada por Nascimento e demais representantes do campo da afrodescendência passou a significar uma África idealizada, parideira de tantos filhos quantos fossem os que a reconhecessem como mãe, matriz geradora e atualizadora de seus mitos de origem.

Contudo, o campo da afrodescendência não se constituiu apenas sobre espólios. Para se sustentar e arregimentar bem mais do que os que já se encontravam convertidos, foi necessária a criação de novas premissas, de novas teses e até mesmo de um novo vocabulário próprio produtor de neologismos e expressões, tais como: “quilombismo”; “quilombagem”; “africanidade(s)”, “cosmovisão africana”; “ancestralidade africana”, dentre tantos outros. A palavra “afrodescendente” e a expressão “diáspora africana” talvez sejam os exemplos mais notórios desse arranjo inédito concebido pelos seus arautos. Apesar da preservação do uso dos termos “negro” e “afrobrasileiro”, a categoria “afrodescendente” despontou como a grande novidade desse novo mercado de interpretações do Brasil e do “povo” brasileiro.

Para Elisa Larkin Nascimento, o conceito de “afrodescendente não só preserva a referência histórica e cultural como ainda indica os laços de identidade entre os descendentes de africanos em todo o mundo.” (NASCIMENTO, 2003, p. 27). Nesse sentido, o conceito afrodescendente, explicado nos mesmos termos das tradicionais nacionalidades, ou seja, a de que se refere a um grupo que se quer constituído a partir da posse e do compartilhamento interno de uma história própria e de uma cultura própria, tem se configurado tanto como expressão do desejo de uma formação neonacional, ou protonacional, quanto como expressão da preservação do discurso afrocêntrico cuja demanda principal é a de posicionar a África em lugar central, tomando-a enquanto fonte de sua pureza cultural. Segundo Gilroy (2001, p. 87),

A ideia dos negros como um grupo nacional ou protonacional, com sua própria cultura hermeticamente enclausurada, desempenha um papel-chave nesta mistificação e, embora raras vezes nomeada explicitamente, a ideia deslocada de um interesse nacional é invocada como meio de silenciar a dissensão e censurar o debate político quando são expostas as incoerências e inconsistências do discurso africológico.

Contudo, para que tal desiderato se cumpra, a afirmação “sou afrodescendente” necessariamente vem acompanhada de uma negação, no caso do Brasil a de que “não sou mestiço”.

De acordo com Silva (2000), isso acontece porque a afirmação de identidades só se realiza na relação com o outro que é percebido como diferente, ou seja, na verdade o que se estabelece é um jogo dialético entre identidade e diferença. Uma vez não percebida a diferença, já não faz sentido a construção de uma identidade particular e assim também é válida a construção contrária: uma vez não percebida uma identidade particular, já não faz sentido a construção da diferença. Conforme esse autor, então,

Em uma primeira aproximação, parece ser fácil definir “identidade”. A identidade é simplesmente aquilo que se é [...]. A identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente. Na mesma linha de raciocínio, também a diferença é concebida como uma entidade independente. Apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que o outro é [...].  
[...].

A afirmação “sou brasileiro”, na verdade, é parte de uma extensa cadeia de “negações”, de expressões negativas de identidade, de diferenças. [...]. Da mesma forma, as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade. [...].

As afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades (SILVA, 2000, p. 74-75).

Refletindo sobre a construção dessa identidade afrodescendente e sobre o avanço do campo da afrodescendência no Brasil, é possível identificar o desejo de se forjar uma língua e uma religião próprias, pois tanto tem havido a reapropriação doiorubá, resgatado das práticas ritualísticas do candomblé para dentro dos textos acadêmicos dos militantes-intelectuais, quanto a ressignificação do próprio candomblé como uma prática religiosa não mais genuinamente brasileira, mas afrodescendente. De acordo com essa nova formulação, o candomblé já não seria mais expressão do *sincretismo* religioso brasileiro, termo execrado pela intelectualidade oriunda do movimento negropor ser ele considerado estratégia de diluição e, portanto, de invisibilização da cultura africana no Brasil.

Na verdade, no contexto de formação desse campo da afrodescendência, não apenas o candomblé vai passar por um processo de “purificação”, mas várias outras práticas e saberes tradicionalmente admitidos como integrando o complexo repertório cultural brasileiro, como, por exemplo, o samba e a capoeira, passaram a ser tomados como portadores de uma suposta ancestralidade africana e, conseqüentemente, marca de uma identidade africana no Brasil, ou melhor, de uma africanidade brasileira – expressão também constituída nesse processo de academicização dos conteúdos formulados pela militância egressa do movimento negro. Sendo assim, há em curso um mapeamento de práticas culturais, nomes de lugares e saberes que antes eram interpretados como produtos nacionais por carregaram em si as marcas da mestiçagem; mas, que agora são disputados como produto de uma africanidade em solo brasileiro.

Em artigo publicado recentemente, Cunha Júnior, também promotor do campo da afrodescendência no Ceará, interessado em converter os dois principais símbolos de uma tradicional cultura cabocla cearense, insinua que a cultura do vaqueiro e a do jangadeiro é, na verdade, evidência da presença da cultura africana no Ceará e, assim, afirma que “a cultura do gado [no Ceará] é traço das africanidades bem como as velas dos barcos, saveiros e jangadas, pois remetem às culturas dos rios Níger e do Nilo” (CUNHA JR., 2011, p. 102); mais adiante, o mesmo autor solicita os reisados e as congadas, bem como os nomes das cidades



de Mulungu e Mombaça, tradicionalmente vistos como nomes de ascendência indígena, como sendo também registros da africanidade no Ceará.

Voltando às observações de Silva (2000) sobre a relação dialética entre a identidade e a diferença, ele nos faz saber que “elas [a identidade e a diferença] não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (p. 81). Ainda segundo esse autor, isso ocorre por que:

Não se trata, entretanto, apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder. Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (SILVA, 2000, p. 81).

No caso da formação do campo da afrodescendência, a disputa pela identidade brasileira como sendo afrodescendente e por esses bens, simbólicos ou materiais, é expressão, na verdade, da disputa pelo próprio campo das relações étnicorraciais nacionais, conforme será posteriormente analisada.

Nesse momento, gostaria de chamar a atenção para o fato de que a disputa pela demarcação desse acervo cultural como sendo afrodescendente é condição necessária para a efetivação da própria identidade afrodescendente que se quer concretizar. Contudo, é preciso também enfatizar que se trata de um projeto que só se completa na relação dialética entre indivíduo e coletividade: enquanto indivíduo, me identifico como sendo afrodescendente, mas só adquiro reconhecimento alheio se me insiro nos espaços de uma coletividade ou de uma comunidade. A disputa pela demarcação de um acervo cultural próprio cumpre, então, com uma função adicional: a de mobilização individual para a constituição de um coletivo, ou melhor, a de invisibilização das diferenças individuais para que as semelhanças coletivas sejam ressaltadas e politicamente utilizadas para a formação tanto de um senso de comunidade quanto para a construção da própria comunidade.

Mas essa não é a única via de afirmação de uma comunidade afrodescendente. Há ainda o uso frequente da formulação “Nós, os afrodescendentes”, empregada à exaustão nos textos dos diversos

autores(Munanga, 2005; Cunha Jr. *et ali*, 2011; Cavalleiro, 2011; Silva, 2005) da afrodescendência no Brasil e que serve igualmente para anular as diferenças individuais subordinadas à ideia de uma igualdade coletiva, forjando, assim, um sentimento de pertencimento responsável tanto por diluir as fronteiras internas quanto por evidenciar os limites entre o “nós” que é afrodescendente e o “eles” que não o é. Segundo Silva (2000, p. 82),

A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. “Nós” e “eles” não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes “nós” e “eles” não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições – de – sujeito fortemente marcadas por relações de poder.

Tais constatações me levam a ponderar que a formação desse “ser afrodescendente” se encontra implicado na constituição do que Anderson (1983, p. 34) chamou de comunidade imaginada,ou seja, uma comunidade que tanto “se distingue não por sua falsidade / autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” quanto por “independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal”. Dito de outra forma: talvez o que esteja em curso seja a constituição da comunidade imaginada dos afrodescendentes, cujos integrantes compartilham de uma imagem de África que,apesar de se saber que nunca será acessada realmente, é suficiente para lhes mobilizar a se manterem unidos malgrado a existência de divisões e de disputas internas, sejam elas originadas nas diferenças de idade, de gênero, de classe, de região ou de escolarização.

Esses processos são ao mesmo tempo produto e produtores dessa identidade pessoal da África, chamada por Gonçalves e Silva de “africanidades brasileiras”. Em artigo publicado na coletânea “Superando O Racismo”, a autora explica que:

Ao dizer Africanidades Brasileiras, estamos nos referindo às raízes da cultura brasileira que têm origem africana. Dizendo de outra forma, estamos, de um lado, nos referindo aos modos de ser, de viver, de organizar suas lutas, próprios dos negros brasileiros, e de outro lado, às marcas da cultura africana que, independentemente da origem étnica de cada brasileiro, fazem parte do seu dia-a-dia.

[...].

As Africanidades Brasileiras vêm sendo elaboradas há quase cinco séculos, na medida em que os africanos escravizados e seus descendentes, ao participar da construção da nação brasileira, vão deixando nos outros

grupos étnicos com que convivem suas influências e, ao mesmo tempo, recebem e incorporam as destes. (SILVA, 2005, p. 155-156).

Com o intuito de reivindicar a participação central dos negros na formação nacional brasileira bem como de enfatizar a existência de uma peculiaridade própria dos negros-afrodescendentes, a autora acaba por fixar uma identidade a – histórica e, portanto, portadora de uma essência metafísica que mesmo passados cinco séculos se preserva igual, a mesma africanidade. Na verdade, há uma a-historicização não apenas dessa identidade afrodescendente. O próprio Brasil, que nem sequer era Brasil há cinco séculos, e a própria África são tomados num cenário de invisibilizações históricas. Na ânsia de romper com explicações eurocêntricas, a autora esquece que em grande medida a África é fruto da imaginação européia.

Além do trinômio “Afrodescendência – Afrodescendente – Africanidade”, há a expressão “diáspora africana” tão em voga atualmente e que certamente foi copiada da ideia de que houve uma diáspora judaica – afinal, esse termo se popularizou primeiramente para se referir à dispersão dos judeus desde os tempos imemoriais de Abraão e somente depois foi apropriada por demais movimentos de afirmação de identidades segmentadas. Segundo Gilroy, “muitas vezes se esquece que o termo ‘diáspora’ entra para o vocabulário dos estudos sobre os negros e a prática da política pan-africanista a partir do pensamento judaico” e que foi “durante as décadas de 1950 e 1960 [que] ocorreria a apropriação do termo ‘diáspora’ por historiadores da África e da escravidão racial no Novo Mundo” (GILROY, 2001, p. 382; 387).

Contudo, de acordo com Magnoli, a popularização dessa expressão só se efetivou no Brasil a partir da Conferência Mundial de Durban em 2001. Segundo ele:

A Declaração [da Conferência Mundial de Durban, 2001] oficializou o conceito de ‘afrodescendentes’ e solicitou o reconhecimento da ‘cultura’ e ‘identidade’ dos ‘afrodescendentes’ nas Américas e, de modo geral, nas regiões da ‘diáspora africana’. Utilizando esses termos, o documento recolhia o conceito de uma nação diaspórica, construída com base na ancestralidade e na cultura. A proclamada nação na diáspora estaria composta por populações espalhadas em diversos países e seria detentora de um direito à reparação (MAGNOLI, 2009, p. 101).

No caso específico do uso da expressão “diáspora africana”, ele é bastante revelador dos componentes ideológicos do campo da afrodescendência nacional, cujas origens se ligam diretamente à intelectualidade negra norte-americana.

“Importado de inconfessadas fontes judaicas para a política pan-africana e a história negra”<sup>150</sup> (GILROY, 2001, p. 29), o conceito de diáspora foi acriticamente transferido dos discursos inflamados do movimento negro para o campo da afrodescendência, e nessa condição continuou sendo interpretada a partir da ideia de que mesmo estando os africanos do mundo inteiro apartados e até mesmo distantes um do outro, haveria um ethos e uma essência que os uniria através de laços espirituais e culturais, sobretudo religiosos. Em última instância, esses vínculos poderiam ser atestados através das sobrevivências culturais e religiosas preservadas mesmo à distância. Dessa forma, através da expressão “diáspora” o movimento negro e os intelectuais do campo da afrodescendência conseguiram imprimir a ideia de que os afrodescendentes de hoje necessariamente correspondem aos africanos da antiguidade e mais, conseguiram construir a ideia de uma comunidade homogênea alicerçada sobre a sobrevivência de tradições e ancestralidades mantidas ao custo de invisibilizações históricas e geográficas.

Ao explicar em qual sentido se utiliza do conceito de diáspora, Elisa Larkin Nascimento(2003, p. 27) afirma:

Uso a palavra “diáspora” no seu sentido de dispersão geográfica de um povo que, mesmo espalhado pelo mundo em novas condições sociais e históricas, mantém o elo com sua origem e sua identidade originária. No caso dos povos africanos, não se refere apenas ao processo escravista, mas também a momentos anteriores em que a dispersão se dava num contexto de soberania e liberdade.

É possível, portanto, identificar que, no caso do uso dessa expressão pelos intelectuais negros pós-década de 1980, a ideia de diáspora passou a significar o ponto de ligação do afrodescendente de hoje com o africano de ontem, e nesse sentido, ela serve para afirmar a permanência de identidades estáticas, por vezes enredadas em essencialismos puristas.

Na verdade, segundo Gilroy, (2001, p. 18), o uso do conceito diáspora deveria ser feito “como uma alternativa à metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo”, pois:

---

<sup>150</sup> Talvez a diferença entre um e outro seja o fato de que não há a expressão “israelito-descendentes” para designar aqueles responsáveis por manter a diáspora judaica em curso; já os intelectuais negros cunharam a expressão “afrodescendente” para se referir especificamente a esse sujeito-segmento imbuído de um destino histórico manifesto: o da conservação da ancestralidade africana. Por outro lado, é necessário esclarecer que o desejo de manifestar essa pretensão, a da dispersão assentada na ancestralidade, ela já vinha em parte sendo reproduzida pela ideologia do pan-africanismo.

A diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido.

[...].

A propensão não-nacional da diáspora é ampliada quando o conceito é anexado em relatos anti-essencialistas da formação de identidade cõo um processo histórico e político utilizado para conseguir um afastamento em relação à ideia de identidades primordiais que se estabelecem supostamente tanto pela cultura como pela natureza. Ao aderir à diáspora, a identidade pode ser, ao invés disso, levada à contingência, à indeterminação e ao conflito (GILROY, 2001, p. 18-19).

No entanto, o termo “diáspora” vem sendo empregado como o índice de conexão a um passado ancestral africano que se encontra nos discursos dos intelectuais do campo da afrodescendência reificado e conseqüentemente como símbolo de uma suposta autenticidade absolutizada. A formulação de que os povos africanos da antiguidade se dispersaram pelo mundo, ocidental e oriental, e apesar de todas as reviravoltas históricas permaneceram africanos, mesmo quando não mais nascidos na África tem implicado simultaneamente na elaboração de um repertório cultural próprio imune ao contato com outras culturas. Considerando especificamente o caso do Brasil, em Fortaleza-CE tem havido uma movimentação por parte dos ideólogos desse campo, que interessados de um lado em realçar a existência de uma “identidade afrodescendente e afrocearense” e de outro de reconstruir a identidade brasileira como sendo afrodescendente e não mais mestiça ou simplesmente brasileira, tem estabelecido fronteiras delimitando o que é negro e o que não é (CUNHA JR., 2011). Nessa empreitada, o que é possível ser identificado é o processo de construção de um conjunto cultural que se nega a mistura por considerá-la meio de invisibilização de uma identidade que se quer definida e atomizada.

Para Agier (2001, p. 23), a ideia de uma “diáspora africana”, “bem organizada em escala mundial” é “um exemplo das novas narrativas identitárias” que tem produzido variadas conseqüências, inclusive no campo da economia, pois segundo ele,

As estratégias políticas e culturais dos negros da América Latina, ao mesmo tempo em que continuam localizadas, estão atualmente em contato permanente com outros ‘nós’ de redes que difundem em escala mundial o ponto de vista da identidade cultural da diáspora. O programa ‘A Rota dos Escravos’, conduzido há vários anos pela UNESCO, é um aspecto dessa

rede mundial, em que se desenvolve a ideia de uma genealogia cultural indo diretamente da África ao Novo Mundo, retomando as noções de herança, sobrevivências e separação entre a cultura e seus contextos sociais, defendidas nos anos 40 e 50 particularmente por Herskovits e Bastide. Mas a diáspora funciona também como um grupo de interesse atual na escala das grandes instituições internacionais. O assistencialismo e o sponsoring de caráter étnico sustentam grupos culturais locais, ritos e ritmos musicais diferentes uns dos outros, mas todos igualmente transformados, aqui e ali, em símbolos da 'cultura negra'. Ao mesmo tempo, as práticas assistencialistas são portas de entrada para o neoliberalismo econômico (AGIER, 2001, p. 23).

Ou seja, além das implicações político-ideológicas que a expressão carrega consigo, há ainda aquelas econômicas. Para além das já conhecidas advertências feitas à emergência desses movimentos identitários na condição de mercados inéditos que surgem propiciando a formação de nichos de consumo favoráveis ao capitalismo (SANSONE, 2004), Agier nos lembra outra importante dimensão desse mesmo fenômeno: o financiamento dado por instituições internacionais, como a UNESCO, que acabam garantindo significativo reforço às relações mercantis através do patrocínio de grupos e de organizações culturais em países que se encontram na rota do turismo internacional – outro grande filão de movimentação de recursos financeiros.

Contudo, o processo criativo, no que diz respeito à invenção de novos vocábulos ou a imposição de outros significados para velhos conceitos, não é recente. Além das que já foram aqui mencionadas, destaco outras manobras lingüísticas: umas realizadas por Guerreiro Ramos<sup>151</sup> em “Introdução Crítica à Sociologia Brasileira” e outras por Abdias do Nascimento em “O Negro Revoltado” e em “O Genocídio do Negro Brasileiro”.

Considero a primeira criação de Guerreiro Ramos articulada ao seu desejo de reinterpretar o Brasil e os brasileiros à luz da ideologia da afrodescendência a “galinha de ouro” não apenas para os intelectuais adeptos dessa corrente, mas, sobretudo para os militantes que se encontram na interface entre militância e política partidária: trata-se da manobra interpretativa que estabelece a equivalência entre “negros” e “povo brasileiro”. Mesmo reconhecendo que “o Brasil é, pois, do ponto de vista étnico, um país de mestiços” (RAMOS, 1957, p. 187), Guerreiro Ramos é o primeiro intelectual a realizar a conversão “mestiços = negros” e a explicitá-la nacionalmente com base tão somente na premissa de que os mestiços se

---

<sup>151</sup> Para maior e melhor análise da trajetória de Guerreiro Ramos, VER: MAIO (1996).

encontram praticamente no mesmo nível de exploração e de exclusão de direitos civis e sociais. Tal viés interpretativo acabava por permitir a dedução de que o Brasil era um país tão segregacionista quanto os Estados Unidos e a África do Sul, por ter uma minoria branca que explorava uma maioria negra. Essa invenção foi posteriormente apropriada por Abdias do Nascimento, depois por Carlos Hasenbalg e mais recentemente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Como segunda invenção em Ramos, encontramos a defesa de que há uma “patologia social do ‘branco’ brasileiro” explicada pela ideia de que o senso estético brasileiro se encontra doentamente invertido. Segundo ele, o verdadeiro senso estético do brasileiro deveria ser o do negro; mas, em decorrência do processo colonizatório, o branco brasileiro desenvolveu uma patologia social e coletiva responsável pela apreciação e adoção do padrão de beleza do estrangeiro europeu, por ele chamada de “complexo gíldico”. De acordo com ele, cada povo possui um senso estético próprio: os chineses, os alemães, os nigerianos; a exceção seria o brasileiro, a quem foi imposto admirar e desejar para si o que não lhe é próprio ou genuíno. Dessa forma, o que deveria ser desviante se tornou norma e o que deveria ser norma foi relegado a uma condição marginal e desviante. Assim, ele explica que o padrão estético nacional por questões patológicas sofreu tal inversão e o povo brasileiro, tanto o branco quanto o negro – mas principalmente este – seria acometido de um psiquismo dividido e esquizofrênico. A maior e pior consequência dessa patologia seria o que Ramos chama de “disfarce étnico” ou o que mais tarde se popularizou considerar uma espécie de alienação da “verdadeira” condição racial e étnica. Seguindo suas explicações, o brasileiro ao buscar se aproximar ao máximo dessa regra estética estrangeira, utilizaria os mais variados artifícios para negar a própria cor e “embranquecer”. A estratégia mais comum seria o da simples negação: ao invés de se afirmar como negro, o “brasileiro de cor” se autoqualificaria como moreno. Para Ramos, o negro seria com certeza o mais afetado por essa patologia, a sua maior vítima; pois, corresponderia a quem teria mais dificuldades para se “enquadrar” no padrão de beleza importado. Mas, isso não significa que o branco também não sofreria. O sofrimento do branco brasileiro seria o mesmo do algoz que sofre ao impor ao outro o sofrimento. Ainda de acordo com Ramos, o Norte e o Nordeste do Brasil seriam os dois principais lócus de mais larga proliferação dessa patologia.

Para sintetizar, a transfiguração e de certo modo a invenção elaborada por Ramos é a seguinte: a morenidade, antes concebida pelos arautos do paradigma da mestiçagem como uma espécie de grande síntese do caráter nacional, o maior símbolo da convivência harmoniosa dos diferentes estoques cromáticos brasileiros; enfim, o elemento comprobatório da saúde mental do povo brasileiro, ela passou a ser encarada como evidência de uma doença que estava acometendo não apenas um ou outro brasileiro, mas toda a nação e em especial as regiões Norte e Nordeste, que, por sua vez, também foram requalificadas: de nascedouro da boa convivência inter-racial, foram tomadas como lugar de produção do tal “complexo gíldico”. Mas, é preciso registrar que essa patologia identificada por Ramos não se confunde com a mesma postulada pelos pensadores influenciados pelas teorias deterministas do século XIX. A patologia, segundo ele, instaurada pela morenidade é a da inautenticidade étnica que provocaria uma crise existencial de não se saber o que é e o que se quer ser.

Na página 156 do seu “Introdução Crítica à Sociologia Brasileira”, Ramos, em claro diálogo com a geração de sociólogos e antropólogos franceses da década de 1950 que se encontravam interessados em identificar e decifrar o padrão das relações étnicorraciais brasileiras, apresenta o que posteriormente vai se tornar um de seus maiores trunfos teóricos. Se Roger Bastide em plena década de 1950 proclamava um sonoro “Africanus Sum” (AGIER, 2001, p. 14), Ramos anunciará o seu “Niger Sum”:

Sou Negro [niger sum], identifico com meu o corpo em que o meu eu está inserido, atribuo a sua cor a suscetibilidade de ser valorizado esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal – eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil (RAMOS, 1957, p. 156).

E eis a sua terceira reinterpretação/invenção, a que se deu quando ao problematizar a necessidade de alguns intelectuais nacionais de tematizar o negro brasileiro, Ramos ofereceu uma nova abordagem de viés fenomenológico-hermenêutico e não mais materialista como se costumava fazer até então.

Assim, para Ramos, haveria uma espécie de espírito negro que se situaria além das fronteiras materiais e, portanto, estaria bastante distante da captura perpetrada pelos intelectuais brancos. Dessa forma, ao invés de Ramos defender o estudo das populações negras brasileiras a partir de seu folclore, das línguas



faladas no passado e de outros artefatos “congelados” no tempo, ele vai propor o estudo compreensivo desse espírito inato que distinguiria o negro brasileiro dos demais grupos de cor nacionais. O “niger sum” de Ramos seria não apenas uma alternativa metodológica para os estudiosos da área. Bem mais que isso, ele seria até mesmo uma estratégia de insurreição política, em que através dele se romperia com o estado de “disfarce étnico” instaurado na sociedade brasileira. Ramos esclarece que é só a partir do momento em que se assume completamente o “clichê conceitual” imposto pelo dominante é que é possível emergir a ele e superá-lo. O ato de assumir o “clichê conceitual”, na verdade, se revela como o primeiro passo para a sua própria “purgação”; seria como uma expropriação e reapropriação do termo ou algo mais próximo de uma antropofagia. Ao fazer isso, os negros já não mais seriam o que os brancos estariam a afirmar e nesse sentido já não seriam mais objeto dos brancos. Uma vez possuindo o estereótipo, os negros é quem passariam a afirmar o que nele está contido e o que dele deve ser excluído.

O “niger sum” serviria, então, para confirmar a ineficácia teórico-metodológica dos intelectuais alinhados à perspectiva da mestiçagem e foi a partir dele que Ramos estabeleceu a dicotomia entre os estudos tradicionais e os estudos nascentes do negro brasileiro. Os primeiros tendo sido inaugurados por intelectuais brancos, encontravam-se profundamente marcados por uma perspectiva de cor e de classe e corresponderiam aos estudos do “negro-tema” em que o negro brasileiro apareceria ‘mumificado’ e como “objeto de escarpelação”; já os segundos corresponderiam ao “negro-vida” em que o negro surgiria em sua dinamicidade e fugacidade. Ao mesmo tempo, a primeira abordagem corresponderia aos estudos em que o negro aparece de uma perspectiva “de fora” (RAMOS, 1957, p. 153) e a segunda, o negro visto “desde dentro” (RAMOS, 1957, p. 194). Ao fim e ao cabo, é possível perceber as premissas insidiosas compactadas em sua escrita: a primeira é em relação à defesa da perspectiva do negro “desde dentro”. Apesar de não explicitar que esse prisma exclui a participação de pesquisadores brancos, Ramos por repetir tanto que a perspectiva “de fora” foi construída por “uma minoria de ‘brancos’ letrados” (RAMOS, 1957, p. 191) acaba por incitar a interdição desse assunto a tal público.

De Abdias do Nascimento, destaco o seu esforço neologista ao cunhar a expressão “quilombismo” (NASCIMENTO, 1980), da qual já foi falado anteriormente; o seu exercício de traduzir dos franceses a ideia de negritude (NASCIMENTO, 1968)

que também já foi mencionada; a sua escolha ideológica assentada no afrocentrismo (NASCIMENTO,1980) e o uso da expressão “genocídio” (NASCIMENTO,1978), utilizada para assinalar a sua postura radical em relação ao tratamento dispensado às populações negras no Brasil desde os tempos coloniais.

Por “quilombismo”, Nascimento entendia todo e qualquer ato de resistência à dominação efetuada pelos africanos e seus descendentes no Brasil, tomando-o como um conceito ahistórico na medida em que ele defendia a ideia de que toda e qualquer resistência era uma forma de aquilombar-se. É a partir dessa interpretação, então, que surge e se populariza a premissa de que as favelas e os cortiços são “quilombos urbanos” (NASCIMENTO, 1980).

Sobre o conceito de negritude cunhado originalmente pelo escritor francês Aimé Césaire, Nascimento parece dialogar com Guerreiro Ramos e aceitar a ideia de que é possível a existência de um “ser negro” profundo e enquadrado por uma visão religiosa desse ser. Sobre os valores que a constitui, Nascimento ressalta o fato de serem eles “eternos, perenes ou permanentes, na medida em que for eterna, perene ou permanente a raça humana e seus subprodutos histórico-culturais” (NASCIMENTO, 1982, p. 99).

No geral, então, o que Nascimento faz é, por um lado, aderir às bases ideológicas do afrocentrismo e, por outro, promover sua divulgação nos quadros do movimento negro brasileiro. De acordo com Guimarães, “de real e completamente novo, portanto, Abdias trará ao Brasil o discurso afrocêntrico” (2005-2006, p. 166). O afrocentrismo para Nascimento se tornou a sua ferramenta ideológica básica a partir da qual todas as demais interpretações eram validadas. Na verdade, Nascimento estabelece uma espécie de inversão: ao invés da Europa, era necessário colocar a África em seu devido lugar e para ele, o lugar devido era o centro, já que de acordo com ele, a ciência já havia comprovado que o mundo humano surgiu n/desse continente. O irônico é perceber o jogo de negociação e de seleção conduzido por Nascimento: por vezes, ele se posiciona favoravelmente ao saber científico produzido por europeus, acionando-o de imediato para endossar sua perspectiva; mas, no geral, por estar disputando o status de saber verdadeiro, ele dirige ataques cáusticos contra a mesma ciência para se fortalecer e fortalecer a sua interpretação.

Quanto ao uso do termo “genocídio”, Nascimento o fazia para acentuar os contornos da violência contra os negros no Brasil e mais uma vez, ele toma esse conceito de modo ahistórico: os portugueses cometeram genocídio contra os negros

nos tempos coloniais; do mesmo modo os brasileiros brancos deram continuidade a esse processo nos tempos imperiais e republicanos. Para Nascimento, o cotidiano das populações negras é o do enfrentamento desse genocídio praticado indiscriminadamente ao longo de toda a história do Brasil, desde quando nem sequer era ainda Brasil. Ao falar desse genocídio perpetrado pelo português em terras tupiniquins, Nascimento não raro ventila a ideia de que os negros foram as maiores vítimas do sistema colonial ou a de que foram as mulheres negras as que pagaram o maior e o pior preço da colonização. Com isso ele quis demarcar o seu atual distanciamento da tradicional perspectiva do paradigma da mestiçagem, em especial de Gilberto Freyre; contudo, o que ele realizou de fato foi, por um lado, criar um efeito de estereotipação da obra *Casa Grande & Senzala* que passou a ser vista como uma obra racista e reacionária, quando na verdade, Freyre em nenhum momento escondeu as agruras e as violências dispensadas pelo colonizador português no trato com a escravaria, fosse ela indígena ou africana.

De todo modo, somente a partir de Nascimento e de Guerreiro Ramos (juntamente com suas obras) é que certos usos e determinadas expressões vão sendo cultuados, a ponto de inaugurarem uma nova tradição de pensamento e de interpretação das relações étnicorraciais brasileiras. – tradição esta que é projetada de modo a rivalizar com o paradigma da mestiçagem e com ele, por um lado, disputar a autoridade de definir o que é o Brasil e quem são os brasileiros; e, por outro, concorrer pelo “poder de impor uma definição da ciência (isto é, a de limitação do campo dos problemas, dos métodos e das teorias que podem ser considerados científicos) que mais esteja de acordo com seus interesses específicos” (BOURDIEU, 1994, p. 128), ou seja, pelo “poder de produzir, impor e inculcar a representação legítima do mundo social” (BOURDIEU, 1994, p. 148).

A construção desse novo conjunto de representações sobre o Brasil, o brasileiro e a ciência nacional se deve em particular a atuação tanto de Abdias do Nascimento quanto de Guerreiro Ramos. Mas tal afirmação requisita, no mínimo, duas observações à parte: a primeira é a de que eles dois não chegaram a tais posicionamentos sozinhos. A influência de Florestan Fernandes foi decisiva para reorientação política e epistemológica da dupla. Para Antônio Sérgio Guimarães, “a negritude de Abdias não se expressa em discurso ou projeto político de ruptura com a democracia racial, até pelo menos 1964, quando a tese de Florestan Fernandes sobre a Integração do Negro na Sociedade de Classes é assimilada pelos ativistas

negros” (2006, p. 163). E segundo Marcos Chor Maio, o impacto das obras de Florestan repercutiu diretamente na aceitação e na compreensão da principal obra representativa do paradigma da mestiçagem no Brasil:

Por meio do impacto causado pela crítica de Florestan Fernandes ao mito da democracia racial, a obra de Gilberto Freyre, que gozara de um grande prestígio nos anos 1930 e 1940, acabou sendo desqualificada, passando a condensar tudo aquilo contra o qual o pensamento social cientificamente orientado deveria combater. Tanto seu estilo ensaístico, quanto seu diagnóstico relativamente positivo da herança colonial eram vistos como expressões de uma visão de mundo aristocrática, que condensava seu diletantismo e seu conservadorismo. A ‘democracia racial’ seria um ‘mito’, possuindo a função precisa de dificultar a própria modificação do padrão tradicional brasileiro de relações raciais. Ao invés de promover a tolerância, a crença de que no Brasil não haveria discriminação funcionaria como um dispositivo para que o problema racial não fosse visto de frente (MAIO, 1999d, p. 06).

Nesse sentido, ambos os autores (Nascimento e Ramos) se beneficiaram dessa renovação da sociologia acadêmica protagonizada por Florestan Fernandes e ensejada pelo Projeto UNESCO.

A segunda observação a ser assinalada é a de que a contribuição de Ramos para a formação do campo da afrodescendência pode ser qualificada como limitada se comparada à atuação de Nascimento. Enquanto este, ao que parece, se mostrou bem menos preocupado com uma produção em cuja escrita política e ciência se confundiam e se diluíam; Ramos não conseguiu se desvencilhar de certas preocupações do meio acadêmico. Apesar de tantas aproximações efetivadas no e pelo radicalismo compartilhado entre ambos, a escrita de Ramos não produziu as mesmas mitificações que a de Nascimento até mesmo porque apesar de contestar a dita ciência ocidental, acabou dela se utilizando bastante para questioná-la e até mesmo ridicularizá-la. Se por um lado, Ramos critica o eruditismo e o enfado provocado pelas obras dos estudiosos da mestiçagem, ele não poupa o uso de expressões latinas, como a própria expressão “niger sum”, e de estrangeirismos, sobretudo retirados do francês, em sua obra. Também dentre seus pares com quem dialoga, Ramos sustenta a maior parte de suas argumentações com base em nomes proeminentes da ciência europeia: de Durkheim a Margareth Mead, Ramos só dialoga com ocidentais.

Até a sua própria concepção de negritude é relativizada: ao falar da necessidade de afirmar o “ser negro” existente em cada negro brasileiro, Ramos considera que tal imperativo só se justifica como um primeiro passo rumo à

emancipação humana; pois o que se pretende é afirmar a humanidade dos negros. Em outra passagem, Ramos (1957, p. 192) pontua que:

[...] a posição de autenticidade étnica não se inclina para a legitimação de nenhum romantismo culturoológico, de nenhum retorno às formas primitivas de convivência e de cultura. A autenticidade étnica do brasileiro não implica um processo de desestruturação no caso de desocidentalização da sociedade nacional.

Apesar de tanto um quanto o outro serem hoje tomadas como exemplares de uma discursividade pós-colonial (BARBOSA, 2006; PEREIRA, 2011), Ramos se mostrou bem mais atento e cauteloso aos perigos de se substituir um estereótipo por outro ou uma essencialização por outra. Ao que parece, Ramos estava muito mais preocupado com as possibilidades subversivas e criativas que os estereótipos colonialistas (por serem ambíguos) possuíam, ao permitir a construção de entre-lugares (BHABHA, 2007).

E, assim, tão fundamental quanto perceber os elementos de constituição desse novo campo, ou seja, observar os pilares que lhe dão sustentação; é também apreender a tessitura de seus interstícios que o definem como uma parte possível de um campo científico. Dito de outra forma e nos apropriando de Bourdieu: a partir do momento que por um lado entendemos o campo da afrodescendência como um subcampo localizado dentro do campo da Sociologia e por outro, sabendo que “o campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores), é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial” e que “o que está em jogo especificamente nessa luta é o monopólio da autoridade científica definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social” (BOURDIEU, 1994, p. 123); é possível capturar o primeiro ponto de semelhança entre esses dois campos que é o fato de disputarem a autoridade ou a legitimidade de definição sobre o Brasil e os brasileiros, ou seja, ambos se fazem às custas da imposição de determinado arbitrário social. No caso do campo da mestiçagem, a universalização imposta do signo da mestiçagem; no caso do campo da afrodescendência, a universalização também imposta do signo da negritude.

Como vinha sendo exposto anteriormente, o conflito vai bem mais além do que o de simplesmente redefinir o Brasil e os brasileiros. Ele se constrói também no sentido de redefinir a própria ciência e isso se faz não sem antes se promover um incessante combate contra o paradigma até então prevalecente, o da mestiçagem.

Este passa a ser tomado como o modelo oficial e nacional de ciência social, sendo acusado sistematicamente de ser resultado de determinações alienígenas e eurocêntricas, se constituindo então em uma espécie de produto de uma intelectualidade marcada pelo colonialismo que lhe deu origem e lhe manteve quase imóvel sobre rígidos cabrestos. Desse modo, as reprovações são feitas não apenas contra o paradigma da mestiçagem em si, mas ao modelo maior de ciência nacional que vinha se constituindo no País; e, nesse sentido, a obra de Guerreiro Ramos se encontra no vértice mais proeminente do conjunto bibliográfico aqui analisado, pois é nela que encontramos um pensador profundamente preocupado e ocupado com esse exercício de condenação e de expurgo. O que, por outro lado, não significa dizer que Nascimento tenha se furtado a essa mesma prática que incluía condenar, reprovar e sugerir proposições substitutivas.

Enquanto Nascimento se satisfaz em ironizar a ciência nacional dita oficial fazendo usos de aspas (“homens de ciência”; “cientistas”); Ramos é mais incisivo e em “Introdução Crítica à Sociologia Brasileira” (RAMOS, 1957) apresenta uma combinação de expressões sarcásticas para denominar a ciência nacional e em especial a Sociologia. Para ele, a equação “sociedade colonial – ciência colonial” mantém uma relação de igualdade direta e imediata; e apresenta como principais características, as seguintes: a relação de simetria ou de sincretismo, mantida pelos praticantes da sociologia nacional através da combinação indiscriminada das mais distintas tendências teóricas estrangeiras; o dogmatismo; o dedutivismo; a alienação e a inautenticidade. De acordo com Ramos, haveria dois tipos de Sociologia no Brasil: a oficial, marcada por um despolicamento científico (RAMOS, 1957, p. 11), por ser ideológica e diletante (RAMOS, 1957, p. 30); e a “autêntica”, (RAMOS, 1957, p. 79) em fase de construção e de auto emancipação, cujos termos deveriam se pautar exatamente a partir da ideia de vigilância e de patrulhamento a fim de poder “realizar a sua tarefa essencial – a de tornar-se uma teoria militante da própria realidade nacional” (RAMOS, 1957, p. 26). Ao mesmo tempo, ele estabeleceu outra dicotomia ao “distinguir dois tipos de teorizações da realidade social, isto é, a ideológica e a sociológica ou científica” (RAMOS, 1957, p. 36). A diferença entre uma e outra? Segundo ele,

A teorização ideológica é, necessariamente, sectária nisto que visa a justificar os interesses particulares de um grupo ou de uma classe. Esta justificação, evidentemente, pode atingir um alto grau de refinamento,

assumindo por vezes o caráter aparente de ciência. Os grupos e as classes racionalizam a sua situação mobilizando um arsenal de noções às quais atribuem a qualidade de científicas ou uma validade no plano universal. (RAMOS, 1957, p. 36).

Enquanto que a teorização sociológica ou científica, conforme aventou, se caracterizaria por ser:

[...] consciente da influência dos fatores irracionais no pensamento, se aplica na compreensão global da sociedade. Resulta de uma atitude crítica e autocrítica, radical, interessada em formular uma concepção configurada da realidade social, atenta a todas as tendências que a constituem, embora sem prejuízo d reconhecimento de um sentido dominante do desenvolvimento global da sociedade (RAMOS, 1957, p. 37).

Com uma escrita frequentemente atravessada por conceitos caros ao marxismo, Ramos está sempre a defender a máxima de que a sociologia deve servir, sobretudo “para a emancipação cultural dos discentes” (RAMOS, 1957, p. 78) e assim desenvolve um texto ora marcado por binarismos: “colonizado versus colonizador”, “países dominantes versus países dominados”, “centro versus periferia”; ora realçado por epítetos ácidos atribuídos tanto à sociologia dita oficial, dentre os quais: “subproduto abortício do pensamento sociológico europeu e norte-americano”; “sociologia consular”; “sociologia enlatada”; “doença infantil”; “sociologia de gesticulação”; “vazia de significados”; “ato em oco”, quanto a seus praticantes, que são apelidados de “*repetiteurs*” e “sonâmbulos” (RAMOS, 1957, p. 78 – 81).

Todo esse esforço foi despendido para a reinscrição da ciência nacional, cujos grão-mestres se concentraram em promover um processo de desmontagem da interpretação anterior, valendo-se de ideias importadas principalmente do marxismo. A tônica principal é a de que o paradigma anterior é uma “ideologia” e nessa condição precisa ser “desmascarado” e “desmistificado”, pois, na verdade, ele cumpre com o ardiloso papel de promover a “alienação” e a construção de uma “falsa consciência racial” dos negros brasileiros. Ramos chegou mesmo a prescrever como principal meta dos novos estudos sociológicos sobre as relações étnicorraciais nacionais o estudo das produções intelectuais anteriores. Para ele, “importa (sic), antes de estudar a situação do negro tal como é efetivamente vivida, examinar aquela literatura, tendo em vista desmascarar os seus equívocos, as suas *ficelles* e, além disso, denunciar a sua alienação.” (RAMOS, 1957, p. 123).

“Aquela literatura” a qual Ramos se refere é a produção bibliográfica anterior a sua própria – esta e as dos demais participantes do Teatro Experimental do Negro

(TEN) é uma espécie de bastião cujo objetivo é separar as águas do caudaloso rio das relações étnicorraciais brasileiras. “Aquela literatura”, para ele, se enquadra na mesma “tradição dos antigos relatórios para o Reino”. Com apenas duas diferenças: ao invés de escritos por portugueses, eram escritos por brasileiros; e, já não se trataria mais do Reino de Portugal, mas sim do Reino da UNESCO, com sede em Paris (1957, p. 155). Dessa forma, os arautos do campo da afrodescendência se insurgem pela defesa de uma ciência declaradamente situada, com seus objetivos pretensamente desnudados e revelados. A esse novo modelo de ciência eles vão se referir como sendo uma ciência militante, ou melhor, uma sociologia militante – nos termos de Guerreiro Ramos.

O campo da afrodescendência desponta com a suposta missão de romper com o da mestiçagem e sua fabricação se faz no interior de outro discurso maior: o discurso “da esquerda” política no Brasil. Não à toa, uma de suas principais marcas é a disposição binária que faz de si mesmo e de todos aqueles que lhe são dissonantes: o campo da afrodescendência nasce à luz do maniqueísmo simplista, construído como algo necessariamente bom e benéfico, por ser “de esquerda” e por trazer encapsulado em si mesmo a ideia de que é genuinamente do povo (conforme destacado anteriormente Guerreiro Ramos sustentava tacitamente: o negro é o povo brasileiro e o povo brasileiro é o negro, de modo que quem fala em nome do negro e dele se dispõe a “cuidar”, automaticamente está a falar do povo brasileiro e a dele querer “cuidar”). Por outro lado, os discursos dissonantes, como o próprio discurso da mestiçagem, passam a ser identificados como sendo reacionários e elitistas.

O discurso em prol da concepção de uma sociologia militante, como tanto defendeu Guerreiro Ramos (RAMOS, 1957), se torna então uma operação perigosa, pois se constrói a partir da ideia de que é a verdadeira, de que é a legítima. A partir do momento que se coloca o campo da mestiçagem como sendo ideológico, portanto falso; e o campo da afrodescendência como sendo verdadeiro, o que se insere por trás e entre tais insinuações é a ideia de que o campo da afrodescendência é o único capaz de redimir a ciência social nacional de seus equívocos e falseamentos e é o que vai promover a construção e a iniciação de uma sociologia militante no Brasil. Ou seja, nele se cola necessariamente a representação de uma ciência verdadeira, vencedora dos atrasos reacionários de uma ciência-títere.



Paralelo a esse processo, outro também é tecido sob o mesmo chão das dualidades maniqueístas: a partir do momento em que se passa, de um lado, a acusar os objetivos do paradigma da mestiçagem de escusos e obscuros, não pronunciados e escondidos; enquanto que do outro lado, os do campo da afrodescendência são afirmados como sendo supostamente claros, anunciados e limpidamente revelados, opera-se com a construção de uma névoa que restabelece e reforça a oposição “ideologia / verdade”. Dito de outra forma: implicado nessa autoprojção do campo da afrodescendência está o pressuposto de que seus únicos objetivos são os que já se encontram na superfície do seu próprio discurso e nenhum outro lhe subjaz, ou seja, nela repousa a ideia de que, sim, seus objetivos são interessados, mas interessados pela melhoria do “povo negro brasileiro”, interessado e engajado pela superação das “desigualdades sociais impostas pelo preconceito de cor”; e, com isso, se constrói a fantasia de que não há nenhum outro interesse, estando o campo da afrodescendência na condição de corte científico verdadeiramente desinteressado.

Contudo, conforme nos alerta Bourdieu:

Na luta em que cada um dos agentes deve engajar-se para impor o valor de seus produtos e de sua própria autoridade de produtor legítimo, está sempre em jogo o poder de impor uma definição da ciência (isto é, a de limitação do campo dos problemas, dos métodos e das teorias que podem ser considerados científicos) que mais esteja de acordo com seus interesses específicos. A definição mais apropriada será a que lhe permita ocupar legitimamente a posição dominante e a que assegure, aos talentos científicos de que ele é detentor a título pessoal ou institucional, a mais alta posição na hierarquia dos valores científicos. (BOURDIEU, 1994, p. 127-128).

Portanto, mesmo ao expor seus objetivos e interesses na forma de cardápio, ainda assim, isso não implica que tenham, de fato, revelado na totalidade todos eles. Ao fazer tal exposição, significa que muito foi explicitado; mas, não tudo.

A luta pela redefinição da ciência social nacional, ou nos termos de Ramos (1957) e de Nascimento (1968) a luta pela construção de uma ciência militante, é na verdade uma luta por posições de domínio e prestígio na hierarquia da academia brasileira. Por outro lado, é também compreender que se trata de uma luta por posições de classe em que as interpretações até então hegemônicas passam a ser identificadas como sendo a “ideologia dos ricos” e a nova concepção para as

relações étnicorraciais nacionais que se quer estabelecer no *mainstream* acadêmico é projetada na condição de “verdade dos pobres”.

Não estou com isso querendo confessar algum desejo silenciado de retorno ao mito da neutralidade científica. Tenho total clareza de que “a ciência social toma necessariamente partido na luta política” (BOURDIEU, 1994, p. 148), e é exatamente tal certeza que me impele a investigar os interesses de ordem política mascarados ou extorquidos pelo e no discurso da afrodescendência, o qual tem se projetado como não-ideológico e transparente em seus interesses e desenvolvimentos. Concordando desta feita com Foucault (2002, p. 51), penso que “por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber”. Assim, o que principalmente me interessa no estudo deste conjunto discursivo é compreender como determinados pareceres foram pouco a pouco ganhando foros de verdade acadêmica e se tornando uma espécie de estatuto inquestionável.

Dessa forma, o desejo de reinscrição da ciência social nacional está presente não apenas em Abdias do Nascimento. Em Guerreiro Ramos, da mesma forma, a articulação dessas representações aparece de modo tão convicto quanto de seu colega. É inútil e impossível determinar qual dos dois dá início a essa reinscrição dos termos científicos nacionais, pois tanto um quanto o outro compartilham dos mesmos interesses e de alguns pontos de trajetória, por exemplo: ambos foram colegas de Teatro Experimental do Negro (TEN); ambos viveram por bastante tempo nos Estados Unidos e ambos vão defender a causa de uma “ciência militante”.

Além dos pontos de inversão citados anteriormente, apontamos agora outros que, do mesmo modo, marcaram o combate travado pelos arautos da afrodescendência contra os postulados do paradigma da mestiçagem; pontos estes que também caracterizaram posteriormente a ruptura entre os dois campos e garantiram visibilidade a Abdias do Nascimento:

1) A ideia de que a miscigenação, ao invés de ser um recurso comprovador do caráter ameno da colonização portuguesa no Brasil, foi a marca maior e o processo que coroou a violência sádica aplicada pelos portugueses contra os africanos. Não raro, Nascimento (1982) elabora e reelabora essa tese, emitindo-a de diferentes modos, em um processo de repetição tão excessivo quanto melodramático. Em um trecho, ele afirma que a “miscigenação nunca foi sinônimo de ausência de preconceito” (NASCIMENTO, 1982, p. 94); em outro sustenta que, na

verdade, “em sua origem, a miscigenação é a violência, o abuso de poder – e não sentimentos humanos e preconceituosos dos colonizadores” (NASCIMENTO, 1982, p. 95);

2) A total recusa à ideia de que o Brasil tenha sequer se aproximado de um estado de democracia racial. Na verdade, esse é um dos pontos centrais do conflito que se inaugura tanto na escrita de Nascimento quanto na de Ramos. Em Nascimento, encontramos expresso que a democracia racial, na verdade, corresponde a um “monumento de impostura; de trágica mentira e cruel hipocrisia”, além do que se trata de “uma teoria de miscigenação que mais é a teoria predatória da raiz negra, teoria de mistificação, mascaramento e auto absolvição.” Ironicamente, mais adiante ele se pergunta: “O que foi, em que constituiu a tal ‘ciência’ afro-brasileira? O povo negro a conhece de sobra: uma literatura descritiva, ornamental, que em nada ajudou a caminhar na senda da liberdade e do progresso” (NASCIMENTO, 1982, p. 95-96).

3) A manobra ideológica de que o racismo brasileiro está sim passível de ser comparado a qualquer outro regime racista e segregacionista, até mesmo ao regime nazista, pois haveria uma essência do racismo que o manteria igual em qualquer momento histórico ou recorte geográfico. Incansavelmente, Nascimento então compara: “Quiseram liquidar a raça negra no Brasil, como fizeram mais tarde os nazistas com os judeus. Talvez com um requinte maior de sadismos, desumanidade e covardia” (NASCIMENTO, 1982, p. 66). Mais adiante estabelece: “Nossa revolta está plenamente consciente de que a opressão dos negros nos EUA, na África do Sul, em Angola e Moçambique ou na Rodésia de Yan Smith são formas particulares da mesma opressão que atinge indistintamente a todos os povos de cor, em qualquer país de predominância branca. Podem variar de grau, tais opressões, mas a sua essência é sempre a mesma” (NASCIMENTO, 1982, p. 66-67). Em outro trecho, em tom provocativo insinua a igualdade entre o racismo praticado no Brasil e o racismo de outros países: “Não haveria aqui a repetição, em termos brasileiros obviamente, do que está acontecendo em Angola, em Moçambique, na Rodésia, na África do Sul, onde uns poucos brancos mantêm na opressão os muitos africanos?” (NASCIMENTO, 1982, p. 87). Em outros momentos, ele constrói não uma relação de equivalência, mas sim uma relação de desigualdade em que na verdade o racismo brasileiro chega a ser pior a qualquer outro contexto, e em especial ao dos Estados Unidos. Nascimento aponta que “A estratégia da discriminação em nosso país, sob

certo aspecto, é mais sutil e mais cruel que a praticada nos EUA, porque não permite qualquer oportunidade de defesa à vítima. Criou slogans, fabricou leis, com isto domesticou o negro. Em sua grande maioria o negro brasileiro sofre a dopagem da pseudodemocracia racial que lhe impingiram. Ele ainda se acha ‘drogado’” (NASCIMENTO, 1982,p. 73). Em outro trecho, curtamente Nascimento advoga: “E, com efeito, nós não linchamos, mas fazemos algo pior: nós humilhamos” (NASCIMENTO, 1982,p. 81).

4) A manobra estatística de converter a população de pardos, juntamente com a de pretos, à condição de negros e assim, criar a máxima “de que o Brasil é o maior país negro do mundo depois da Nigéria” (GUIMARÃES, 2006, p. 165). Tal estratégia, “com nítido fim político” (GUIMARÃES, 2006, p. 165), serviu principalmente para criar a ideia de que no Brasil, assim como na África do Sul e nos Estados Unidos, haveria de fato um regime segregacionista, onde uma minoria branca governaria fascistamente uma grande maioria populacional formada por “afrodescendentes”. É interessante observar como essa elaboração é posteriormente retomada por Carlos Hasenbalg (1979) em seu livro “Discriminação e Desigualdades Raciais”.

Tais proposições são encontradas na obra “O Negro Revoltado”, mas também em “O Genocídio do Negro Brasileiro” é possível encontrar outras teses que serão posteriormente repetidas por alguns de seus seguidores. Publicada em 1979, “O Genocídio...”, da qual voltarei a discorrer mais adiante, parece ter sido escrita com o objetivo único de rechaçar e descartar algumas teses freyreanas, dentre as quais: a de que o africano participou do processo colonizatório assumindo o papel de co-colonizador; além de voltar a refutar peremptoriamente a ideia de democracia racial existente no Brasil.

De todo modo, essas observações estão sendo feitas a fim de enfatizar a tensão característica da disputa entre os dois campos. Mas, cabe salientar que o combate se dá não apenas na arena dos exercícios interpretativos sobre o Brasil, o brasileiro e a ciência/sociologia nacional; além disso, ele extrapola essas fronteiras e se desdobra em ataques aos estudiosos. Mais uma vez, Nascimento e Ramos são os que se lançam nessa missão, em que desqualificar implica em desautorizar – passo necessário para o descredenciamento do paradigma da mestiçagem junto ao público acadêmico.

No caso de Nascimento(1982, p. 99), ele faz uma série de acusações contra Costa Pinto, que participou do Projeto UNESCO com a produção do livro “O Negro no Rio de Janeiro”, a quem acusa de ter sumido com teses, pareceres, discursos e atas do 1º Congresso do Negro Brasileiro; e, contra Edison Carneiro, acusado de praticar certo “mimetismo científico”.

Já com Ramos, as acusações se constituem em recurso discursivo mais frequente e destinado a uma quantidade maior de estudiosos da temática das relações étnicorraciais brasileiras: Gilberto Freyre é acusado de ser praticante de um “ecletismo conciliador” (RAMOS, 1957, p. 80) e de “apologético do colonizador português” (RAMOS, 1957, p. 185); já Euclides da Cunha é por ele considerado “uma vítima da antropologia racista de seu tempo” (RAMOS, 1957, p. 132). Mas, Arthur Ramos e Nina Rodrigues parecem ser o seu alvo de ataque preferido. Contra este, Ramos sustenta que é o melhor exemplo de “*repetiteur*” nacional; que “nunca se situou em ciência” nem “nunca atingiu maturidade” e cuja “obra não reflete unidade teórica” (RAMOS, 1957, p. 145). Guerreiro Ramos chega mesmo a acusar o eminente antropólogo de “charlatanismo” (RAMOS, 1957, p. 147). Já Nina Rodrigues é chamado de racista, “autor de obras sem importância científica”, “sem espírito científico”, “beato e copista” (RAMOS, 1957, p. 142). Além desses designativos, ainda o considera uma “nulidade científica” cuja “obra é um monumento de asneiras” (RAMOS, 1957, p. 145) e conclama a todos a “fazer silêncio a respeito de sua obra” (RAMOS, 1957, p. 145) como um sinal de respeito ao próprio Nina Rodrigues. Outro que também não escapa à sua escrita afiada é o próprio Costa Pinto, já malhado por Nascimento. Dele Ramos diz se tratar de um “cidadão sem qualificações morais e científicas”; “carreirista”; “doublé de sociólogo” e ainda o acusa de ter “cometido grosseiro plágio”<sup>152</sup> (RAMOS, 1957, p. 154).

Na verdade, a referência a tais ataques serve para realçar o caráter de disputa entre os dois campos em questão, que acontece não apenas na arena científica com a oferta de novas interpretações e abordagens, novos métodos e instrumentais de análise e novas hipóteses e visões de mundo. A disputa ocorre, sobretudo, em termos políticos, em que os grupos se digladiam a fim de ocuparem os mesmos postos, ou seja, antes de ser uma disputa pelo completo fim de

---

<sup>152</sup>Sobre os ataques proferidos por Guerreiro Ramos contra Costa Pinto, é possível especular que eles tenham sido em parte motivados por disputa de cargos. É sabido que, em 1943, Ramos iria ocupar a cátedra de Sociologia na Universidade do Brasil, mas acabou sendo preterido e a vaga foi ocupada justamente por Costa Pinto.

hierarquias científicas e sociais, parece-me muito mais uma disputa por inversões de poder.

Para Bourdieu(1988, p. 177),

O típico ataque herético às hierarquias culturais e aos discursos oficiais, que, [...] professa uma espécie de direito universal de expressão espontânea (o direito de 'liberdade de expressão'), tem ligações óbvias com os interesses específicos dos intelectuais subalternos das grandes burocracias da ciência e da cultura: dispondo "criatividade natural" e espontaneidade, [...], contra a competência socialmente (que é academicamente) garantida é equivalente a usar este slogan humanista para denunciar o monopólio de legitimação cultural reivindicada pelo sistema educacional, e, assim, desvalorizar a competência, certificada e legitimada pela instituição acadêmica, do agente que, em nome daquela competência, ocupa os mais altos escalões da hierarquia institucional<sup>153</sup>.

Desse modo, a teoria dos campos oferecida por Bourdieu me parece, portanto, oportuna para compreender esses embates e perceber que de fato “todas as práticas estão orientadas para a aquisição de autoridade científica (prestígio, reconhecimento, celebridade etc.), o que chamamos comumente de ‘interesse’ por uma atividade científica (uma disciplina, um setor dessa disciplina, um método etc.) tem sempre uma dupla face” (BOURDIEU,1994, p. 124). A “dupla face” a qual Bourdieu se refere é exatamente a dimensão propriamente científica ou epistemológica e a dimensão política; e, desse modo, “os conflitos epistemológicos são sempre, inseparavelmente, conflitos políticos” (BOURDIEU, 1994, p. 124). O fato de os agentes do discurso da afrodescendência estarem em constante diálogo com os autores do paradigma anterior por um lado desnuda “a luta pela autoridade científica, espécie particular de capital social que assegura um poder sobre os mecanismos constitutivos do campo e que pode ser reconvertido em outras espécies de capital”; e, por outro, se deve “ao fato de que os produtores tendem, [...], a só ter como possíveis clientes seus próprios concorrentes” (BOURDIEU, 1994,p. 127).

Contudo, reconheço que, apesar de recorrer à Bourdieu para melhor compreender a emergência desse novo corte interpretativo sustentado por uma nova

---

<sup>153</sup>Original: The typically heretical attack on cultural hierarchies and official discourses, which, [...] professes a sort of universal right of spontaneous expression (the right of “free speech”), has obvious links with the specific interests of the subordinate intellectuals of the great bureaucracies of science and culture: setting ‘natural creativity’ and spontaneity, [...], against socially (that is academically) guaranteed competence is equivalent to using this humanist slogan to denounce the monopoly of cultural legitimation claimed by the educational system, and thereby devalue the competence, certified and legitimated by the academic institution, of agent who, in the name of that competence, occupy the highest echelons of the institutional hierarchy” (BOURDIEU, 1988, p. 177).

abordagem e problematização das relações étnicorraciais brasileiras e seu duelo com o paradigma da mestiçagem, tenho total clareza dos possíveis limites de sua teoria dos campos. Um dos pontos em que tal limitação se evidencia é, quando, por exemplo, Bourdieu avalia que “o equipamento necessário à revolução científica só pode ser adquirido na e pela cidadela científica” (BOURDIEU, 1994, p. 143). No entanto, em que pesem os estudos da afrodescendência ou se reconhece os limites das teorizações bourdieusianas ou se aceita que tais estudos não representam uma revolução – que não é a opção até agora assumida no presente estudo. Diante dos mais variados indícios, dentre os quais cito de imediato a célere ruptura com o paradigma da mestiçagem e o *boom* de pesquisas, laboratórios e livros seguindo firmemente a perspectiva da afrodescendência, creio ser a imagem da revolução uma boa representação para essa transição que não tem sido nem evolutiva nem cumulativa. De tal modo que interpreto a assunção do campo da afrodescendência como um momento revolucionário dentro do campo de estudo das relações étnicorraciais nacionais, mas foi uma revolução que não se fez “na e pela cidadela científica”. Foi, sobretudo, o resultado de pressões políticas externas e internas, as quais vão forçar essa abertura. Na realidade, se fosse fruto do universo científico simplesmente, o próprio campo em si [o da afrodescendência] nem sequer existiria, pois ele se edifica sobre os escombros do conceito de raça que, após o desmantelamento da experiência nazista com os judeus, foi anulado e descartado como categoria científica válida. Mesmo assim, o termo foi reapropriado, diz-se que “ressignificado”, e desse modo segue sendo utilizado como conceito-chave para esses estudos.

De igual modo entendo a análise de Bourdieu (1994, p. 143) quando ele postula que “a revolução científica não interessa aos mais desprovidos, mas aos que são, ao contrário, entre os novatos, os mais ricos cientificamente.” Caso se tome o movimento de emergência do campo da afrodescendência à luz de tal consideração, a sensação será a de que falta algo a mais para entender a constituição desse novo enclave interpretativo; pois, ao que parece, é muito mais credível pensar em seu principal construtor, Abdias do Nascimento, como “muito mais rico politicamente” com todo o poder de sua verve apaixonada e revelada em uma militância inovadora através do teatro, do que exatamente como “o mais rico cientificamente”.

Outro aspecto que considero marcante do campo da afrodescendência é o fato de que, em se tratando de Brasil, a construção dessa nacionalidade hifenizada é

reveladora não de um movimento de negação ou de superação da nacionalidade brasileira. Ao contrário do que muitos especialistas sobre a questão das nacionalidades pós-Segunda Guerra Mundial (BALAKRISHNAN, 2000) postulam, entendo que no caso brasileiro, a proposta é muito mais a de reescrever a nacionalidade brasileira à luz dos signos da negritude e da afrodescendência.

O surgimento dessas nacionalidades conjugadas, na verdade, expressa muito mais do que apenas a formação e a globalização de “identidades – mercado” ou o enfraquecimento de tradicionais projetos nacionalistas, conforme previu Hall (2005). A emergência desse tipo de nacionalidade sinaliza também para o fortalecimento dos movimentos sociais e a consequente politização étnica, por eles promovida, como instrumento de pressão e de barganha política, a qual é propiciada pela negligência do Estado no trato com setores essenciais, como educação e saúde. Segundo Hobsbawm (2000, p. 274), “a etnia é um modo de encher os espaços vazios do nacionalismo” e as razões para tal uso está no processo de ampla democratização, sobretudo no período pós-1960, o qual propiciou a participação política de grupos tradicionalmente excluídos das tomadas de decisão. Ainda de acordo com Hobsbawm:

A democracia eleitoral produz uma máquina pronta para que os grupos minoritários lutem eficazmente por uma parcela dos recursos centrais, desde que aprendam a agir como grupo e estejam suficientemente concentrados para fins eleitorais. Isso dá aos grupos separados em guetos uma grande alavanca potencial. Ao mesmo tempo, por razões de política e de ideologia, e também da cambiante organização econômica, o mecanismo usado para desfazer as tensões interétnicas, atribuindo nichos separados a grupos diferentes, vai-se atrofiando. Agora, eles competem não por recursos equiparáveis (‘separados, mas iguais’, dizia a expressão), mas pelos mesmos recursos, num mesmo mercado de trabalho, moradia, educação, ou noutros mercados. Nessa competição, ao menos para os desfavorecidos, a pressão grupal por benefícios especiais (a ‘ação afirmativa’) é a mais poderosa arma disponível (HOBBSAWM, 2000, p. 276-277).

Não raro encontramos dentre os arautos da afrodescendência o desejo de reescrever a história do Brasil situando o negro como peça fundante da construção nacional, em detrimento da antiga fórmula que propunha o Brasil como a síntese da hibridez, composta pelo sangue de três agentes.

Novamente, recorro à já citada “Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana” e ao mesmo Hélio Santos para exemplificar minha argumentação. Ao falar dos objetivos últimos da obra, Santos afirma que um deles é “aprofundar a nossa



brasilidade imensamente negra” e nesse sentido, ela também servirá para “auxiliar, de forma especial, a aprofundar a ideia tão cara da identidade nacional [...]” (LOPES, 2004, p. 11).

E ao revelar tais interesses, os agentes da afrodescendência acabam por criar dois importantes efeitos: o primeiro, a ideia de que a História é mera narração, dependente tão somente das vontades e opiniões de seus produtores, os quais seriam invariavelmente simples porta-vozes do bloco hegemônico; e, nesse sentido, a História de conjunto de conhecimentos sistematizados sobre o passado, embasados em pesquisas documentais e referendados a partir de consensos coletivos é reduzida à condição de “narrativas de caçadas”, conforme provérbio popular supostamente africano citado em um dos trabalhos analisados que diz: “Até que os leões contem suas histórias, os contos de caça glorificarão sempre os caçadores.” (FAUSTINO, 2010, p.5). Da forma como é apresentada, então, a construção do conhecimento histórico seria determinada única e exclusivamente por uma questão de posição de poder ocupada pelos seus produtores, como se por acaso a ciência fosse meramente reflexo das demandas sociais.

Bourdieu nos ensina que, as ciências humanas mesmo se caracterizando por um processo de autonomização mais lento e mais complexo, não têm seu produto final como espelho da sociedade. Para ele, encarar a produção do campo científico dessa maneira é incorrer em dois tipos de reducionismo: no primeiro, por ele chamado de “erro do curto-circuito”, que implica em “reduzir as leis segundo as quais um campo científico funciona pelas leis sociais exteriores” e em um segundo reducionismo que “(...) consiste em reduzir as estratégias dos eruditos às estratégias sociais das quais sempre são um aspecto e a seus determinantes sociais e em ignorar a sublimação dos interesses externos, políticos; ou internos, ligados à luta no campo e que se impõem pelas leis sociais do campo.” (BOURDIEU, 2004b, p. 30).

E o segundo efeito seria a racialização ou a cromatização da ciência, a partir do qual se estabeleceria a oposição entre uma ciência identificada como sendo branca, europeia ou eurodescendente e eurocêntrica; e uma ciência negra, militante e afrodescendente. Enquanto a primeira seria marcada pelo jogo manipulativo e maquiavélico de dados e informações; a segunda seria isenta de tais recursos, pois corresponderia à condição de guardiã de uma verdade amordaçada, invisibilizada e silenciada. A primeira observação pertinente a ser feita é a de que com isso se traça a fantasia de que o processo de ocidentalização da ciência teria atingido apenas os

pesquisadores identificados como brancos, enquanto que os estudiosos negros “afrodescendentes” na condição de sujeitos de conhecimento teriam realmente conseguido escapar desse processo de captura e alcançado em suas escritas um estágio pleno de soberania e de autonomia.

Tal fantasia aparece recorrentemente na escrita dos ideólogos nacionais da afrodescendência. Utilizando-me da mesma obra que vem sendo aqui comentada, destaco a polarização maniqueísta fabricada por Nei Lopes ao defender a ideia de que a produção dos especialistas, cromaticamente anônimos, se situaria no campo das exterioridades superficiais, pois não conseguiria superar a dicotomia EU – OUTRO. Nesse sentido, ele praticamente postula a defesa de que o outro, o afrodescendente, só pode ser pesquisado por um sujeito de conhecimento que também se configure como o “outro” da relação de dominação “brancos versus negros”, ou seja, por um também afrodescendente:

Filho de família abastada, de origem patriarcal, ele teve uma babá negra, assim como foram também outros serviçais de sua casa. Inteligente e curioso, ele assimilou histórias narradas pela babá e apreciou com admiração e inveja as malandragens dos seus domésticos. Através desses, e escondido dos pais, foi ao candomblé ou à santería, e aprendeu alguns golpes de capoeira ou do juego de maní, ensaiou alguns passos de samba ou de rumba, provou e gostou de cachaça, rum, acarajé, mazamorra, caruru, nyonyó, aprendeu a usar ervas para abortar etc etc etc. Na universidade, valeu-se desses conhecimentos para fascinar os colegas com seu saber mundano. E aprofundou esse saber com pesquisas livrescas e de campo, não raro levando os colegas para conhecer seus amigos negros, no morro, nos solares, nos bairros afastados da periferia. Formado, doutorou-se em ‘Cultura Brasileira’, pós-graduou-se na França e virou folclorista respeitado, publicou livros, deu conferências, inclusive no estrangeiro, tornou-se alto funcionário do governo. Vez por outra ainda vai lá visitar ‘seus’ pretos, no morro, nos bairros de periferia. Mas essas visitas estão cada vez escasseando mais, porque a vida dele é uma roda-viva de livros para escrever, conferências, viagens, missões diplomáticas. Sempre em nome da ‘cultura popular’.

Felizmente, entretanto, o novo século vê a antítese dessa figura. Trata-se do intelectual negro militante, que, tendo também tido acesso aos bancos acadêmicos, combate o racismo com números, fundamentando sua luta em pesquisas quantitativas sobre a desigualdade de fundo etnoracial. Através desse novo perfil, os negros começam a falar em seu próprio nome, dispensando intermediários, sejam eles os ‘especialistas’ como os do perfil visto acima, sejam os sociólogos e antropólogos do poder hegemônico (LOPES, 2001, p. 17-18).

Dessa forma, Nei Lopes faz emergir em sua escrita a figura do “intelectual negro militante” como o mensageiro da verdade e imputa aos demais pesquisadores – cromaticamente anônimos, repito – o papel de “intermediários”. De quê ou de quem?! Mais uma vez, Lopes se furta à explicitação e o leitor, então, ou não se

apercebe dessas lacunas discursivas importantes ou após divagar, fica entre um vacilo e outro: “Será que ele está falando de Gilberto Freyre? Ou de Arthur Ramos? De quem será afinal que ele está falando?”.

Na verdade, tal exercício de especulação é inútil, pois não importa saber de quem Lopes está falando. O importante é perceber como a ideologia da afrodescendência se desenha e ao mesmo tempo como a tradição anterior lhe é contraposta no mesmo discurso: na condição de sombra da qual só consegue elaborar descrições caricaturizadas, Lopes tanto ignora quanto sarcasticamente despreza o papel pioneiro desempenhado por uma geração de estudiosos que estiveram na vanguarda de um movimento intelectual que se desdobrava desde fins do século 19 e somente por volta da década de 1930 conseguiu desafiar uma série de rancores e de estereótipos negativos acerca do negro. Nesse sentido, tanto foram ousados quanto originais ao elegerem as populações negras como elementos fundamentais para a compreensão da sociedade brasileira e mesmo não sendo militantes conseguiram ampliar as fronteiras do campo de pesquisa no qual se encontravam imersos.

Após desqualificar e desautorizar as pesquisas feitas por “não afrodescendentes”, deixando implícita a ideia de que não têm legitimidade por terem sido produzidas pelo Outro que não é o “mesmo” do afrodescendente, a escrita de Lopes ainda surpreende pela perspectiva grosseiramente inocente exposta ao descrever a trajetória acadêmica e profissional dos estudiosos “especialistas”, os chamados “intermediários”, e compará-la com a do “intelectual negro militante”. A fantasiação é tão exacerbada que o embota a percepção e o impede de enxergar que, na verdade, se trata da mesma trajetória assumida também por alguns intelectuais da afrodescendência, a exemplo de Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e de Nilma Lino Gomes – ambas ocuparam, mediante a indicação do movimento negro, importante cargo no Conselho Nacional de Educação (CNE).

Sem dúvida alguma, essa tensão entre ciência social e política também é bastante evidente em relação aos representantes do campo da afrodescendência que em alguns casos, mais recentemente, também têm se portado como se fossem uma espécie de “intelectual orgânico”. O fato de ter se originado a partir de um movimento político, ou seja, de suas demandas de pesquisa e de metodologia terem se originado do campo político e não do campo científico, torna-o igualmente problemático. Ainda mais representativo dessa relação entranhada é o caso do

próprio Abdias do Nascimento que sempre esteve a circular entre esses espaços sem diferenciá-los, tomando-os como se fossem uma área comum. De militante, portador de capital político, acabou se tornando o construtor de um subcampo da Sociologia, fato que lhe fez agregar capital científico em sua trajetória.

Voltando a Nei Lopes, o autor parece, assim, ignorar o que Bourdieu enfatiza em suas teorizações sobre a constituição do campo científico: ele se compõe a partir da combinação de outras formas de capital que não unicamente o capital científico-intelectual, por Bourdieu identificado como “acúmulo de prestígio” ou “acúmulo de crédito acadêmico”. Além deste, o campo científico é fortemente constituído pelo capital político (BOURDIEU, 2004b, p. 39):

[...] a conversão do capital político (específico) em poder científico é (infelizmente!) mais fácil e mais rápida, sobretudo para os que ocupam posições médias nas duas distribuições (do prestígio e do poder) e que, mediante o poder que estão aptos a exercer sobre a produção e a reprodução (participação no Conselho Nacional das Universidades, nas comissões no CNRS, nas bancas de concursos de recrutamento e de aperfeiçoamento etc.), estão em condições de assegurar a perpetuação da ortodoxia contra a inovação (em especial, a favor de complexas alianças mediante as quais os eleitos pelos sindicatos – frequentemente destinados a se tornar executivos – podem dar seu apoio aos dirigentes mais fiéis à ordem científica estabelecida.

Logo, a determinação não é dada unicamente pela cor dos pesquisadores ou de seu engajamento em algum movimento social. Compreender a constituição e o funcionamento de um campo científico depende muito mais da compreensão que temos desse próprio campo e sobre os elementos a partir dos quais ele se reproduz; afinal, um campo (seja o político, religioso ou científico) não se organiza pela ação de um único e solitário agente, ele se faz a partir da conjunção de uma comunidade.

Creio ainda ser impossível tentar estabelecer uma linha de cisão tão estanque entre as duas perspectivas de escrituração sobre o brasileiro, a da mestiçagem e a da afrodescendência; sobretudo se compartilhamos da mesma ideia postulada pelos representantes da segunda linhagem: a de que a ideologia da mestiçagem seria a arma ideológica das elites brancas dominadoras nacionais e que a da afrodescendência também é a arma política dos dominados para o enfrentamento contra aquele primeiro grupo. Tomando a discussão nesses termos, torna-se, sim, necessário lembrar que ambos, “dominadores” e “dominados”, se encontram situados no mesmo discurso – o discurso colonial; e, promover o *descentramento* desse discurso é tão complexo quanto desafiante. Para Bhabha (2007), por

exemplo, o caminho que opta pela construção de identidades essencializadas e supostamente “puras” por si só já despontaria como um projeto falido, pois se assentaria na reprodução e na fixação dos estereótipos coloniais, multiplicados a expensas de um largo processo de repetição e de ambivalência.

Mesmo reconhecendo que é possível romper minimamente com os estereótipos inaugurados pelo discurso colonial se utilizando da própria ambivalência que lhe é inerente, através de rotas de fuga que emergem como brechas, ou como entre-lugares, Bhabha (2007) propõe que é a hibridez, e não as identidades essencializadas e insuladas, a forma menos assujeitada e, portanto, capaz de escapar dos processos de subjetivação fabricados por esse sujeito de conhecimento universal, onipotente e onisciente que é a escrita masculina e branca do colonizador europeu.

Dito isto, discordo plenamente da ideia de que é possível haver uma escrita afrodescendente soberana, descentrada e anunciadora de verdades puras e desinteressadas. Se a ideologia da mestiçagem foi esse escudo ideológico que permitiu mascarar múltiplos processos de opressão em nome de uma convivência racialmente democrática no Brasil; a ideologia da afrodescendência também não parece se diferenciar tão profundamente de sua congênere, pois ao ser apropriada como política de Estado perde seu conteúdo revolucionário e também se torna aparato de poder, servindo para neutralizar a rebeldia. Afinal, uma vez participando do poder através de indicações influentes como a que ocorre no Conselho Nacional de Educação (CNE) e na composição de secretarias e de coordenadorias especiais de políticas públicas para a promoção da igualdade racial (SEPPIR e COPPIRs), os movimentos negros já não podem mais alegar e reclamar que estão do lado de fora, amordaçados e invisibilizados.

Voltando à Nei Lopes e a sua “Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana”, de acordo com sua segunda apresentadora, Elisa Larkim Nascimento, ela foi concebida por “afrodescendente, músico, religioso, praticante de candomblé e militante do movimento social anti-racista no país” (NASCIMENTO, 2004, p. 15) e apesar de ter sido “concretizada numa ação independente dos vínculos acadêmicos e dos financiamentos institucionais”, manteve “critério rigoroso de pesquisa e erudição, bem como a solidez e a seriedade do compromisso com o registro fiel e exato das informações coletadas” (NASCIMENTO, 2004, p. 15), levando-a a se

configurar em uma espécie de “Larousse para afrodescendentes”, como o próprio Nei Lopes (2004) assevera em sua “Nota do Autor”:

Esta obra, então, nasceu da vivência pessoal de um afrodescendente, a partir da constatação da carência, no Brasil, de uma obra de cunho enciclopédico na qual se enfatize a origem africana de grandes personalidades, do mesmo modo que faz, com personalidades de ascendência judaica, [...] a Enciclopédia Larousse, por exemplo (LOPES, 2004, p. 18).

No entanto, estamos nos antecipando em pelo menos uns sessenta anos, afinal a ideologia da afrodescendência não foi inaugurada por Nei Lopes e sua enciclopédia, dos quais, aqui, tanto discorreremos.

Na verdade, como já enfatizei desde o início do presente tópico, o marco pontual que venho considerando como o nascedouro dessa ideologia é a década de 1950, período em que tanto a atuação de Guerreiro Ramos quanto a de Abdias do Nascimento emergem como providenciais e fundantes dessa perspectiva. E, aqui, esclarecemos que não os tomamos incomensuravelmente como sendo um representante do ativismo teórico-intelectual e o outro do ativismo militante-político. Desde já, adotamos como precaução as observações de Bhabha (2007) ao postular que há “[...] muitas formas de escrita política cujos diferentes efeitos são obscurecidos quando se distingue entre o ‘teórico’ e o ‘ativista’. [...]. Ambos [o discurso teórico e o discurso político] são formas de discurso e nessa medida produzem mais do que refletem, seus objetos de referência.” (BHABHA, 2007, p. 46).

Porém, antes de nos esticarmos na análise do processo de desenvolvimento desse novo campo dentro da área de estudo das relações étnicorraciais brasileiras, faz-se indispensável lembrarmos o contexto que permite tal aparecimento e é exatamente o que propomos no capítulo seguinte.

## **4.2 As Razões de um Triunfo**

A compreensão da formação do campo da afrodescendência no Brasil demanda tanto uma análise interna quanto uma análise externa, ou seja, entender como tal campo vem se constituindo como um importante produtor de interpretações para as dinâmicas das relações étnicorraciais nacionais não deve passar apenas por

uma compreensão que contemple a análise de seus termos discursivos, mas também a do ambiente político e social que forjaram as condições mínimas necessárias para a sua emergência e dilatação. Sendo assim, é que propomos neste capítulo a análise das possíveis causas que permitiram não apenas a popularização, mas, sobretudo, a academicização da afrodescendência na condição de campo científico.

De modo geral, é possível considerar e elencar a existência de, pelo menos, dois fatores gerais relacionados ao cenário internacional e a de cinco fatores específicos diretamente ligados à conjuntura brasileira.

Se por acaso nos perguntarmos: teria sido possível o surgimento do campo da afrodescendência no início do século XX, época em que vários ideais defensores da causa negra e da negritude já despontavam, ou mesmo em qualquer outra época anterior a 1950?! A resposta com certeza seria negativa, pois a emergência desse corpo sistematizado de estudos acadêmicos seguindo o corte ideológico da afrodescendência de fato só acontece a partir da segunda metade do século XX como o resultado de uma conjunção de fatores e como um prolongamento das mudanças políticas, sociais e institucionais em curso.

Michael Banton em “A Ideia de Raça” (1977) afiança que dois fatores gerais foram fundamentais para a supervalorização das identificações étnicas no curso da segunda metade do século XX e, portanto, não devem ser desvalorizados. Segundo o sociólogo inglês:

As mudanças econômicas e sociais nos últimos vinte anos aumentaram a importância das identificações étnicas dentro dos Estados. O desenvolvimento do comércio mundial significou que os Estados já não eram corpos soberanos, no antigo sentido do termo. [...]. Com a melhoria dos níveis de vida, muita gente parece querer cultivar as diferenças étnicas como um modo de tornar as suas vidas um pouco mais interessantes. [...]. Depois, a tremenda expansão e significado dos meios de comunicação de massa deu à população de muitos países a sensação crescente de pertencer a uma sociedade internacional (BANTON, 1977, p. 162 – 163).

Por extensão, é possível correlacionar tais fatores ao novo cenário internacional inaugurado com a globalização. Não apenas Banton reconheceu a produção dessas identificações étnicas como sendo um dos produtos da globalização. Na verdade, vários intelectuais, de Hobsbawm (BALKRISHNAN, 2000) e Agier (2001) a Stuart Hall (2005) e Homi Bhabha (2007), a têm interpretado como uma consequência direta do processo de enfraquecimento dos nacionalismos

tradicionais que, se antes funcionavam como uma espécie de guarda-chuva conceitual (ou teto-político do estado-nação, como se refere Gellner) sob o qual as várias identificações particulares foram reunidas e diluídas em uma espécie de caldo cultural aparentemente homogêneo, vem sendo paulatinamente substituídos por identificações específicas.

Para Stuart Hall (2005), por exemplo, é a globalização o fluxo gerador de identidades particulares. Ao se perguntar “o que, então, está tão poderosamente deslocando as identidades culturais nacionais, agora, no fim do século XX?”, Hall imediatamente informa que “a resposta é: um complexo de processos e forças de mudança, que, por conveniência, pode ser sintetizado sob o termo ‘globalização’” (HALL, 2005, p. 67). Conforme assevera Hall (2005), a globalização tem por principal característica a “compressão espaço-tempo” – expressão cunhada pelo geógrafo norte-americano, David Harvey, e que se refere ao “sentimento avassalador de compressão de nossos mundos espaciais e temporais” (HARVEY, 2007, p. 240). Em quê ela tem a ver com a formação do campo da afrodescendência no Brasil? Sobretudo por favorecer o acesso à informações tanto dentro quanto fora do País bem como a formação de redes de pesquisa nacionais e internacionais, e a participação em eventos mundiais como as conferências promovidas desde a década de 1960 pela UNESCO, dentre as quais destaco a edição de Durban que fortaleceu politicamente e de modo excepcional o movimento negro no Brasil.

Conforme afirmado anteriormente, além dos dois fatores de caráter geral identificados por Banton (1977), é possível ainda considerar a existência de outros cinco fatores diretamente ligados à conjuntura nacional como importantes vetores que oportunizaram tanto a emergência quanto a dilatação do campo da afrodescendência no Brasil. São eles:

- I. O contexto político brasileiro da década de 1960;
- II. A influência do movimento negro norte-americano e das instituições norte-americanas de fomento à pesquisa;
- III. A ausência de explicações por parte dos ideólogos da mestiçagem para o alto índice de desigualdades sociais atingindo majoritariamente as populações negras;
- IV. O processo de esquerdização das universidades brasileiras a partir da década de 1960 e



V. O fortalecimento do movimento negro brasileiro acompanhado da ascensão ao poder do Partido dos Trabalhadores (PT).

Mesmo sendo de ressonância mais localizada e interna, esses cinco fatores exerceram com igual relevância a mesma importância para o processo de formação do campo da afrodescendência no Brasil.

Em primeiro lugar, não se pode esquecer o momento político ímpar que o Brasil vai experimentar no curto espaço de quatro anos, mais ou menos entre 1960 e 1964 – é nesse período que a “Política Externa Independente” (PEI) brasileira entra em vigor e sedimenta uma maior aproximação política e econômica do Brasil com os países africanos. Criada em 1961 sob a rubrica de Jânio Quadros, a chamada “Política Africana do Brasil” é oficializada através de mensagem ao Congresso Nacional, quando da ocasião de abertura da sessão legislativa de 1961. Apesar de ainda conter vários elogios ao modelo da sociedade brasileira assentada na mestiçagem e várias referências ao ideal de democracia racial, o referido documento é considerado o espelho de uma efetiva política externa de estreitamento de laços com a África que se concretizou não apenas através de acordos econômicos, mas principalmente através de ações político-culturalistas, das quais cinco figuram como as mais reveladoras de sua própria materialização.

A primeira foi a tão alardeada posse do primeiro negro brasileiro em um cargo de altíssimo status social: o jornalista negro Raymundo de Souza Dantas foi empossado por Jânio Quadros ainda no ano de 1961 para ser embaixador em Gana; a segunda foi a nomeação feita pelo presidente do primeiro negro para servir na Casa Civil do Presidente da República: na ocasião foi Milton Santos, até então professor na Universidade da Bahia, a ser privilegiado com tal honraria; a terceira foi a criação do Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA), autorizada por Quadros, visando promover um maior e real conhecimento da África no Brasil; a quarta foi a criação, em 1963, do Centro de Estudos e Culturas Africanas (CECA) vinculada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP); e a quinta ação foi a recepção, em setembro de 1964, do presidente do Senegal, o poeta e autor do conceito de negritude Leopold Sedar Senghor, para discutir política econômica, pois o *staff* político nacional tinha claros interesses na África como um excelente mercado tanto de oferta de matéria-

prima quanto de consumo dos principais produtos brasileiros de exportação, o café e o cacau (SARAIVA, 1993, p. 224-225).

Dessas cinco ações, considero duas de maior relevância para a formação do campo da afrodescendência: a criação do IBEEA e do CECA. O primeiro instituto, o IBEEA, foi fundado em 1961 e esteve ligado diretamente à Presidência da República. De significativa duração, o IBEEA existiu sob essa denominação até 1973 quando foi fechado com o golpe militar. Já o segundo instituto, o Centro de Estudos e Culturas Africanas (CECA), existente hoje sob a designação de Centro de Estudos Africanos (CEA), pode ser considerado fruto da presença de Roger Bastide na USP a qual inspirou uma série de estudos sobre a temática racial no Brasil. Ambos os institutos exerceram significativo papel para a institucionalização desse enclave ideológico enquanto campo científico. De acordo com Saraiva (1993, p. 227), a “sua [dos institutos de estudos africanos] produção intelectual estava permeada por todos os esquemas do discurso culturalista”, cujas bases, engendradas nos bastidores da política nacional, estavam assentadas em dois elementos: um era “o fator da ‘afinidade’ cultural” e o outro era “a presença de considerável número de descendentes de africanos no Brasil.” (SARAIVA, 1993, p. 231).

Além desses dois institutos, outro, o primeiro na verdade, já havia sido fundado em 1959, ainda durante o governo de Juscelino Kubitschek. O Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) vinculado à, então, Universidade da Bahia foi criado pela iniciativa do pesquisador português Agostinho da Silva que esteve mais interessado em fundar um órgão de fomento às pesquisas em e sobre países que sofreram colonização do que nos países colonizadores. Considerado uma espécie de visionário, o professor Agostinho, como ficou conhecido, defendia a necessidade de se formar uma aliança envolvendo a África, o Brasil e Portugal. Não à toa, foi escolhido em 1961 por Jânio Quadros para ser assessor para a política externa durante seu governo e no mesmo período o CEAO recebeu “verbas que permitiram alargar as iniciativas do CEAO, das quais a mais marcante foi concretizar a vinda de estudantes africanos para o Brasil; [...] o primeiro conjunto deles, oriundos do Senegal, Gana, Dahomé (*sic*), Nigéria e Camarões, chegou à Bahia em fins de 1961.” (AGOSTINHO, 1995, p. 20).

Existentes até hoje, os três centros, Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO – UFBA), Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA – UCAM, ex-IBEEA) e Centro de

Estudos da África (CEA, ex-CECA – Centro de Estudos e Culturas Africanas/USP), foram e continuam sendo responsáveis pela projeção nacional de vários estudiosos da temática étnicorracial nacional. Cada um desses núcleos, por exemplo, possuía, e ainda possui, publicações próprias lançadas com certa regularidade nas quais nomes e ideias começaram a circular nacionalmente, por um lado, garantindo a ampliação do espaço de debates e, por outro, funcionando como uma espécie de sistema de ensino não – oficial da perspectiva da afrodescendência.

Cronologicamente, tem-se a seguinte ordem de criação das revistas: em 1965, inaugura-se a Afroásia, mídia vinculada ao CEAO na Bahia; em 1978 é a vez da revista Estudos Afro-Asiáticos (EAA) do não mais IBEEA e sim CEAA – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, agora incorporado ao complexo universitário da Cândido Mendes no Rio de Janeiro; e, no mesmo ano também é criada pelo sociólogo Fernando Mourão a Revista África do Centro de Estudos e Culturas Africanas (CECA) da USP.

Nos três casos, é possível perceber que esses institutos funcionaram como uma espécie de trampolim para a deflagração do campo da afrodescendência no Brasil: de organismos de produção de africanistas nacionais, eles foram paulatinamente e por claras influências da perspectiva norte-americana se convertendo em centros especializados de estudos das relações raciais domésticas, em detrimento dos tradicionais estudos africanistas. Não que tal conversão tenha se dado intencionalmente ou, pior, que a criação desses organismos tenha sido projetada com o intuito claro de futuramente tê-los transformados em centros irradiadores da perspectiva da afrodescendência. Não tomemos o caminho das teleologias. O que indico nesse momento é que a pré-existência de tais institutos foi extremamente oportuna e cada um deles devidamente aproveitado e utilizado pelos representantes da afrodescendência para fazer fermentar tal viés interpretativo no Brasil. Desse modo, creio que a existência prévia desses espaços facilitou o espalhamento do campo da afrodescendência em âmbito acadêmico, sobretudo porque são eles que vão fazer as vezes de centros de produção de saber científico em uma época (década de 1980 quando eles começam a ser reocupados e reordenados segundo a lógica da afrodescendência) quando os meios universitários brasileiros não haviam ainda se contagiado tão amplamente por esse recorte explicativo.

Por outro lado, esses institutos foram responsáveis pela projeção dos intelectuais que adquiriram reconhecimento nacional como intérpretes das relações étnicorraciais nacionais. Através dos volumes e números de suas revistas é possível delinear essa passagem de domínios de campos: da mestiçagem para a afrodescendência, bastando atentar para os nomes que assinam os textos e figuram nos índices. Tomo como exemplo a revista Afroásia do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO – UFBA): editada desde 1965, é possível ver ao longo de seus 43 números lançados a transição mencionada. Nos exemplares da segunda metade da década de 1960, lá estão os nomes de Roger Bastide, Édison Carneiro, José Honório Rodrigues e Gilberto Freyre; nas edições da década de 1970, começam a aparecer vez por outra nomes de dissidentes autodeclarados do paradigma da mestiçagem como é o caso de Anani Dzidzienyo, apesar de ainda predominarem artigos de intelectuais simpáticos à interpretação da mestiçagem; já a partir da década de 1980, a inversão está praticamente completada e quase não aparecem mais os nomes de representantes do pensamento da mestiçagem, predominando finalmente aqueles defensores do viés da afrodescendência: Flávio dos Santos Gomes, Jeferson Bacelar, Edward Telles, João José Reis, Jocélio Telles, Antônio Sérgio Guimarães, dentre tantos outros. A apropriação é tão completa quanto notória, pois se expressa na própria direção dos volumes que passaram das mãos de representantes do paradigma da mestiçagem para as de seus opositores: desde a década de 1980 que a organização da revista não sai do controle acadêmico dos intelectuais-militantes da causa afrodescendente, tendo existido apenas a alternância de nomes como os de João José Reis, Antônio Sérgio Guimarães, Jeferson Bacelar e Jocélio Telles (atual).

No caso da revista Estudos Afro-Asiáticos (EAA, pertencente ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos, ex-IBEAA), também são visíveis tanto a passagem de domínios quanto a dupla função de incubadora e “projetora” de nomes de intelectuais que se congregam em seu ninho e entornos. De revista criada para cumprir com a função de promover um maior conhecimento do Brasil sobre a África, artifício discursivo predominante na década de 1960, ela passa a cuidar tão somente de análises que enfocassem a dinâmica das relações étnicorraciais brasileiras. Dentre os intelectuais que ganharam proeminência nacional, garantindo as suas ideias uma circularidade que suplantava os limites do Rio de Janeiro, há os de Carlos Hasenbalg e Antônio Sérgio Guimarães que particularmente se destacaram

no cenário acadêmico nacional na condição de novos intérpretes do Brasil da afrodescendência.

De acordo com Bourdieu (1994), esse tipo de instituição é de extrema importância para a consolidação de um campo científico porque são elas as

[...]encarregadas de assegurar a produção e a circulação dos bens científicos ao mesmo tempo em que a reprodução e a circulação dos produtores (ou reprodutores) e consumidores desses bens, isto é, essencialmente o sistema de ensino, único capaz de assegurar à ciência oficial a permanência e a consagração, inculcando sistematicamente habitus científicos ao conjunto dos destinatários legítimos da ação pedagógica, em particular a todos os novatos do campo da produção propriamente dito (BOURDIEU, 1994, p. 137-138).

Cabe ainda enfatizar dois visíveis pontos comuns aos três institutos: em primeiro lugar, todos eles foram criados no contexto de surgimento da política africana no Brasil, ensejada pela Política Exterior Independente (PEI) por sua vez lançada no curto governo de Jânio Quadros, mas que não se esgotou com sua renúncia. De acordo com Saraiva, a PEI “continuou com o presidente João Goulart até março de 1964 e teve corolários mesmo durante o primeiro governo militar pós-1964”(SARAIVA, 1993, p. 221), sendo fortemente retomado no último mandato do presidente Luís Inácio Lula da Silva. Registrar esse aspecto significa chamar atenção para o fato de que esses institutos são criados com claros objetivos políticos e não meramente humanistas.

E em segundo lugar, apesar de esses institutos terem sido criados a partir da lógica da democracia racial – na citada mensagem Jânio Quadros repete e reforça reiteradamente a crença no Brasil como uma democracia racial; em certo trecho de seu discurso, ele fala: “somos um povo de todas as raças, em que a cor, a religião, a filiação partidária são irrelevantes, e o indivíduo vale pelo que é” (QUADROS, 1961, p.24) –, eles [os institutos] foram pouco a pouco sendo redimensionados e se projetando como lócus de reprodução do campo da afrodescendência. Nesse sentido, os representantes dessa nova corrente conseguem expurgar certas premissas e anular outras, mas no fim das contas ainda é possível perceber certo peso da herança culturalista nela impregnada. Em grande medida, esses institutos funcionaram como uma espécie de fonte de origem de um tipo de discurso em que a África aparece de forma romanceada. Saraivagarante que:

Um dos aspectos mais interessantes desse discurso culturalista construído pelos atores da política externa do Brasil para a África era a construção acrítica do estereótipo da espontânea generosidade africana. Os formuladores da política africana, como fica claro nas falas de Quadros, Arinos e muitos outros, acreditavam em uma natural receptividade africana aos acenos brasileiros de solidariedade cultural e política (SARAIVA, 1993, p. 224).

Desse modo, mesmo com a tônica das discussões estando centrada na ideia de “anticolonialismo” e mesmo com a aparente oposição de Abdias do Nascimento a esse discurso culturalista, conforme o próprio Saraiva (1993) considera; na verdade, o movimento negro juntamente com seus ideólogos passou a disputar a posse desse discurso, transformando-o em arma política do próprio movimento negro.

Os claros interesses políticos de estreitar laços com o mundo africano vinham sendo desenhados desde o início da década de 1950– exemplo disso foi a aprovação da lei que passou a criminalizar o racismo (Lei Afonso Arinos em vigor desde 1951), mas foi certamente apenas com o governo de Jânio Quadros que as ações se multiplicaram e se diversificaram. Além das medidas acima citadas, Quadros investiu recursos em acordos culturais envolvendo Brasil e demais países africanos, dentre os quais Senegal, Gana e Nigéria; além da concessão de bolsas de estudo bilaterais: tanto para brasileiros interessados em ir estudar em algum país africano, quanto para estudantes africanos que vieram para o Brasil, a maioria se concentrou na Bahia, a fim de estudar e conhecer “a maior nação africana fora da África” como costumava dizer do Brasil o intelectual Eduardo Portella – um dos principais ideólogos dessa política (SARAIVA, 1993).

Além de todas as ações promovidas pelo governo Quadros, e tão influente quanto os institutos fundados é o tipo de discurso lançado pelo próprio presidente. Como já dito antes, o discurso produzido nos institutos tinha por matriz o culturalismo. Não diferente foi aquele projetado nas falas de Jânio Quadros. Nele é possível identificar um dos mananciais vocabulares da lógica discursiva da afrodescendência. Muito certamente ele foi o primeiro a inaugurar certo tipo de discurso que posteriormente se tornou slogan absorvido tanto por parte do movimento negro quanto por parte de intelectuais acadêmicos vinculados ao campo da afrodescendência.

Na mensagem enviada ao Congresso Nacional em 1961, Quadros (2009) ajuíza: “O nosso esforço em África, por mais intenso que venha a ser, não poderá senão constituir uma modesta retribuição, um pequeno pagamento da imensa dívida

que o Brasil tem para com o povo africano” (QUADROS, 2009, p. 25, grifo nosso); e assim, dá-se início ao discurso da “dívida histórica”, tão macerado pelos agentes da afrodescendência. A passagem do passado histórico visto como uma “imensa dívida” para um passado que condena irrevogavelmente o Brasil à condição de país mais racista do mundo se dá paralelamente a uma alteração profunda no entendimento do conhecimento histórico e de sua serventia: de “Magistra Vitae”, a História passou à condição de “Iudex Vitae”. Trata-se, deste modo, de uma total inversão: de ciência que faz do passado um instrumento possível de libertação, pois sendo ele o lócus onde os equívocos humanos vicejam, é necessário dele se aproximar apenas na medida em que nos oferece o antídoto que nos garante a imunidade de não mais repetir os seus mesmos “erros”; a história passa a ser a ciência do aprisionamento, pois uma vez descoberto o “verdadeiro” passado, antes “escondido” e “escamoteado”, ele passa a ser entendido como um imenso relicário de provas contra algo ou alguém e a “imensa dívida” só será paga mediante a total rendição do Brasil à lógica do discurso da afrodescendência.

O discurso da “dívida histórica” de Jânio Quadros foi, posteriormente, reapropriado por militantes do movimento negro e políticos, sendo até mesmo acolhido por sociólogos e historiadores que lhe imprimiram certa legitimidade teórico-acadêmica. Apenas a título de exemplificação, cito trecho de Guimarães (1999), um dos principais teóricos da vertente da afrodescendência e um dos principais defensores da implantação das ações afirmativas para afrodescendentes no Brasil. No artigo “Ainda Ações Afirmativas: desigualdade contra desigualdade”, em vias de encerrar suas análises em prol das cotas universitárias para negros, Guimarães recorre à formulação da dívida histórica e propugna que:

Essas políticas são muito mais necessárias quando se trata do racismo no Brasil, onde a população discriminada foi submetida, no decorrer de três séculos, a uma política de exclusão completa dos direitos da cidadania. Quando se extinguiu a legalidade da discriminação, as políticas governamentais passaram a ser controladas por interesses de grupos econômicos e raciais bastante estreitos (GUIMARÃES, 1999, p. 190-191).

Como é possível perceber, a retomada desse discurso se deu principalmente no contexto dos debates das medidas reparatórias como compensação pelos anos de existência do sistema escravista no Brasil.

De acordo com Grin,

Essa percepção, vigente ainda hoje no debate público brasileiro sobre 'raça', nutre-se de uma espécie de 'fundamentalismo histórico', segundo o qual as desigualdades econômicas e sociais entre 'negros' e 'brancos' na sociedade contemporânea brasileira permanecem associadas a uma defasagem original, ou seja, à herança de um passado escravista, do período pós-abolição, contexto já republicano, sempre em desvantagem em relação ao 'branco'. Tal correlação histórica, da herança da escravidão no mundo do pós-abolição, proposta por gerações de sociólogas e historiadores, fundamentaria e autorizaria, conforme essa primeira percepção, o pleito por justiça e reparação histórica. [...]. A História, nesses termos, é o melhor juiz a sentenciar o dever moral da reparação (GRIN, 2010, p. 115-116).

Defendendo haver uma suposta e “verdadeira identidade espiritual” entre Brasil e África, na verdade o que Quadros e outros presidentes objetivavam era a “construção de uma imagem negra do Brasil a ser exportada para a África” (SARAIVA, 1993, p. 224) e a preocupação em se alcançar tal construção se justifica pelos interesses econômicos subjacentes à Política Externa Independente, lançada com o intuito de projetar o Brasil internacionalmente como um país capaz de se articular por iniciativa própria política e economicamente com outras nações.

Qual é a relação dessa política engendrada por Quadros e o campo da afrodescendência afinal? É que, por um lado, ela, com certeza, representou uma abertura para o florescimento da perspectiva da afrodescendência em âmbito acadêmico; mas, por outro, o campo da afrodescendência tem sido utilizado como instrumento de validação e de justificação da política africana na qual o Brasil tem se projetado como nação economicamente dominante. Visando construir essa representação negra da nação brasileira (afro-brasileira), a política africana mais tem sido beneficiada do que prejudicada com as ações de grupos como o TEN ou de indivíduos como Nascimento e Guerreiro Ramos. Na verdade, eles foram bem-vindos nessa tarefa de articular representações negras e afro-brasileiras.

O segundo fator que se deve lembrar são os movimentos sociais dos Estados Unidos engajados na luta pela ampliação dos direitos civis para vários grupos até então excluídos, dentre eles estava o movimento negro norte-americano que emerge como um aglutinador de forças de contestação nunca antes visto naquele país. Mas, não é apenas o exemplo do movimento negro norte-americano enquanto modelo de organização social de contestação negra que se impõe ao restante do mundo: a sua interpretação particular para as relações étnicorraciais norte-americanas pautadas na ideia de um padrão segregacionista e binário (brancos versus negros); a sua defesa de que o racismo é a única e suficiente variável capaz de explicar a posição



e o status dos grupos negros nas hierarquias sociais; as suas demandas e o seu repertório de medidas políticas para sanar os descompassos registrados entre as populações negras e brancas naquele país, por exemplo, a adoção de políticas focalizadas também chamadas de “ação afirmativa” ou “cotas” – todos esses elementos passaram a ser exportados e avidamente consumidos pelo mundo inteiro como sendo “o” padrão de interpretação e de soluções para as desigualdades sociais, independentemente dos desenvolvimentos históricos, políticos e sociais locais.

Tal ingrediente, na verdade, se constitui em produto da ocidentalização, via Estados Unidos, só concretizado em grande medida graças ao processo de globalização internacional que vem possibilitando a aproximação transatlântica entre intelectuais de universidades norte-americanas e brasileiras e, por outro lado, pelo processo de redemocratização nacional que tem permitido o livre trânsito desses intelectuais. Desse modo, como destaca Maisonnave ao falar sobre o intelectual brasileiro José Carlos Meihy,

Na época pesquisador-visitante na Universidade de Colúmbia, Meihy é um exemplo do crescente intercâmbio entre os dois países, estimulado por um número cada vez maior de pesquisadores brasileiros treinados nos Estados Unidos, cuja influência no Brasil só tem aumentado, em contraponto ao declínio da influência francesa. É de notar que vários pesquisadores que têm se destacado nos vinte últimos anos, como Nelson do Valle Silva, Carlos Hasenbalg, João José Reis e Sidney Chalhoub, entre outros, passaram por universidades norte-americanas. O contato também tem sido fortalecido pelos congressos da Brasa (Brazilian Studies Association) e pela atuação da Comissão Fulbright no Brasil(MAISONNAVE, 2002, p. 25).

Além da Comissão Fullbright, a ação de vários outros organismos internacionais<sup>154</sup> de apoio e financiamento a pesquisas em diferentes áreas das Ciências Humanas, mas, sobretudo na área de Pedagogia (graduação) e Educação (pós-graduação) não pode ser menosprezada no processo de compreensão da rápida expansão do campo da afrodescendência no meio acadêmico brasileiro.

Dentre esses organismos, a atuação da Fundação Ford, na verdade esta é a principal no Brasil, tem contribuído incisivamente para o alargamento da área de abrangência do campo da afrodescendência, através da sedução e da adesão de mais pesquisadores seguindo sua lógica. Dentre os vários financiamentos, destaco o que foi feito ao Laboratório de Políticas Públicas da Cor (LPPCor), órgão extensivo

---

<sup>154</sup> São exemplos desse organismos internacionais as seguintes instituições: Kellog's, Ford, Mac Arthur.

da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) que recebeu significativo apoio financeiro para realizar estudos e encontros com vistas a implantação de cotas para negros nas universidades públicas federais brasileiras (MAGNOLLI, 2009, p. 83-109).

Outro tipo de atuação da Fundação Ford no Brasil é o patrocínio de concursos de projetos de teses e dissertações, como a de Ana Beatriz Sousa Gomes cujo projeto, “O movimento negro e a educação escolar: estratégias de luta contra o racismo”, foi selecionado no II Concurso “Negro e Educação” promovido pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação e Ação Educativa (ANPED) e financiado pela própria Fundação Ford. A referida pesquisa resultou na tese de doutorado, “A Pedagogia do Movimento Negro em Instituições de Ensino em Teresina, Piauí: as experiências do NEAB/IFARADÁ e do Centro Cultural ‘Coisa de Nêgo’” defendida na Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Ceará (UFC) em setembro de 2007.

A Fundação Ford também tem sido responsável por promover a reestruturação de centros de pesquisa como o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) – antigo Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA), o qual abandonou a sua perspectiva tradicional de pesquisar tanto sobre a presença de africanos e de seus traços culturais no Brasil quanto a de brasileiros (ex-escravos) e de seus traços culturais na África, por uma perspectiva de estudos que primam pela análise das relações raciais. De acordo com o próprio sítio eletrônico do CEAA, “com recursos da Fundação Ford, instituiu um programa de pesquisas sobre a participação do negro na sociedade brasileira. O objetivo foi o de redinamizar a área de pesquisa com novos temas como desigualdades raciais, ascensão social, preconceito e estratificação social no Brasil adotando principalmente métodos quantitativos”. Ainda segundo o CEAA, a Fundação Ford também foi responsável por promover a aproximação de seus pesquisadores com “uma forte rede de contatos nos Estados Unidos” e “em 1991, o CEAA publicou o importante catálogo *Escravidão e Relações Raciais no Brasil – cadastro da produção intelectual (1970 – 1990)* com recursos da Fundação Ford” (UNIVERSIDADE CÂNDIDO MENDES, 2012).

Dessa forma, creio que a ação da Fundação Ford revela muito mais o exercício pleno do imperialismo cultural por parte dos Estados Unidos do que mero fomento ao desenvolvimento científico de outros países. De acordo com Bourdieu, a

Fundação Ford tem investido milhões de dólares no patrocínio de pesquisas e estudos ligados à mesma percepção das relações raciais existente nos Estados Unidos com o fito de “universalizar os particularismos associados a uma tradição histórica singular, tornando-os irreconhecíveis como tais.” (BOURDIEU, 2007, p. 17). O sociólogo francês defende que o Brasil tem sido bastante afetado pela intrusão da forma norte-americana de lidar com a composição e as relações étnicorraciais nacionais.

Nesse sentido, em que pesem as influências teóricas externas, é possível considerar que o atual estado do debate sobre raça, etnia e racismo instaurado na perspectiva do campo da afrodescendência no Brasil não se diferencia daquele oferecido pelos intelectuais da mestiçagem; pois se estes foram influenciados pelas correntes científicas raciais do século 19 e pelo viés culturalista (Gilberto Freyre), os da afrodescendência têm sido sistematicamente influenciados pelas ideologias racialistas norte-americanas. Sendo assim, uma das críticas constantemente realizadas pelos intelectuais da afrodescendência de que os representantes do paradigma da mestiçagem teriam feito uma “macaqueação” das teorias raciais europeias, sobretudo as francesas, se mostra frágil; pois, na verdade, assim como os teóricos da mestiçagem começaram a pensar “raça” no século 19 em boa parte por efeito de uma imposição do cenário intelectual internacional e alguns deles seguiram religiosamente os postulados estrangeiros por força da legitimação usufruída pela ciência europeia; da mesma forma, os intelectuais da afrodescendência se encontram em situação semelhante: a de consumidores ávidos da perspectiva binária norte-americana. Dito de modo mais direto: os representantes do campo da afrodescendência também não conseguiram escapar das imposições de um imperialismo cultural alienígena, que no caso deles especificamente é exercido pelos intelectuais norte-americanos; desta forma, eles não conseguiram de fato se manter coerentes às críticas direcionadas aos agentes do paradigma da mestiçagem, pois não conseguiram promover um real esforço de descentramento, conforme propugna Bhabha (2007), do universo intelectual ocidental e instaurar uma escritura inédita e soberana.

Não enxergar tal aproximação é problemático, pois termina-se por colocar as duas redes discursivas em pontos opostos; principalmente se concebemos o aparecimento do campo da afrodescendência como indício de uma suposta superação linear e evolutiva do pensamento racial brasileiro. Aqui, concordamos

com Kuhn (2007) e negamos tacitamente esse pretensível caráter de superação linear conforme alguns representantes da afrodescendência advogam. Na verdade, e sem com isso anular a validade das teses bourdieusianas, o progresso da ciência, como nos fala Kuhn (2007), se dá muito mais por disputas entre paradigmas rivais, que em alguns casos podem ser superados e substituídos, do que por sucessão automática. Antes de se constituírem em paradigmas sequenciais, que se sucedem ao sabor de um progresso natural e retilíneo do campo das relações étnicorraciais brasileiras, a coexistência desses dois campos revela muito mais a disputa que ocorre entre ambos e que conforme projetou Kuhn (2007) acontece não porque um falseou o outro; mas, sim porque um conseguiu explicar mais satisfatoriamente determinadas lacunas ainda não explicadas pelo anterior.

No caso da disputa entre o campo da mestiçagem e o da afrodescendência, o ponto de “anomalia” – segundo os termos de Kuhn (2007) – deixado em aberto pelo paradigma da mestiçagem, e, portanto, não solucionado, é o da existência de uma grande desigualdade racial, na qual o maior percentual de desvalidos e desprivilegiados é representado pelos estratos pretos e pardos da população brasileira. Tal constatação passa, então, a ser problematizada por esses intelectuais (da afrodescendência): como explicar o país da harmonia racial onde não há conflitos raciais explícitos, mas que ao mesmo tempo possui “coincidentalmente” o maior número de pretos e pardos dentre as populações mais pobres e destituídas do acesso aos serviços básicos de educação, saúde e moradia?!

Esse halo, que é o terceiro fator específico para o alargamento quantitativo do campo da afrodescendência, impulsionou a adesão de vários intelectuais brasileiros à perspectiva estadunidense de explicação das relações raciais, tendo em Abdias Nascimento o caso mais conhecido e reconhecido pelos próprios representantes do campo da afrodescendência. Segundo Antônio Sérgio Guimarães (2006, p. 164), apesar de toda a influência exercida pelos escritores francófonos, em especial Albert Camus, Nascimento encontrou nos Estados Unidos o estoque teórico necessário para a sua viragem intelectual:

O exílio norte-americano será decisivo para o futuro da sua ideologia política, que será enriquecida pelo contato íntimo com as ideias que circulam no mundo anglo-afro-americano. As ideias de raça, o birracialismo, o multiculturalismo e o afrocentrismo, tal como desenvolvidos por um de seus melhores amigos, Molef K. Asante (1987), penetrarão definitivamente no seu vocabulário político e entrarão na agenda do movimento negro que se reorganiza a partir de 1980 (GUIMARÃES, 2006, p. 164).

Por outro lado, ao mesmo tempo em que se revela como um fator possibilitador do campo da afrodescendência, ele também é um importante ingrediente, pois passou a ser tomado e utilizado politicamente e assim sendo, se tornou uma das principais bases de sustentação do próprio discurso da afrodescendência.

A ideia de que há, no Brasil, uma profunda desigualdade social afetando, sobretudo, as populações mais escuras e que esta por sua vez foge às tramas explicativas do paradigma da mestiçagem, pois por ela não é explicada, logo é transformada em antítese da própria mestiçagem e por extensão é sinuosamente reelaborada, se convertendo na afirmação de que o discurso da mestiçagem é o recurso escamoteador desse quadro de desigualdade. Estando assim exposta, tal ideia imediatamente se torna trampolim para outra compreensão: a de que é necessário superar o discurso da mestiçagem através daquele que é produzido pelos militantes-intelectuais conectados ao movimento negro, pois o discurso da mestiçagem passa a ser vinculado à ideia de falseamento do real enquanto o da afrodescendência se pretende ser o próprio real. Forçoso lembrar que o processo de conversão vai mais além e passa a imputar ao discurso da afrodescendência a missão de revelador do real, esse discurso passa a ser projetado como a ferramenta de desnudamento de todos os processos e de suas respectivas camadas de exploração, de acordo com seus elaboradores, tacitamente camuflados e dissimulados. Daí, o produto final de todo esse deslocamento de ideias é a conclusão de que o discurso da afrodescendência é o agente liberador ou o instrumento capaz de retirar os grilhões da opressão branca. Dessa forma, a decomposição do discurso da mestiçagem viria por consequência e acompanhado de um despertar dos oprimidos, propiciado pela ação liberadora de seu oponente, o discurso da afrodescendência.

Creio ser bastante pertinente enxergar nesse processo de transfiguração certo rescaldo das teses marxistas que postulavam a ideia da “tomada de consciência”. Uma vez apropriadas pelos agentes da afrodescendência, elas perderam sua conotação de classe e assumiram a de raça. Assim, a “tomada de consciência” dos negros no Brasil deveria levá-los a um despertar de seu pertencimento étnicorracial e a assunção de sua negritude. Não à toa, a expressão “tomada de consciência racial” vai aparecer nesses escritos repetidamente como

uma necessidade primordial para avançar na construção da identidade afrodescendente, esta, por sua vez, condição inescapável para se libertar do racismo e conseqüentemente das desigualdades sociais.

A meu ver, há pelo menos dois pontos problemáticos em toda essa construção. Primeiramente, a falsa ideia de que é possível acessar um real verdadeiro e imune à produção de ideologias. Aqui, inevitavelmente, lembro-me de Lefort (1979) quando, ao propor uma gênese da ideologia nas sociedades modernas, oferece uma crítica contundente as variadas formas assumidas pelas ideologias burguesas. Segundo ele,

A crer-se num argumento marxista comumente espalhado, a decomposição resultaria da contradição fundamental entre o discurso ideológico e a prática real que se tornaria cada vez mais sensível aos olhos dos dominados. A tese é bastante conhecida para precisar de um resumo e sabe-se que encontrou um ponto de apoio privilegiado na crítica leninista da 'democracia formal', cuja mistificação as massas descobririam pouco a pouco ao passarem pela prova da opressão. Embora se deva reconhecer aí uma certa verdade, tem-se o direito de perguntar como a realidade vem a aparecer, se é suficiente referir-se à experiência vivida de uma classe para conceber a formação de um discurso social que minaria pouco a pouco a ascendência da ideologia (LEFORT, 1979, p. 320).

E desse modo, sinto-me fortemente tentada a com ele concordar e admitir que as distinções entre as diferentes ideologias mais se assemelham a variações do mesmo, e que, portanto, "as contradições internas da ideologia que a constroem a se modificar [é o que as faz] continuar a exercer sua função na sociedade histórica" (LEFORT, 1979, p. 319).

O segundo ponto problemático é o que explica as desigualdades raciais unicamente pelo racismo. De acordo com Sérgio Costa (2001), o sistema de hierarquização social no Brasil é complexo demais para ser explicado por um único de seus elementos que é o racismo – ele próprio afetado por uma série de variáveis que não apenas a cor da pele ou o pertencimento étnico, por exemplo, o familismo e o nepotismo.

Como quarto elemento costurado a esse contexto maior propiciador da formulação do campo da afrodescendência está o movimento de esquerdização das universidades cujo marco mais explícito foi o Maio de 1968 em Paris e que a partir dele teve início uma série de debates em prol da construção de uma ciência não mais contemplativa da realidade, mas, sim, de uma ciência militante promotora de

alterações nas estruturas e nas relações sociais<sup>155</sup>. A partir desse momento, as universidades e em especial as Ciências Humanas passaram a ser vistas como instrumentos de transformação social e de superação de desigualdades. O seu clássico papel de locus de produção de saber já não vai mais ser alardeado como o maior e principal objetivo; além deste, as universidades passam a ser vistas como possíveis espaços de promoção de justiça social, percepção esta advinda da preocupação em torno de sua inserção na sociedade. Arrisco apontar como um dos fatores para essa mudança de percepção em torno do papel da universidade, o ingresso de professores provenientes das classes trabalhadoras no corpo docente dessas instituições, que, segundo Bourdieu (1988), apesar de manterem uma rígida estrutura de reprodução de seu próprio corpo professoral, não consegue se manter incólume e totalmente fechada às pressões externas.

No caso do Brasil, e em especial por sua importância para a formação do campo da afrodescendência, é icônico o caso de Florestan Fernandes que, proveniente de família extremamente humilde, viu a si mesmo se tornar professor titular da Universidade de São Paulo (USP) e pouco a pouco se revelar como um concorrente para seus colegas, de origens aristocráticas, na academia. O ideal de construção de uma ciência militante está profundamente atrelado à experiência de vida desses intelectuais que à semelhança de Florestan, começam a traçar uma trajetória ascendente, tanto socialmente quanto politicamente e intelectualmente.

Outra atuação central, no sentido de construir uma ciência militante, é a de Guerreiro Ramos cujos esforços se concretizaram em obras e discussões cuja interface se dá exatamente entre o debate em torno da necessidade de se produzir uma ciência, em especial uma Sociologia, militante, e “o problema do negro na Sociologia brasileira” (RAMOS, 1957, p. 123). Ou seja, ele dialoga com essas duas preocupações, promovendo uma costura entre ambas e praticamente afiançando que a Sociologia brasileira para se afirmar como socialmente legítima não deve se furtar à sua missão militante e nesses termos não pode se esquivar de promover um novo olhar sobre o negro no Brasil. Em 1957, veio a público o seu livro “Introdução Crítica à Sociologia Brasileira”, editado pela Editorial Andes Limitada e contendo um

---

<sup>155</sup>No caso do Brasil, a adesão às ideologias encampadas pelos partidos de esquerda, como o comunismo e o socialismo, se dá em meio ao contexto do patrulhamento intelectual e da repressão policial dentro das universidades autorizados pelos governos militares instalados no país e cujas políticas de perseguição e de intolerância à opositores do regime recrudesceram exatamente na década de 1960.

total de vinte artigos, todos eles anteriormente publicados de modo separado em diferentes jornais. A obra cujo objetivo principal era o de promover uma crítica severa ao modelo de Sociologia que vinha sendo praticado no Brasil e na América Latina, acabou por se configurar como o livro-base para a concepção do campo da afrodescendência devido ao último artigo da segunda parte (“O Problema do Negro na Sociologia Brasileira”) e à Terceira Parte.

Finalmente como quinto e último fator que promoveu a emergência do campo da afrodescendência enquanto produto acadêmico está o próprio fortalecimento do movimento negro brasileiro, o qual a partir do final da década de 1970, bastante influenciado pelo seu congênere norte-americano, se instituiu sob nova plataforma de reivindicações e de estratégias de luta. Esse novo movimento negro brasileiro, nascido no contexto das lutas pró-independência na África e dos movimentos sociais nos Estados Unidos (negro, gay e feminista) e na França (estudantes), também desponta de modo unificado<sup>156</sup> em torno da figura política de Abdias do Nascimento que retorna definitivamente ao Brasil em 1981 após longo período de autoexílio nos Estados Unidos e na África; e traz como principal diferencial a importação da radicalidade do movimento negro norte-americano, bastante permeado pelas ideologias do pan-africanismo e do afrocentrismo que exortavam seus adeptos a construir uma ligação direta com a África através da congregação em torno de traços culturais rotulados de africanos.

Segundo D’Adesky,

O Movimento Negro contemporâneo, que surge nos anos 70, vai estruturar-se sobre premissas diferentes. Seu objetivo é subverter, de alto a baixo, a ideologia do branqueamento, desmascarando o mito da democracia racial e seu uso em proveito da classe dominante. Comparado à Frente Negra e aos

<sup>156</sup> Não à toa se autointitulava Movimento Negro Unificado (MNU). É importante frisar que o nascimento do MNU se deu à custa da congregação de várias entidades negras que foram aparecendo no Rio de Janeiro e em São Paulo a partir de 1950 em diante. Segundo Lélia Gonzales, importante militante do período da década de 1970, “Assinavam o documento [carta convocatória para o ato público contra o racismo realizado em 7 de julho de 1978 nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo] os seguintes grupos e associações: Câmara de Comércio Afro-Brasileira, Centro de Arte e Cultura Negra, Associação Recreativa Brasil Jovem, Afrolatino América, Associação Casa de Arte e Cultura Afro-Brasileira, Associação Cristã beneficente do Brasil, Jornegro, Jornal Abertura, Jornal Capoeira, Company oul, Zimbabwe Soul. [...]. Ao chegar a ocasião do Ato Público, eram as seguintes as entidades e grupos: Afrolatino América, Decisão, Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas, Brasil Jovem, Capoeira, Atletas Negros e ACBB” (GONZALES, 1982, p. 45). Além dessas organizações, Gonzales ainda destaca a participação de entidades negras de São Paulo, Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo e do Rio de Janeiro. Dentre as entidades negras cariocas, Gonzales destaca as seguintes: Quilombo, Renascença Clube, Núcleo Negro Socialista, Centro de Estudos Brasil – África (CEBA) e o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN) (GONZALES, 1982, p. 46).



movimentos anti-racistas dos anos 50, o Movimento Negro realiza um verdadeiro corte epistemológico, assumindo a história dos ancestrais, valorizando suas lutas e as reivindicações. A procura de uma simples assimilação é substituída pela afirmação de uma identidade específica. O Movimento Negro aponta a imagem negativa do negro e a da África nos livros escolares. Denuncia a discriminação racial, o desemprego, o subemprego e a exploração sexual, econômica e social da mulher negra. A partir das lutas de liberação dos países africanos, principalmente os de expressão portuguesa e da experiência dos afro-americanos, tenta definir as normas para uma negritude afro-brasileira. Nos cultos tradicionais de origem africana, procura uma autenticidade capaz de exaltar uma visão de mundo enraizada nas profundezas da ancestralidade. E, por último, por meio de críticas, mostra o caráter sistemático e não casual das desigualdades existentes na sociedade capitalista brasileira (D'ADESKY, 2005, p. 153).

Defendendo, assim, outras pautas que não mais aquelas anteriores à década de 1970, o movimento negro brasileiro renascido no contexto das disputas pelo fim da ditadura militar no Brasil e beneficiado ainda que indiretamente pela Igreja Católica<sup>157</sup> através das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da criação dos Agentes de Pastoral Negros em 1983, além de surgir rompendo com o tradicional assimilacionismo que predominou em associações de negros em momentos anteriores, aparece também de forma autônoma em relação ao *staff* intelectual acadêmico estabelecido nas universidades brasileiras e apresentam interpretações de viés marxistas inéditas, como por exemplo, a de Carlos Hasenbalg que renunciava a existência de um racismo doméstico não mais como produto residual do escravismo colonial brasileiro, mas como traço genuíno da sociedade brasileira o qual não se extinguiria com o avanço do capitalismo no país (HASENBALG, 1979).

A partir da década de 1980, então, o Movimento Negro brasileiro se fortalece com o processo de redemocratização da política nacional, ganhando espaços dentro de partidos políticos como o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Nunca é demais lembrar que tanto em um quanto no outro foram criadas secretarias e comissões ocupadas por lideranças oriundas do movimento negro, como foi o caso de Abdias do Nascimento no PTB. A partir daí, as conquistas políticas vão se avolumando, de modo que no final da década de 1980, o movimento negro brasileiro já podia contabilizar um número significativo de conquistas simbólicas, dentre as quais a elevação da Serra da Barriga (PE) à condição de patrimônio histórico nacional, em 1984; a inclusão de pautas diferencialistas na própria Constituição Federal de 1988 e a criação da Fundação Cultural Palmares

---

<sup>157</sup>Vale lembrar que em 1988, a Congregação Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB), elegeu como tema da Campanha da Fraternidade o lema "A Fraternidade e o Negro".

também em 1988. Contudo, de acordo novamente com D'Adesky (2005), a maior evidência da “vitalidade” e da “capacidade deste [movimento negro] em recrutar novos militantes, bem como em ampliar seu campo de ação para as atividades sociais e de pesquisa” foi “a multiplicação [...] de novas instituições do Movimento Negro” (D'ADESKY, 2005, p. 154-155). Segundo ele:

Grande número dessas novas instituições organiza-se de maneira informal em torno de projetos sociais específicos e, para funcionar, conta com a ajuda de ativistas e simpatizantes voluntários, como, por exemplo, o grupo Congo - Brazzaville no Rio de Janeiro. Outras instituições, pouco numerosas, tomam a forma de organizações não-governamentais (ONGs) e funcionam com base em equipes profissionais, expandindo-se continuamente (D'ADESKY, 2005, p. 154-155).

Afirma ainda D'Adesky que outro indício do fortalecimento do movimento negro brasileiro ao longo da década de 1980 foi a sua dispersão em três correntes distintas: “a primeira de natureza cultural; a segunda, religiosa; e a terceira de natureza política” (D'ADESKY, 2005, p. 157). No entanto, esqueceu D'Adesky (2005) de apontar para uma quarta corrente: a de natureza acadêmico-científica.

É exatamente essa quarta corrente, gestada e nascida de dentro do movimento negro, o grande fator responsável pelo surgimento do campo da afrodescendência nas universidades brasileiras, até porque ela não surge apartada das demais correntes apontadas por D'Adesky (2005), em especial a de natureza política. Na verdade, se bem observarmos, é possível identificar uma confluência entre os militantes do movimento negro que vêm atuando nessas duas frentes: tanto a política quanto a acadêmico-científica, não estabelecendo uma linha de separação entre ambas. Como exemplo, é possível citar tanto o depoimento de Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, professora da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) quanto o de Nelson Olokofá Inocêncio, professor da Universidade de Brasília (UNB).

No caso de Silva, em seu memorial para o concurso de professor titular de Ensino – Aprendizagem e Relações Étnicorraciais da UFSCar, ela admite com empolgação que a sua “atividade de militante do Movimento Negro se encontra fortemente vinculada às atividades acadêmicas, influenciando-as e incentivando a produção científica, didática, de extensão” (SILVA, 2006, p. 45). Já Inocêncio, ao narrar sua trajetória de intelectual negro na UNB, acredita que o fato de ter participado de entidades negras antes mesmo de ingressar na universidade modelou

a sua formação pessoal e acadêmico-intelectual, destacando que essas duas dimensões, militante e intelectual, nunca estiveram dissociadas; além de assegurar que a politização adquirida via Movimento Negro o “empoderou” com o desenvolvimento de uma “consciência negra” e o fez preservar sua identidade negra (INOCÊNCIO, 2006, p. 33). Sobre sua trajetória, ele esclarece:

No período em que cheguei à UNB já estava seduzido pelo ativismo negro. [...].  
Em 1982, filio-me ao Movimento Negro Unificado, recém-fundado em Brasília. [...]. No MNU, atuei de 1982 a 1996. Foram quatorze anos que ressignifiaram meu percurso acadêmico e porque não dizer minha própria existência.  
[...].  
Nos anos em que estive como graduando na UNB continuava participando ativamente do MNU, chegando a ocupar o cargo de coordenador nacional de cultura. A vida acadêmica era balizada [...] pela orientação política (INOCÊNCIO, 2006, p. 33-34).

Se a participação ativa no Movimento Negro garante por um lado o desenvolvimento do que Santos (2008) chama de uma “ética de convicção anti-racista”, por outro ela tem possibilitado o acesso à burocracia do Estado brasileiro a seus militantes que se tornaram intelectuais orgânicos do movimento negro. É oportuno frisar que tanto Inocêncio quanto Silva galgaram postos em importantes órgãos governamentais: no caso de Inocêncio, ele menciona que foi “indicado por uma companheira de militância para ocupar uma função no Ministério da Educação e Cultura (MEC) na assessoria de comunicação social, mais especificamente” (INOCÊNCIO, 2006, p. 35); e já no caso de Silva, como já foi mencionado anteriormente, ela foi indicada pelo movimento negro a ocupar vaga de conselheira no Conselho Nacional de Educação (CNE) durante o governo de Fernando Henrique Cardoso.

Contudo, é oportuno salientar que a decisão de parte de militantes do movimento negro de se qualificarem e se instrumentalizarem intelectualmente em cursos de graduação e de pós-graduação dentro e fora do Brasil não transcorreu de modo isolado, pois, conforme Silva e Inocêncio revelam em suas falas, muitos deles continuaram atuando dentro de grupos negros uma vez ingressos na universidade; e uma vez permanecendo organizados dentro da universidade, os ganhos advindos daí também não foram exclusivamente individuais.

Não é possível precisar o ano exato do ingresso da perspectiva da afrodescendência na universidade pública brasileira tampouco o seu responsável

individual. No entanto, Lélia Gonzales (GONZALES, 1982), em seu depoimento sobre a formação do MNU em 1978 e sobre a sua participação nesse processo, considera como dois importantes marcos para o ingresso da afrodescendência no meio acadêmico a realização de uma semana de estudos sobre o papel do negro na sociedade brasileira encampada pelo Grupo de Estudos André Rebouças e um curso por ela ministrado na Escola de Artes Visuais (EAV), ocorridos respectivamente em 1975 e 1976. Afirma Gonzales (1982, p. 38-39):

[...], o trabalho desenvolvido pelos elementos mais coerentes do IPCN [Instituto de Pesquisa das Culturas Negras] em seus 'circuitos itinerantes', resultaria, em 1976, na criação de uma outra entidade: o Centro de Estudos Brasil – África, localizado em São Gonçalo. Ainda em 1975 (novembro), a questão negra passava a ser formalmente discutida na universidade; o Grupo de Trabalho André Rebouças realizava sua primeira Semana de Estudos sobre o O Negro na Formação Social Brasileira, na Universidade Federal Fluminense, reunindo professores e pesquisadores nas mais diferentes áreas, especialistas na questão negra.

Sobre o seu curso, ela explica:

Em 1976, eu mesma iniciava o primeiro Curso de Cultura Negra no Brasil, na Escola de Artes Visuais (no Parque Lage), justamente no momento em que, graças à sua nova e jovem direção, aquela instituição se renovava. Reunindo artistas e intelectuais progressistas, cuja produção implicava numa visão crítica da realidade brasileira, a EAV tornou-se o maior espaço cultural do Rio de Janeiro naquele período (tanto que sua desativação foi determinada a partir de Brasília no início de 1979, com o afastamento de sua direção) (GONZALEZ, 1982, p. 40).

De lá para cá, uma quantidade incontável de militantes se graduaram, se pós-graduaram e ingressaram em diversas universidades públicas brasileiras nos quadros de docentes na condição de professores efetivos de cursos tanto da área de Humanas quanto na de Ciências da Natureza e Tecnologias.

Ao longo das décadas de 1980 e de 1990, despontaram nomes de militantes que se projetaram nacionalmente como importantes ideólogos do campo da afrodescendência, como, por exemplo, Sueli Carneiro, Gevanilda Santos, Maria Palmira da Silva, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Muniz Sodré, Joel Rufino dos Santos, Nilma Lino Gomes, Eliane Cavalleiro, Helena Theodoro, Heloísa Pires Lima, Rafael Sânzio Araújo dos Santos, dentre tantos outros nomes que se consagraram como os legítimos porta-vozes do “povo negro e afrodescendente” brasileiro.

Se na década de 1970, organizações negras como o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN)<sup>158</sup> e o Centro de Estudos Brasil – África funcionaram como aglutinadores de militantes que flertavam com a universidade e almejavam ocupar espaços nessa estrutura, durante a década de 1980 destacou-se o Instituto de Pesquisa e de Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO) fundado por Abdias do Nascimento logo de seu retorno dos Estados Unidos em 1981.

O Instituto, existente até hoje, se autodefine em sua página eletrônica<sup>159</sup> na internet como sendo “um setor de ensino e pesquisa de assuntos afro-brasileiros”. Graças ao apoio tanto da Igreja Católica<sup>160</sup> quanto da Fundação Ford<sup>161</sup>, ele encampou um duplo papel: o de projeção e o de formação intelectual para os ativistas profissionais do movimento negro nacional. Sendo assim, no primeiro caso, o IPEAFRO serviu para dar espaço aos militantes cuja trajetória intelectual já se encontrava em avanço, como era o caso do geógrafo Milton Santos, da filósofa Sueli Carneiro e do jornalista e sociólogo Muniz Sodré; já no segundo caso, o Instituto cumpriu com o papel de formador de uma nova geração tanto de militantes quanto de intelectuais que flertavam com o movimento negro. Nesse sentido, o IPEAFRO foi de suma importância por popularizar uma pedagogia na perspectiva da militância negra, sobretudo se considerarmos que devido suas dinâmicas internas acabou por atuar interestadualmente, pois a princípio começou a funcionar dentro da Pontifícia Católica (PUC) de São Paulo, em seguida sendo transferido para o Rio de Janeiro, atuando principalmente com a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)<sup>162</sup>.

---

<sup>158</sup>O IPCN se originou de uma divisão interna ocorrida nos quadros da Sociedade de Intercâmbio Brasil – África (SINBA) que por sua vez havia se formado a partir de grupos de discussão de militantes em torno da revista Estudos Afro-Asiáticos ligada aos Cadernos Cândido Mendes. Segundo Gonzáles, “Nesse momento, setembro de 74, o grupo transformou-se em entidade, a Sociedade de Intercâmbio Brasil – África. Meses depois, surgiu um racha em função de divergências quanto ao método e ao onde desenvolver um trabalho concreto. O grupo dissidente, que saiu, preferia desenvolver um trabalho na Zona Sul, enquanto o pessoal da SINBA defendia a tese de que se deveria partir pra [sic] Zona Norte” (1982, p. 37).

<sup>159</sup>Para maiores informações sobre o IPEAFRO, ver: [www.ipeafro.org.br](http://www.ipeafro.org.br)

<sup>160</sup>Abdias do Nascimento na época da criação do IPEAFRO obteve de Dom Paulo Evaristo Arns tanto a autorização quanto o apoio para que fundasse o Instituto nas dependências da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). *In* INSTITUTO DE PESQUISA E ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS (2012a).

<sup>161</sup>A Fundação Ford foi importante pelos financiamentos dados a cursos e seminários promovidos pelo IPEAFRO, como foi o caso do curso de extensão universitária “Conscientização da Cultura Afro-Brasileira” realizado nos anos de 1984 e 1985 tanto em São Paulo quanto no Rio de Janeiro, além subvencionar o trabalho do IPEAFRO em mapear e fazer o reconhecimento de comunidades rurais na condição de comunidades “quilombolas”. *In* INSTITUTO DE PESQUISA E ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS (2012a).

<sup>162</sup>Creio que nesse momento seja adequado um breve comentário sobre o rumo que o debate sobre a política de cotas para afrodescendentes em universidades públicas brasileiras vem tomando.

Além de promover congressos, como o 3º Congresso de Cultura Negra das Américas que trouxe importantes lideranças e representantes de vários grupos negros das Américas e do Caribe, o IPEAFRO também realizou cursos de extensão como ainda manteve por quatro anos uma revista própria, *Afrodíaspóra*, que se autodefinia como sendo uma “revista do mundo negro”. Em seus seis volumes, a *Afrodíaspóra* manteve em seu conselho editorial nomes como o do norte-americano Molefi Kete Asante, além de nomes nacionais como os de Joel Rufino dos Santos e de Helena Theodoro; também cuidou de ser um eficiente reproduzidor dos resultados de grandes eventos como o 3º Congresso de Cultura Negra, organizado pelo próprio IPEAFRO e ocorrido nas dependências da PUC – SP. O 3º Congresso ocupou simplesmente quatro dos seis volumes da revista: são transcrições de relatórios, de petições, de discursos de políticos e das teses apresentadas no evento. O quinto volume da revista é dedicado à Namíbia que estava em processo de independência e os dois últimos volumes (6 e 7) tem seus espaços dedicados ao curso de extensão “Conscientização da Cultura Afro-Brasileira” promovido pelo próprio IPEAFRO (INSTITUTO DE PESQUISA E ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS, 2012b).

Sobre esse curso, é possível identificar os nomes de militantes-intelectuais negros hoje já consagrados nacionalmente e que lá se encontravam ministrando palestras, mini-cursos e oficinas: dentre eles, consta Abdias do Nascimento; Elisa Larkin Nascimento; Helena Theodoro; Lélia Gonzales; Nei Lopes; Juana Elbein dos Santos; Muniz Sodré; Milton Santos. Dentre as temáticas por eles abordadas, é possível elencar os seguintes: cultura afro-brasileira; cidadania afro-brasileira; resistência negra; espaços negros; literatura e identidade nacional; cultos negros; quilombismo e o conceito de quilombo; música afro-brasileira e identidade negra (INSTITUTO DE PESQUISA E ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS, 2012b).

Já no final da década de 1980 e durante a década de 1990, inúmeros grupos e institutos organizados por militantes negros se multiplicaram por todo o País, se diversificando tanto regionalmente quanto tematicamente (PEREIRA, 2010). É nesse período que, por exemplo, organizações assumindo recortes de gênero se

---

Quando compreendemos o processo de formação do campo da afrodescendência em ambiente acadêmico é quando finalmente entendemos o porquê de em algumas universidades o discurso da afrodescendência já não ser tão marginal. Nesse momento, já não nos surpreende saber que são exatamente essas duas universidades, PUC-SP e UERJ, as mais proeminentes em assuntos tão controversos como as cotas para afrodescendentes em universidades públicas. Não se trata, portanto, de pensar que demais universidades, como a UFC, sejam mais ou menos racistas; trata-se muito mais de compreender que a atuação de vários grupos militantes negros a partir de dentro das universidades se deu de forma mais intensa mais em umas do que em outras.

fortaleceram e ao invés de propiciarem um possível enfraquecimento do campo, elas permitiram o seu revigoramento, pois outras temáticas, como saúde da mulher, educação, violência doméstica e direitos humanos, foram incluídas em suas análises e reivindicações. A título de exemplo, temos a fundação em São Paulo do Grupo Geledés pela filósofa Sueli Carneiro, a qual já vinha de um passado militante e de aproximação com o IPEAFRO de Abdias do Nascimento.

Atualmente, dentre as várias organizações não-governamentais<sup>163</sup> oriundas do Movimento Negro e que vem atuando nessa dupla frente, política e acadêmico-científica, como, por exemplo, os Centros de Convivência e de Estudos, destaca-se a Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)<sup>164</sup> fundada em 2002<sup>165</sup>. Santos (2008), após entrevistar quinze dos dezoito diretores e ex-diretores da ABPN, identificou que 73,32% de seus entrevistados admitiram ter sido ou ainda ser militantes do Movimento Negro e 60% revelaram ter realizado seus estudos pós-graduados em universidades públicas, o que comprova o acesso e a aquisição de

---

<sup>163</sup>Além de ONGs, é importante igualmente salientar que no setor privado também tem ocorrido semelhante processo de formação de instituições extensivas ao Movimento Negro. Destaco a fundação de editoras privadas que tem cumprido com importante papel de formação pedagógica e popularização dessa formação pedagógica na perspectiva da ideologia da afrodescendência. Dentre elas, duas são predominantes: a Editora Pallas, iniciada ainda na década de 1980 e que de acordo com sua página eletrônica na internet, é uma editora que se encontra “na vanguarda da cultura afro-brasileira” (Editora Pallas, 2012); a outra é a Selo Negro Edições, pertencente ao Grupo Summus e existente desde 1999. Em sua página eletrônica, lê-se que ela é “voltada essencialmente para assuntos que dizem respeito à comunidade afro-brasileira” e que se dedica a publicar “temas que tratam essencialmente de aspectos da cultura negra e da situação social, política e econômica dos afrodescendentes” (Selo Negro Edições, 2012).

<sup>164</sup>De acordo com sua página eletrônica na internet, a ABPN “é uma associação sem fins lucrativos com sede no Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (RJ), constituída sem limite de prazo para a sua duração e que se destina à defesa da pesquisa acadêmico-científica e/ou espaços afins realizados prioritariamente por pesquisadores negros, sobre temas de interesse direto das populações negras no Brasil e todos os demais temas pertinentes à construção e ampliação do conhecimento humano”. Ainda segundo o que consta na página eletrônica, seus objetivos principais são: “I - Congregar os Pesquisadores Negros Brasileiros;II - Congregar os Pesquisadores que trabalham com temas de interesse direto das populações negras no Brasil;III - Assistir e defender os interesses da ABPN e dos sócios, perante os poderes públicos em geral ou entidades autárquicas;IV - Promover conferências, reuniões, cursos e debates no interesse da pesquisa sobre temas de interesse direto das populações negras no Brasil;V - Possibilitar publicações de teses, dissertações, artigos, revistas de interesse direto das populações negras no Brasil;VI - Manter intercâmbio com associações congêneres do país e do exterior;VII - Defender e zelar pela manutenção da Pesquisa com financiamento Público e dos Institutos de Pesquisa em Geral, propondo medidas para seu aprimoramento, fortalecimento e consolidação e VIII - Propor medidas para a política de ciência e tecnologia do País”. *In* Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.

<sup>165</sup>A criação da ABPN veio antecipada pelo Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros (COPENE). A 1ª edição do COPENE ocorreu em 2000 em Pernambuco e somente em sua segunda edição é que foi aprovada a decisão de criar um organismo que congregasse os participantes do congresso. Atualmente, o COPENE está em sua sétima edição que aconteceu em julho desse ano (2012) em Santa Catarina e teve como tema “Os Desafios da Luta Antirracista no Século XXI” *In* Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.

um repertório mínimo dos códigos de circulação e convivência no meio acadêmico (SANTOS, 2008, p. 8-9).

Além da mesma visão de mundo compartilhada, a da afrodescendência, esses militantes que se tornaram intelectuais têm conseguido desenvolver uma aparelhagem teórico-metodológica digna de um campo. Em cada universidade brasileira onde esse enclave se constituiu, laboratórios de pesquisa da afrodescendência ou da negritude, bem como os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros, os conhecidos NEABs, que começaram a ser fundados<sup>166</sup> na década de 1980<sup>167</sup> e a partir de 2000 se multiplicaram; além de linhas de pesquisa específicas na pós-graduação foram criadas; publicações específicas foram postas em circulação e disciplinas tanto nos cursos de Graduação quanto nos de Pós-Graduação foram instituídas.

As evidências dessa relação entre militância negra e universidade revelam muito mais do que uma simples sintonia entre docentes da mesma universidade preocupados em aderir a certa visão de mundo, pois ela sinaliza para a intrusão dos problemas políticos nas agendas de pesquisa das universidades; e, sendo as universidades brasileiras um dos principais centros de produção de ciência (enquanto prática e enquanto formação e treinamento daquilo que Bourdieu chamou de *habitus*), é possível concordar que, ao ser incapaz de traduzir ou refratar os problemas políticos que atingem a sociedade, esse indício, na verdade, revela, de um lado, indiretamente a fragilidade do campo científico no Brasil (2004b, p. 22) e, de outro, a intrusão de uma lógica marcada pelo pragmatismo e utilitarismo a qual tem prescrito e popularizado a ideia de que as ciências humanas, seja ela qual for, têm que apresentar resultados rápidos e visíveis à sociedade, pois do contrário elas não tem serventia. Tal ideia, envolta em uma perspectiva “solucionista” segundo a qual a ciência antes de tudo tem que apresentar soluções concretas aos

---

<sup>166</sup> Eis alguns exemplos: na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), há um dos maiores laboratórios do tipo referido, o Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais (LAESER) – apesar de em sua denominação haver a referência às relações raciais, o LAESER se encontra profundamente informado pela visão da afrodescendência; na Universidade Federal do Piauí (UFPI), há o Núcleo de Pesquisa sobre Africanidades e Afrodescendência Ifaradá, criado desde 1993; na Universidade Federal Fluminense, há o Programa de Educação dos Negros na Sociedade Brasileira e na Universidade Federal do Ceará, há o Núcleo de Africanidades Cearenses (NACE). Para uma visão completa do total de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros existentes por todo o país, consultar: Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2010.

<sup>167</sup> Segundo Pereira (2010: p. 182), o primeiro NEAB fundado em uma universidade pública brasileira foi o da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) em 1981.



problemas da vida humana, não deixa de se conectar ao antigo desejo de fazer com que as ciências humanas continuem se espelhando nas ciências da natureza e das tecnologias. Tal ponto de vista é apresentado em vários trabalhos de ideólogos da afrodescendência, tanto em obras tidas por nacionais quanto naquelas de repercussão mais local. Em artigo de uma das principais colaboradoras para a constituição do campo da afrodescendência no Ceará, lê-se a citação de Garcia quando esse autor afirma que “Se a ciência não puder contribuir para resolver os problemas da vida, há de servir para muito pouco” (Garcia, 2003, p. 10 *apud* PETIT, 2011, p. 89).

Para Bourdieu, o livre trânsito de demandas políticas modelando determinado campo científico é sintomático de uma crise de sua autonomia, implicando em perda, por parte dos próprios estudiosos, do controle tanto teórico quanto metodológico de suas pesquisas, interessados muitas vezes em atender as pressões externas. Sendo assim, ele considera que:

Nada é mais funesto, com efeito, do que a “politização” no sentido corrente do termo, do campo científico e das lutas que aí se desenrolam, isto é, a importação dos modelos políticos para o campo científico (...). A “politização” é quase sempre obra daqueles que, quer se trate de dominantes temporais (e temporários) quer de dominados, são os mais fracos segundo as normas específicas e têm, portanto, interesse na heteronomia (é o que chamo a lei de Jdanov): fazendo intervir poderes externos nas lutas internas, eles impedem o pleno desenvolvimento das trocas racionais (BOURDIEU, 2004b, p. 68).

Como afirmado anteriormente, a atuação dessa corrente de natureza “acadêmico-científica” do movimento negro tem se dado constantemente em paralelo com suas demais correntes, em especial com a de natureza política; e dessas alianças tem se beneficiado bastante, sobretudo por causa da aproximação possibilitada junto às associações, às organizações e aos partidos políticos.

Observando com mais demora o cenário político brasileiro pós-década de 1980 é possível identificar essas articulações de poder envolvendo movimento negro, partidos políticos e Estado. A criação da Fundação Palmares em 1988, nesse sentido, acaba se revelando como primeira evidência dessa escalada, seguida pela indicação da professora Petronilha Silva ao posto de conselheira no CNE em 2001 pelo ministro da educação da época, Paulo Renato<sup>168</sup>, que em concordância e

---

<sup>168</sup>Em 1999, o Ministério da Educação sob o comando de Paulo Renato patrocinou a publicação de uma coletânea organizada pelo antropólogo belgo-congolês Kabengele Munanga. A compilação

cumprindo com os termos aprovados na Conferência Mundial de Durban, decidiu nomear a primeira mulher autointitulada afrodescendente a ocupar cargo de tanto prestígio. A partir daí se sucederam uma série de medidas práticas que garantiram e consolidaram o alargamento do campo da afrodescendência nas universidades.

É oportuno assinalar que a formação dessa rede integrando intelectuais, movimentos sociais e burocracia estatal se deu de modo ainda mais acentuado a partir do governo Lula; contudo, no caso específico do movimento negro, ela começou a ser desenhada desde a Constituição Federal de 1988, considerada um dos primeiros documentos racialistas no Brasil, e depois institucionalizada já a partir do governo de Fernando Henrique Cardoso, mesmo antes da Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerância Correlatas ocorrida em Durban (África do Sul) em 2001 (GRIN, 2010). Assim, com a chegada ao poder do trabalhista Luís Inácio Lula da Silva, as universidades, sobretudo os cursos de licenciatura da área das Humanidades, por pressão dos movimentos negros brasileiros, foram pouco a pouco sendo agenciadas e transformadas em uma espécie de instrumental de combate ao racismo e de promoção da equidade racial. Um bom exemplo dessa afirmação veio, a partir de 2004, com a aprovação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana, quando as universidades, através de seus cursos de licenciatura, receberam a prescrição de criarem e oferecerem a disciplina Educação das Relações Étnicorraciais.

No entanto, é imperativo antes assinalar a concepção de outro importante enclave, também representativo da simbiose entre universidade, movimento negro e Estado: a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) em março de 2003. Segundo Grin,

A criação da Seppir, em 2003, é parte de uma agenda pautada por movimentos sociais, segmentos acadêmicos e intelectuais, mídia, fundações internacionais, agências multilaterais, a propósito de Durban, com grande repercussão no governo. [...]. A Seppir seria, por conseguinte, o coroamento político-institucional desse processo [de políticas orientadas para os afrodescendentes](GRIN, 2010, p. 134).

---

intitulada “Superando o Racismo na Escola” e que ganhou sua quarta edição em 2005 apresentava um total de quatorze artigos assinados tanto por estudiosos da temática racial nacional quanto por ativistas do movimento negro.

Desde o primeiro ano de funcionamento, a Seppir tem contado com a participação direta de estudiosos com um alto perfil de formação acadêmica, como é o caso tanto de Matilde Ribeiro, sua primeira ministra, quanto de Luiza Bairros, sua atual. Mas elas duas não são os únicos exemplos desse quadro de simbiose. Assim como elas, a professora da Universidade Federal de Brasília, Eliane Cavalleiro, atuou como Coordenadora Geral de Diversidade e Inclusão Educacional, na Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) do Ministério da Educação.

Na verdade, o Ministério da Educação, ao lado da SEPPIR, tem sido um dos principais pontos de alocação de militantes-intelectuais do movimento negro, fato este que considero de importância estratégica, pois a partir dele várias ações vêm sendo financiadas no País inteiro, por exemplo, o curso de especialização para formação de professores de quilombos ministrados por professores da Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal do Ceará que vem sendo custeado por verbas liberadas pela SECAD/MEC.

De todo modo, mais do que o próprio MEC que tem em seu rol de atribuições uma infinidade de responsabilidades, a SEPPIR espelha a tendência assumida e oficializada a partir do governo Lula de irradiar ações sintonizadas com a ideologia da afrodescendência e que culminam com seu fortalecimento. Conforme reforça Grin (2010):

A criação da Seppir é, sem dúvida alguma, um dos mais relevantes marcos institucionais no processo de luta do Movimento Negro pela promoção racial. Pela primeira vez no Brasil o governo assume para si uma política que pressupõe não apenas a afirmação de que o Brasil é um país racista, mas que a sociedade brasileira é (ou deve ser) racialmente desenhada, ou seja, o governo promoveria, com a criação da Seppir, uma política de validação empírica da raça no Brasil. Pela primeira vez no Brasil republicano, o poder estatal coloca-se publicamente a serviço de uma identidade racial específica (GRIN, 2010, p. 136)

E como resultado de uma parceria entre a SEPPIR e o MEC veio à tona, em 2004, o documento considerado um dos libelos mais racista e portador de uma visão radical bastante representativa dos discursos militantes: as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (DCNs), lançadas em 2004. Tendo sido proponente e relatora do processo que culminou com a aprovação das citadas DCNs, a autora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, pós-doutora em

Teorias da Educação, é mais um caso representativo da simbiose entre universidade, movimento negro e Estado.

Tida como uma das maiores especialistas no tema das relações étnicorraciais brasileiras (SANTOS, 2008), Petronilha foi responsável por aprovar e por disponibilizar meios e recursos para a efetivação dessas DCNs que foram criadas na condição de dispositivo legal para o cumprimento da lei 10.639 aprovada no ano anterior, 2003, pelo presidente da república, Luís Inácio Lula da Silva. Ao que parece apenas a lei em si não foi suficiente para que houvesse a devida implantação daquilo que estava sendo prescrito: a inclusão da obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira” no currículo oficial da Rede de Ensino. O conteúdo textual desse documento está eivado de termos concebidos pelo MN e reconhecidos pela academia a partir da formação do campo da afrodescendência, a exemplo de termos e expressões como “cultura de matriz africana”; “religiões de raiz africana”; “ancestralidade africana”. No entanto, não é esse o aspecto mais chocante.

A surpresa maior foi o fato de, tendo sido produzido a partir de um órgão do Estado, ele prescrever o que Maio e Schwarcz chamaram de “pedagogia racial” (SCHWARCZ e MAIO, 2005), ou seja, uma pedagogia orientada para a produção e o reforço de categorias e classificações raciais, transmitida através da rede oficial de ensino; mas que no documento é denominada de “Educação das Relações Étnico-Raciais”. Deste modo, não surpreende que no texto seja apontado como objetivo dessas DCNs a formação de “cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial” (BRASIL, 2004, p. 10). Em tempos de apelos a favor da superação e supressão do conceito de raça, o libelo defende que tal termo foi ressignificado positivamente pelo movimento negro brasileiro e que, portanto seu uso está autorizado e até pode ser considerado benéfico se servir à plena construção e afirmação de identidades historicamente marginalizadas.

Alternando entre um tom autoritário e um tom vingativo, as DCNs propugnam a defesa de ações afirmativas como meio de reparar e “ressarcir os descendentes de africanos negros dos danos psicológicos, materiais, sociais, políticos e educacionais sofridos sob o regime escravista” (BRASIL, 2004, p. 11). E nesse momento o discurso da “dívida histórica” e do “dever do resgate histórico” dos “povos afrodescendentes” desponta sem maiores preâmbulos. A ideia é que os negros no Brasil só se encontram em níveis de exploração e de pobreza devido ao regime escravocrata, e sem ele o futuro dessas populações, ao que parece, seria

idílico. De sobeja, o documento ainda critica a meritocracia, na verdade sistema ainda nem bem consolidado no País onde triunfam ainda práticas como nepotismo, familismo e clientelismo; mas a ele é atribuído o papel de ser propiciador da pobreza dos negros por ser um sistema “que agrava desigualdades e gera injustiças, ao reger-se por critérios de exclusão fundados em preconceitos e manutenção de privilégios para os sempre privilegiados” (BRASIL, 2004, p. 11).

No entanto, o ponto alto do texto é quando a autora descreve um quadro de quase esquizofrenia vivenciado pelos negros<sup>169</sup> no Brasil; na verdade, tomando como padrão de convivência e de relacionamento entre brancos e negros as memórias das experiências de vida de militantes negros:

Os diferentes grupos, em sua diversidade, que constituem o Movimento Negro brasileiro, têm comprovado o quanto é dura a experiência dos negros de ter julgados negativamente seu comportamento, ideias, intenções antes mesmo de abrirem a boca ou tomarem qualquer iniciativa. Têm, eles, insistido no quanto é alienante a experiência de fingir ser o que não é para ser reconhecido, do quão dolorosa pode ser a experiência de deixar-se assimilar por uma visão de mundo que pretende impor-se como superior e, por isso universal, e que os obriga a negarem a tradição de seu povo (BRASIL, 2004, p. 11).

Posto assim, de modo fragmentado, o discurso do documento pode até levar o leitor desatento a concluir que o texto se refere a algum povo isolado vivendo completamente apartado do restante do País: “deixar-se assimilar”, “visão de mundo que os obriga a negarem a tradição de seu povo”... O exagero seria relevável se não continuasse desta vez em tom um tanto quanto desafiador e temeroso:

Se não é fácil ser descendente de seres humanos escravizados e forçados à condição de objetos utilitários ou a semoventes também é difícil descobrir-se descendentes dos escravizadores, temer, embora veladamente revanche dos que, por cinco séculos, têm sido desprezados e massacrados (BRASIL, 2004, p. 14).

Consideradas por Maggie (2006, p. 118) como uma “profecia ameaçadora”, as DCNs de um lado “representam uma visão alinhada aos movimentos negros” (MAGGIE, 2006, p. 118); e de outro, impõem à escola um papel de gerenciador de catarses pessoais ao determinar que “para reeducar as relações étnico-raciais no

---

<sup>169</sup>A propósito, quem é negro no Brasil? De acordo com o texto das DCNs: “ser negro no Brasil não se limita às características físicas. Trata-se, também, de uma escolha política. Por isso, o é quem assim se define” (BRASIL, 2004, p. 15).

Brasil, é necessário fazer emergir as dores e os medos que têm sido gerados” (BRASIL, 2004, p. 14).

De fato, o documento se repete em seu tom ameaçador mais de uma vez: oras exigindo que a escola “deverá se posicionar politicamente contra toda e qualquer discriminação” (BRASIL, 2004, p. 16); oras ameaçando claramente ao advertir que “o racismo é crime inafiançável e isso se aplica a todos os cidadãos e instituições, inclusive, à escola” (BRASIL, 2004, p. 16). De modo geral, o que esse documento insinua é a conversão de um ensino que ainda se quer construir laico e livre de qualquer enfileiramento político à condição de fonte de doutrinação.

Na verdade, é principalmente a partir do “governo Lula”, como se convencionou chamar, que o enfoque reservado à referida temática foi profundamente redimensionado e aprofundado, inaugurando uma nova institucionalidade através da criação de uma rede legal inédita e exclusiva para tratar das questões étnicorraciais no País. A fabricação dessa rede legal acompanhou os dois mandatos petistas e, pouco a pouco, foi se estendendo e ganhando cada vez mais espaço, profundidade e credibilidade por parte de vários setores da sociedade: políticos, professores e estudantes dos mais variados níveis de ensino, artistas e organizações classistas. Contudo, apesar do alargamento dessa rede legal ter ocorrido nos mais variados campos da sociedade, seu crescimento maior foi notório nas áreas da saúde e da educação.

Conforme nos informa Grin (2010), desde o primeiro mandato do presidente Lula que a celebração da “raça”<sup>170</sup> vem ocorrendo de forma sistemática e oficial, ocupando inclusive lugar de destaque no fazer político das três dimensões administrativas do País. Para se ter uma ideia dos esforços dispensados nesse sentido, apresento abaixo tabela inspirada em Kowalewski (2010) cuja dissertação de mestrado também mostra a relação das ações adotadas pelo governo federal em favor do fortalecimento do campo da afrodescendência no Brasil:

---

<sup>170</sup> Cf. “Raça” e antirracismo: o Governo Lula e a celebração da “raça”. IN: GRIN, 2010, p. 127-139.

**Tabela 1- Ações adotadas pelo Governo Brasileiro para fortalecimento da afrodescendência**

ANO	AÇÕES DE FORTALECIMENTO À AFRODESCENDENCIA NO BRASIL
1984	Serra da Barriga passa a ser considerado patrimônio histórico nacional
1988	Constituição Federal: Seção II – Da Cultura, art. 215, §1º que garante a “proteção das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. É necessário notar que o texto legal já faz uso da expressão “afro-brasileiro”, a qual, por ser especificada juntamente com a categoria “indígena”, emerge do anonimato da expressão seguinte “outros grupos participantes”. No mesmo artigo, há ainda o §3º que sinaliza para a “valorização da diversidade étnica e regional”. O Art. 242, §1º institui que “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e étnicas para a formação do povo brasileiro”. Além desses artigos, há ainda no Título X, artigo (68) que garante o reconhecimento da categoria “quilombola” ao instituir o direito à terra que ocupa. Criação da Fundação Cultural Palmares.
1996	Lei de Diretrizes e Bases nº9394.
1998	Parâmetros Curriculares Nacionais que trouxe junto os chamados Temas Transversais, dentre os quais havia o de “Pluralidade Cultural”. Diretrizes Curriculares Nacionais.
2001	Assinatura dos termos propostos em Durban, África do Sul. Indicação da professora e militante negra, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva para ocupar o cargo de Conselheira no CNE. Instituição da data comemorativa nacional de 20 de novembro, transformado em Dia da Consciência Negra através do projeto lei número 10.639. Instituição da Lei 10.639: obrigatoriedade do Ensino de História da África e Afro-Brasileira. Inauguração da Faculdade Zumbi dos Palmares: primeira faculdade destinada à população afrodescendente da América Latina (WWW.zumbidospalmares.edu.br).
2003	Criação da Secretaria de Políticas Públicas para a Igualdade Racial (SEPPIR). Criação do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial.
2004	Criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) responsável, juntamente com o MEC e sob a subvenção da UNESCO, pela publicação de inúmeras coleções cujo norte principal é a celebração (ou a sua necessidade) da afrodescendência. Parecer concedido pelo Conselho Nacional de Educação (CNE), de autoria da professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, sobre a lei nº 10.639/2003 apontando diretrizes para o ensino das relações étnicorraciais no Brasil (DCNs étnicorraciais).
2006	Publicação das Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnicorraciais. Curso de extensão em Educação à Distância (EAD) “Educação, Africanidades, Brasil” oferecido pela Universidade de Brasília (UnB) para professores de educação básica em todo o Brasil cujo objetivo era “formar professores-multiplicadores na perspectiva de fomentar a ancestralidade de matriz africana no país”. Criação da Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) cujo objetivo principal apregoado à época era o de promover a integração do Brasil com os países africanos, em especial aqueles pertencentes à Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) a fim de quitar a suposta “dívida histórica” que o Brasil mantém com a África (WWW.unilab.edu.br). Lançamento do vídeo institucional produzido sob a coordenação do professor de História, José Rivair Macedo, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e subvencionado pelo MEC e pela SECAD. Na verdade, trata-se de um kit contendo um “videodocumentário de 26 minutos, um livro de 71 páginas para os professores, um caderno de 35 páginas para os alunos e uma página eletrônica” e que “constituem os novos materiais sobre História da África e cultura afro-brasileira para alunos do ensino básico público. O fio condutor dos materiais é o personagem marroquino ‘Ibn Battuta’ que viaja pela África no século XIV”. Ainda de acordo com a homepage do material, “a obra fará parte do acervo didático-pedagógico sobre a temática étnicorracial, história e cultura afro-brasileira que o ministério está construindo para uso dos professores e estudantes da educação básica pública” (cf.: WWW.bhzdesign.com.br/clientes/ibnbattuta/index.html. Último acesso em: 20/03/2012).
2010	Instituição do Estatuto da Igualdade Racial em cujo artigo 1º há o esclarecimento de que ele é “destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica” (cf.: <a href="http://www.njobs.com.br/seppir/pt/">http://www.njobs.com.br/seppir/pt/</a> ). Aprovação do parecer nº 15/2010 que supostamente teria censurado a obra “Caçadas de Pedrinho” de Monteiro Lobato, mas que na verdade, por intromissão do então Ministro da Educação da época, Fernando Haddad, obrigou “a introdução de texto explicativo sobre a presença de estereótipos racistas na obra” (Cf.: WWW.mec.gov.br).
2012	Supremo Tribunal Federal julga favoravelmente a existência de programas de concessão de cotas raciais em universidades públicas brasileiras.

Fonte: Dissertação de Mestrado de Kowalewski (2010) adaptada pela autora.

Como modo de compreender ainda mais amplamente o aparecimento desse conjunto ideológico, me pus a analisar algumas obras, as quais, segundo minha avaliação, trazem pontos de convergência aberta entre si – fato este que, como já disse, me fez pressupor a formação de um novo campo e então, me deparei com a consequente necessidade de apreender sua constituição e sua funcionalidade.

É oportuno lembrar que, como já mencionado anteriormente, o que vem sendo denominado no presente estudo de campo da afrodescendência não encerra um conjunto homogêneo de produções acadêmicas, com métodos e abordagens similares. Na verdade, trata-se de uma caudalosa produção bibliográfica, impossível até de ser contabilizada. São obras escritas por militantes negros que se encontram vinculados ou não ao corpo docente de universidades públicas brasileiras, mas também há uma vertente produzida por autores e autoras que podem ser considerados “simpatizantes” do movimento negro, como é o caso tanto de Elisa Larkim do Nascimento quanto de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães.

A grande questão com a qual fui confrontada e me vi impelida a responder foi a de como selecionar essas obras de um universo bibliográfico tão extenso. Tal dúvida se tornou ainda mais inquietante quando consideramos que se trata de um enclave ideológico que vem assumindo nuances diferenciadas praticamente a cada década. Conforme informa Maggie (2002), “diferentemente das décadas de 1950 e 1960, em que o impacto dos estudos sociológicos foi importante nos movimentos negros, as de 1970 e 1980 demarcaram mais distanciamento entre estes dois campos” (p. 14) e a safra mais recente, da década de 1990 para cá, por sua vez assumiu nova feição, desta vez “totalmente alheia aos debates das décadas de 1970 e 1980, nas quais o papel das identidades era discutido, a nova onda de 1990 tomava como exemplar o modelo norte-americano de solução de conflitos raciais” (p. 15).

Logo, para a seleção dessas obras me baseei em três critérios principais. O primeiro, obviamente, é o de que deveria ser uma obra profundamente informada pelas características centrais do campo em questão, ou seja, que deveria ser realmente um representante desse campo, estando imbuído dos valores e da visão de mundo defendidos por ele. O segundo critério adotado na seleção foi o de que deveria ser uma obra impactante nacionalmente, ou seja, que fosse uma obra cujo sucesso se traduzisse não apenas no êxito de vendagem, mas também que suas premissas circulassem mais amplamente através do diálogo suscitado por outros



escritores em citações presentes em outras obras. E, por fim, o terceiro critério foi o da recorrência dessas obras nas teses e dissertações produzidas no programa de pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), ou seja, na verdade, foram as fontes que me indicaram quais obras “nacionais” deveriam ser analisadas, pois somente a partir do momento em que identifiquei a sua recorrência em citações, referências e notas de rodapé é que pude enxergar com mais clareza quais eram as obras que estavam a nortear as pesquisas produzidas localmente e a funcionar como uma espécie de farol teórico-metodológico.

### **4.3 A Afrodescendência em Campo**

Visando compreender com maior clareza o aparecimento acentuado de obras não apenas contemplando, mas principalmente defendendo a necessidade de se fomentar com mais intensidade a perspectiva da afrodescendência no Brasil, empreendemos a leitura e conseqüentemente a escolha de alguns exemplares que comungam desse duplo desiderato. Ao longo do processo, fui percebendo alguns movimentos inerentes à chegada e à acolhida desse material, sobretudo na academia. Dentre essas movimentações, algumas me inquietaram ao ponto de acreditar na existência, ou ao menos na formação em processo, de um conjunto de intelectuais e de ideias orquestrados em torno da mesma visão de mundo: a da afrodescendência. Mas, esse não foi o único elemento conector percebido; como anteriormente afirmado, foi possível apreender uma variedade de movimentações que me fizeram, em um primeiro momento, acreditar na emergência daquilo chamado por Bourdieu de campo.

Nesse ponto, considero de suma relevância retomar o diálogo com Bourdieu. Para o sociólogo francês, a noção de campo encerra a melhor possibilidade de compreensão da ciência enquanto ofício e dos cientistas enquanto seus realizadores. Segundo ele, a ciência nem pode ser tomada como instância descolada de seu contexto social, resultado de um processo assemelhado ao da partenogênese (2004a, p. 20); e nem pode ser analisada pela perspectiva oposta que aprisiona a ciência aos desejos e às demandas da sociedade. Dessa forma, a ciência é vista como um campo autônomo, porque dotado de leis próprias e, portanto não refém das exigências de seu entorno social; mas socialmente situado,

pois também mantém diálogo com as dimensões que lhe são exteriores. Ou seja, o campo, então, é “esse microcosmo dotado de (...) leis próprias”, conforme apregoa o próprio Bourdieu (2004a, p. 20) e nesse sentido, o campo científico, em especial (que é o que nos interessa no presente estudo), é um verdadeiro “mundo social” (2004a, p. 21).

Assim, concordando que o que temos não são obras sobre a afrodescendência publicadas aleatoriamente, mas, na verdade, é a constituição de um campo organizado dentro da área de estudos das relações étnicorraciais no Brasil; acredito ser necessária a análise de algumas dessas obras “nacionais” que tem servido de subsídio e de inspiração para a configuração desse mesmo campo no Ceará.

Conforme já pontuado anteriormente, venho considerando Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento como os pioneiros na construção do campo da afrodescendência enquanto produto acadêmico. O primeiro com a obra “Introdução Crítica à Sociologia Brasileira”, foi capaz de, mesmo não intencionalmente, oferecer algumas perspectivas interpretativas sobre o “ser negro” muito vinculadas a uma compreensão fenomenológica. Desse modo, ele assumiu uma abordagem pautada na ideia de que há uma essência negra definidora do que ele chamava de “Níger Sum”. Desse modo, é absolutamente possível creditar à Ramos e à referida obra em particular o posto de “marco inaugural” do campo da afrodescendência no Brasil, até porque anterior a ela foram editados apenas dois livros seguindo o mesmo corte ideológico. Ambos de autoria de Abdias do Nascimento, “Relações de Raça no Brasil” lançado em 1950 pelas Edições Quilombo e a peça teatral “Sortilégio (mistério negro)”, publicado em 1959 pelo próprio TEN, na verdade, à época de seus lançamentos não granjearam grande repercussão, pois se limitaram ao mercado editorial do eixo Rio – São Paulo.

Após o lançamento de “Introdução Crítica...”, nenhuma outra, cuja repercussão tenha se assemelhado a ela, foi lançada. Somente na década de 1960 é que começam a aparecer mais publicações de Abdias do Nascimento, continuando, no entanto, a impactar apenas o mercado local de São Paulo e do Rio de Janeiro. Em 1961, vem a público “Dramas para Negros e Prólogo para Brancos” também editada pelo próprio TEN do qual Nascimento foi fundador; em 1968, a editora carioca GRD publica “O Negro Revoltado”, abrangendo resultados e comentários do I Congresso do Negro Brasileiro promovido pelo TEN em 1950; e,

apenas a partir da década de 1970 é que Nascimento começa a publicar em editoras de médio e grande porte, nacionalmente conhecidas, como a Paz e Terra, que lançou “O Genocídio do Negro Brasileiro” em 1978 e a Vozes que publicou “O Quilombismo” em 1980.

De todo modo, sem dúvida, foi com Guerreiro Ramos e com Abdias do Nascimento que o campo da afrodescendência se estabeleceu e a partir deles se disseminou, a princípio timidamente, para em seguida se tornar hegemônico dentro dos estudos das relações étnicorraciais brasileiras e nisto reside mais um, dentre os outros que venho apontando, ponto problemático: da mesma forma que o paradigma da mestiçagem teria estendido para todo o Brasil um padrão explicativo das relações étnicorraciais que só caberia à Pernambuco; o campo da afrodescendência, desde seus momentos inaugurais, tem primado pela imposição do quadro explicativo das relações étnicorraciais do Rio de Janeiro e de São Paulo para o restante do País. Como se fossem os intermediadores do padrão binário norte-americano, uma espécie de porta-voz local, seus agentes têm conduzido suas pesquisas sempre procurando comprovar de antemão que a democracia racial é um mito e precisa ser “desmascarado” e que o racismo no Brasil sobrepuja e exclui todas as demais formas de estratificação e de hierarquização social.

Além de continuarem reproduzindo a perspectiva dos ideólogos da mestiçagem que postulavam haver uma essência particular, fosse ela biológica ou cultural, definidora da existência de um coletivo homogeneizado sob a expressão “ser negro”, Ramos, em particular, ainda legou outras interpretações sobre a dinâmica das relações étnicorraciais brasileiras, como por exemplo, a, já analisada no presente trabalho, de que a democracia racial é um mito inventado com fins de dominação política dos brancos contra os negros. Em termos metodológicos, ele provavelmente é um dos principais responsáveis por imprimir uma completa desconfiança quanto aos métodos empregados pela antropologia, campo de estudos por ele considerado tendencioso.

Guerreiro Ramos, que foi um dos pioneiros no uso de dados estatísticos fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) como fonte de análise da sociedade brasileira enfocando os níveis de desigualdade e exclusão sociais seguindo o critério de cor/raça, costumava ver com imensa desconfiança e cautela a antropologia enquanto prática científica e a considerava a “típica ciência de exportação e de intuitos domesticadores” (1957, p. 194). Para ele, “de todas as

chamadas ciências sociais, a antropologia [...] é a que se tem menos depurado de ingredientes ideológicos. De modo geral, a antropologia europeia e norte-americana tem sido, em larga margem, uma racionalização ou despistamento da espoliação colonial” (1957, p. 125).

Em “Introdução Crítica...”, Ramos acaba por auferir certo desvalor às etnografias, provavelmente por ter sido método tão caro aos pesquisadores do campo da mestiçagem. Constantemente empregadas na captação de informações sobre os rituais de candomblé, dentre outros objetos de estudo apropriados pelos defensores da mestiçagem, as etnografias passaram por algum tempo esquecidas pelos adeptos da afrodescendência por serem consideradas extremamente subjetivas e, portanto, imparciais, sendo retomadas só muito posteriormente quando os próprios antropólogos promoveram certa aproximação de seu campo com o multiculturalismo.

No entanto, Ramos não esteve sozinho na construção das bases ideológicas do campo da afrodescendência. Muito mais eficiente em fornecer um vocabulário específico e uma abordagem particular foi Abdias do Nascimento que, ao contrário de seu colega de TEN<sup>171</sup>, continua a ser citado e suas obras tomadas como importantes referenciais teóricos e fontes de inspiração para a produção de dissertações e teses tanto no Brasil em geral, quanto no Ceará em particular. Talvez nisto repouse uma das possíveis explicações para a fragilidade desse campo: ao invés de ele estar assentado e vir se desenvolvendo a partir de uma obra mais acadêmica, mais sociológica e menos militante e eivada de militantismo, o que Bourdieu chamaria de politizada, o campo da afrodescendência vem se desenvolvendo muito baseado nas obras de Abdias do Nascimento – ao menos é o que nos revela a leitura de seus “discípulos” que com ele preservam diálogo aberto

---

<sup>171</sup>Mas Guerreiro Ramos não é o único que vem sendo esquecido pelo próprio campo. Além dele, a militante Lélia Gonzales, importante figura que atuou no processo de formação do MNU, cunhou o conceito de “amefricanidade” e abriu sendas para a constituição de setor dentro do campo da afrodescendência preocupado com as questões de gênero, e a psicanalista Neusa Santos Sousa, que produziu uma das mais aclamadas análises sobre a constituição cindida do caráter de uma pessoa negra ou escura em sua obra “Tornar-se Negro” (Graal, 1983), ambas sequer são citadas em trabalhos acadêmicos situados no campo da afrodescendência. Principalmente no caso de Sousa, pois, assim como Ramos, ela também conseguiu se inserir nos estratos acadêmicos e se tornar respeitável não apenas dentro de seu campo, mas, sobretudo fora dele. Tomando como exemplo as dissertações e teses defendidas na Faculdade de Educação da UFC, de todos os trabalhos que discutem o conceito de identidade e suas implicações na construção de um “ser negro”, apenas em uma tese consta a referência ao prefácio de “Tornar-se Negro” assinado por Jurandir Costa (HOLANDA, 2009).

através de citações ou mesmo de recurso legitimador que afiança análises e conclusões.

Sendo assim, contrastando a influência de Ramos com a de Nascimento, é possível conceber que a fundação da ideologia da afrodescendência se encontram muito mais centrada na figura e na ação do segundo que perfaz uma dupla trajetória: primeiramente, a de migrar de uma posição simpatizante à ideologia da mestiçagem e sua consequente democracia racial para o polo oposto da afrodescendência; e, em seguida, também migrar da posição de militante para a de político profissional e de reconhecido intelectual ao mesmo tempo.

Abdias do Nascimento ao longo de sua vida se desdobrou em vários ofícios. Dele, seus discípulos costumam identificar diversas funções, dentre as quais a de sociólogo, historiador, artista plástico, escritor, político, cronista, ator e jornalista. O fato é que Nascimento era economista de formação e por ter se envolvido com o movimento negro acabou extrapolando o universo exclusivo de sua formação. Com um largo e ruidoso ativismo que abrangeu lutas políticas, afiliações partidárias, exercício legislativo, honrarias (medalhas e premiações), artes plásticas, docência acadêmica e sociologia leigo-amadora, ele se tornou ao longo de sua existência em um dos principais ativistas do movimento negro brasileiro e paulista. Tendo sido contemporâneo da Frente Negra Brasileira (FNB) e idealizador de um dos movimentos artísticos mais inovadores no Brasil, o Teatro Experimental do Negro (TEN), Nascimento acumulou uma série de publicações contendo suas reflexões pessoais sobre o negro brasileiro, suas condições de vida e o seu convívio com práticas racistas.

Dentre os tantos títulos por ele escritos e anteriormente mencionados, nesse momento destaco especificamente o livro “O Genocídio do Negro Brasileiro” publicado originalmente em 1978, mesmo ano de criação do Movimento Negro Unificado. O conteúdo que nele figura é uma adaptação do material preparado por Abdias do Nascimento para sua participação no Festival de Artes e Culturas Negras, edição de 1977, realizado em Lagos na Nigéria em cuja ocasião Nascimento não obteve aprovação por parte da comissão organizadora do evento por ter sido o seu trabalho julgado como não correspondendo ao que se esperava de um trabalho acadêmico. A justificativa foi interpretada por Nascimento como desculpa para mascarar o verdadeiro motivo que, segundo ele, envolvia interesses

políticos entre Nigéria e Brasil – na época, ambas as nações eram governadas por integrantes de suas respectivas forças armadas.

Contando com dois prefácios, “O Genocídio...” tem nas tintas de Florestan Fernandes não uma abertura propriamente dita, mas uma espécie de reconhecimento público pela trajetória de vida encampada por Nascimento. Para Fernandes, Nascimento em “O Genocídio...” “limpa e claramente retoma a ação dos quilombolas, centrando suas baterias na luta pela liberação do negro e do mulato de tantas e tão variadas servidões visíveis e invisíveis” (FERNANDES, 1978, p. 20). E, em seguida, aponta “três contribuições novas” do livro:“(...) a configuração do protesto negro no contexto histórico do último quartel do século XX; (...) o uso sem restrições do conceito de genocídio aplicado ao negro brasileiro (...) e com isso, ele concorre para que se dê menos ênfase à desmistificação da democracia racial e (...) a passagem construtiva do diagnóstico e da condenação para sugestões práticas” (NASCIMENTO, 1978, p. 21).

No Prólogo, intitulado “A História de uma Rejeição”, Nascimento contempla exatamente o processo de recusa de seu trabalho no Festival de Artes e Culturas Negras de 1977, realizado em Lagos (Nigéria). O autor cuidadosamente apresenta as cartas de rejeição, de respostas e de contra respostas emitidas por ambos os lados: tanto o de que rejeitou quanto o de quem foi rejeitado (NASCIMENTO, 1978, p. 25 – 40).

Ao longo de todo o livro, Nascimento se dedica a atacar Gilberto Freyre e sua obra “Casa Grande & Senzala”, a quem considera os responsáveis por desenvolver no Brasil o mito da democracia racial e a ideologia luso-tropicalista. Segundo ele, tanto a obra quanto a ideologia se constituíram em instrumento de alienação do negro brasileiro por operar com eufemismos escamoteadores da verdade. Assim, os conceitos de “morenidade”, de “co-colonizador” e de “metarraça” nada mais seriam do que ferramentas de fabricação de uma falsa consciência de raça entre a população negra (NASCIMENTO, 1978).

Dialogando com Thomas Skidmore e Anani Dzidzienyo, Nascimento (1978) também se dedica a questionar e atacar a tese, cara a alguns estudiosos norte-americanos como Frank Tannebaum, de que no Brasil a escravidão foi menos brutal do que nos Estados Unidos porque no primeiro caso tanto a índole mais pacífica e maneirada dos portugueses, em oposição ao caráter mais calculado dos ingleses, quanto a presença da Igreja Católica teriam garantido a constituição de uma

sociedade colonial mais benevolente. Para Nascimento, todos esses aspectos se constituem em mitos produzidos com a finalidade de mascarar a realidade: a de que o português foi tão brutal, senão até mais, do que outros povos europeus colonizadores. De acordo com Nascimento, o que deu sustentação a tal tese (a da benevolência do regime escravista luso-brasileiro) foi a manutenção de mentiras e dissimulações históricas e a invenção de vários outros mitos (NASCIMENTO, 1978).

Para um olhar mais atento, olivro chama a atenção tanto pelo discurso inflamado quanto pelas incoerências e contradições históricas, quando, por exemplo, Nascimento aponta que em pleno início da colonização a escravidão negra já era utilizada largamente em todas as colônias portuguesas na América do Sul – na verdade, só um século depois, de 1630 em diante, é que a escravidão negra se tornou comum, até lá foram as populações indígenas que pagaram com o próprio sangue o custo da colonização. Com exceção de um isolado parágrafo, Nascimento quase que omite por completo a participação dos povos indígenas e entrona o africano no altar-mor dos imolados e assim, a fim de exaltar a suposta singularidade do escravismo africano, ele acaba por minorar o desastre que também assolou os povos indígenas; quando deveria, ou poderia, ter realizado um debate mais amplo sobre os racismos coloniais introduzidos pelos colonizadores conjugando os malefícios causados tanto à indígenas quanto a africanos.

Na verdade, ao longo de toda a obra, Nascimento (1978), por estar situado no movimento negro, produziu um discurso bastante próximo daquele fabricado pelo movimento afrocêntrico norte-americano que segundo Gilroy:

[...]parece se basear em uma ideia linear do tempo encerrado em cada uma de suas extremidades pela narrativa grandiosa do avanço africano. Este é momentaneamente interrompido pela escravidão e pelo colonialismo, que não produzem nenhum impacto substancial sobre a tradição africana ou a capacidade dos intelectuais negros de se alinharem com ela. A anterioridade da civilização africana à civilização ocidental é asseverada, não a fim de fugir a este tempo linear, mas a fim de reivindicá-lo e, com isto, subordinar sua narrativa da civilização a um conjunto diferente de interesses políticos sem mesmo tentar mudar os termos em si mesmos. A lógica e as categorias da metafísica racial não são perturbadas, mas a relação entre os termos é invertida. Os negros se tornam dominantes em virtude da biologia ou da cultura; atribui-se aos brancos um papel subordinado. A maneira desesperada como esta inversão é realizada a revela como meramente mais um sistema do poder duradouro da supremacia branca (GILROY, 2001, p. 357-358).

Além de trazer os “termos invertidos”, Nascimento ainda opera com oposições binárias e essencialistas. Costurada por laivos maniqueístas, a história do Brasil,

antes e depois da colonização, escrita por Nascimento é simplesmente reduzida à história de um assassinato coletivo, levado à cabo por um povo visceralmente sádico. A dimensão perigosa do discurso afrocêntrico de Nascimento (1978) repousa exatamente naquilo que Gilroy (2001) chama a atenção: ao simplesmente inverter os termos da dominação e exagerar na descrição da ação colonizadora portuguesa, seja para o bom ou para o mau, ele acaba por fixar e saturar ainda mais a supremacia branca lusa.

Para Nascimento (1978), então, a colonização no Brasil se alicerçou com base em mitos, os quais por sua vez foram muitos: o mito da escravidão atenuada, o mito do português benevolente, o mito da igreja católica acolhedora e o mito do africano livre. Para sustentar tantos mitos, os portugueses desenvolveram alguns estratégias, como a miscigenação, a importação de imigrantes europeus e um frouxo sistema de classificação racial. Em seus livros, e em especial nesse, sua missão não é outra senão a mesma de um messias: levar a verdade a todos e enunciá-la a qualquer custo. Tão ocupado com essa tarefa, ele se esqueceu de perceber que as armas dos dominantes durante o jogo de dominação se converteram também nas armas dos dominados e assim, pensando com Bhabha (2007), africanos e indígenas submetidos à força do português conseguiram em muitos casos se desviar de um poder brutalizante e a partir dos estereótipos raciais traçados pelo dominador, conseguiram jogar com a ambiguidade e com a mímica. Desse jogo, veio não apenas a hibridez de um povo, mas a sua própria sobrevivência desdobrada em outros signos não mais puros, pois se a pureza era o que condenava esses povos, a mestiçagem, a hibridez foi o que lhes garantiu o desvio necessário à fuga, o entre-lugar que lhes permitiu traçar um jogo duplo que por sua vez não se assemelha ao jogo do contente. Ao contrário, o entre-lugar construído a partir de um jogo de dominação é antes de tudo o lugar da contradição, da ambiguidade, do inconstante que já nasce sob o signo da cisão e nesse sentido, não se trata de incorrer em oposições binárias, mas de fugir dos espaços da essencialização que estereotipa, fixa e engessa.

Do mesmo modo que seu colega de militância Guerreiro Ramos (1957), Nascimento (1978), ao invés de etnografias e estudos de caso, se utiliza dos dados estatísticos, sobretudo aqueles produzidos pelo IBGE para comprovar que há uma segregação não-oficial praticada tanto pelo governo quanto pela sociedade brasileira. Para ele, essa segregação, tão cruel quanto à de outros estados



segregadores como os Estados Unidos e a África do Sul, pode ser visualizada claramente através desses dados estatísticos que mostram e comprovam a profunda exclusão social e econômica da população negra no Brasil. Assim, ele apresenta percentuais que traduziriam as defasagens no mercado de trabalho, na educação, na moradia e na saúde que os negros têm em relação aos brancos. Para Nascimento, no Brasil há uma clara segregação habitacional, educacional e trabalhista que permite a ascensão de brancos, mas condena os negros a um submundo de trabalho árduo e de exploração. Ele, então, é um dos pioneiros na formulação de que, no Brasil bem como nos EUA e na África do Sul, “a raça determina a posição social e econômica na sociedade brasileira” (p. 85). Formulação essa que vem sendo defendida por vários outros ideólogos da afrodescendência, como, por exemplo, Carlos Hasenbalg (1979), Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (1999) e Antonio Sérgio Guimarães (1999); mas que, segundo outros analistas da sociedade brasileira como Costa (2001), é uma perspectiva redutora, pois minora a interferência de variantes tão ou mais incisivas do que apenas o racismo, como é o caso das redes de familismo, de clientelismo e de nepotismo tão caros à sociedade brasileira desde tempos coloniais.

Por fim, também chama atenção em “O Genocídio...” (1978) o uso retórico do termo negro por Nascimento: quando lhe interessa afirmar o caráter racista e segregacionista da sociedade brasileira, ele contabiliza entre os “negros” tanto pretos quanto pardos para aparentar que uma pequena parcela de brancos governa despoticamente uma grande parcela de pessoas de cor; quando lhe interessa enfatizar o caráter maléfico do que ele chama “mito” da democracia racial brasileira, ele contabiliza apenas os pretos sob a denominação de “negros”.

No ano seguinte à publicação de “O Genocídio [...]”, em 1979, veio a público o livro “Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil”<sup>172</sup> de Carlos Hasenbalg. Nesse livro, o autor defende a hipótese de que o racismo brasileiro não se constituiu em herança da sociedade escravista, tal como defendia Florestan Fernandes em “A Integração do Negro na Sociedade de Classes”, mas como produto *sui generis* da nova configuração social e econômica que vinha sendo, então, gestada no Brasil pós-abolição. Para Hasenbalg, portanto, o racismo brasileiro não seria

---

<sup>172</sup> Produto de sua tese de doutoramento nos Estados Unidos, Hasenbalg foi contemplado com financiamentos da Fundação Ford, o que lhe possibilitou estudar em Berkeley na Califórnia e lá desenvolver uma pesquisa sobre “a situação racial do Brasil pós-abolição” (HASENBALG, 1979, p. 17).

superado à medida que o capitalismo fosse avançando no Brasil, como defendia Fernandes; o racismo, segundo “Discriminação e Desigualdades Raciais” só poderia ser superado mediante uma agenda de políticas públicas concentrada em promover a superação das desigualdades sociais e econômicas que atingiam majoritariamente as populações negras (HASENBALG, 1979).

O ponto de partida de Hasenbalg nessa obra é a análise do que ele chama de os “três grandes paradigmas dos estudos sobre as relações senhor – escravo”<sup>173</sup>, e desse modo, ao longo de toda a obra, ele dialoga com autores norte-americanos dedicados ao tema das relações étnicorraciais, como Frank Tannebaum e Genovese, bem como mantém uma perspectiva comparativa com a sociedade norte-americana. Após o exame dos “três paradigmas”, Hasenbalg ainda dialoga com Hoetink, Weber, Bourdieu e em especial com Florestan Fernandes em seu “*A Integração do Negro na Sociedade de Classes*”. Partindo da hipótese geral de que o capitalismo não supera as desigualdades raciais, Hasenbalg opõe-se claramente à ideia de que o racismo no Brasil seria elemento residual herdado dos tempos de escravidão e, apoiando-se em Blumer, propõe que o processo de industrialização e de aceleração das relações capitalistas não promovem a superação das desigualdades sociais precipitadas por diferenças raciais. Ao contrário, o capitalismo seria o responsável por gerar o racismo atual que as sociedades capitalistas compartilham (HASENBALG, 1979).

Ao longo das três partes<sup>174</sup> que compõem a tese, Hasenbalg inova por lançar novas compreensões à temática. Além da tese central de que o capitalismo não soluciona as desigualdades raciais e o próprio racismo; o autor também estabelece a hipótese de que há uma geografia racial determinando o padrão de desigualdades e de preconceitos assentados na ideia de raça de acordo com a região<sup>175</sup>. Mas, o

---

<sup>173</sup>Os três paradigmas por Hasenbalg referidos seriam: o paradigma coercitivo, representado pelos trabalhos de Stanley Elkins; o paradigma remunerativo, desenvolvido por Fogel e Engerman e o paradigma paternalista, atribuído a Genovese.

<sup>174</sup>Parte I: Perspectivas Teóricas; Parte II: A Evolução das Desigualdades Raciais no Brasil e Parte III: Mobilidade Social, Política e Raça no Brasil.

<sup>175</sup>O que Hasenbalg chama de “geografia racial” é resultado, por um lado, do sistema escravista que alocou espacialmente maior quantidade de populações negras no Nordeste do que no Sudeste e, por outro, pelas políticas de imigração que trouxe ao Sul-Sudeste do país grandes levas de espanhóis, alemães, italianos e portugueses. Tal descompasso já havia sido anteriormente previsto e comentado por Sylvio Romero em seu estudo sobre a literatura brasileira. Romero afirma que: “comparando-se o Norte e o Sul do país, nota-se já um certo desequilíbrio, que vai tendo consequências econômicas e políticas ao passo que o Norte tem sido erroneamente afastado da imigração, vai esta superabundando no Sul, introduzindo os novos elementos, fato

mais surpreendente em sua análise é quando conclui que é o Nordeste a região onde o racismo mais se expressa, pois é nele onde se concentram as populações negras com maior déficit de desenvolvimento do país – e nesse ponto não deixo de enxergar certo desejo de combate contra Gilberto Freyre e sua obra “Casa Grande & Senzala” responsável por projetar nacionalmente um Nordeste cujas relações étnicorraciais se desenvolviam a partir de outros determinantes que não apenas o da “consciência” de pertença étnicorracial (HASENABLAG, 1979).

Nas análises de Hasenbalg, ao invés de o Sul-Sudeste ser o lugar de maior expressão de racismo, pois foram essas duas regiões que mais receberam imigrantes europeus no final do século 19 podendo tal fato ter acirrado as disputas por postos de trabalho, o autor se apropria dos baixos índices de desenvolvimento humano do Nordeste para concluir que esses são os dados comprobatórios de uma região onde o racismo é mais evidenciado. Ao invés de compreender tais dados como fruto de uma dinâmica política, econômica e social mais ampla e complexa, marcada por práticas de familismo, clientelismo, coronelismo, nepotismo e patrimonialismo, ele os reduz ao racismo. Por outro lado, apesar de negar que o capitalismo resolva crises sociais relacionadas ao racismo, ao falar do Nordeste ele atribui a existência de um racismo mais evidente nessa região justamente ao seu atraso econômico e ao fato de não ter acompanhado o avançar das relações capitalistas que vinham se dando no restante do Brasil, permanecendo adepta de práticas econômicas arcaicas. Para Hasenbalg, sendo o Nordeste a região que menos se desenvolveu economicamente no contexto das novas relações capitalistas do período pós-abolição, as populações negras foram empurradas para os *“setores econômicos mais atrasados e em regiões com menor dinamismo industrial”* (HASENBALG, 1979, p. 123) <sup>176</sup>.

Ao longo do livro, o autor insinua dados para comprovar a tese central de que o racismo pós-abolição não é elemento residual herdado do sistema escravista; antes, de acordo com ele, seria produto da acentuação do desenvolvimento capitalista (e mais uma vez não consigo evitar a dúvida: e como foi possível concluir

---

que vai cavando entre as duas regiões do país um valo profundo, já de si preparado pela diferença dos climas” (ROMERO, 1888, p. 28-29).

<sup>176</sup>Na verdade, Hasenbalg aponta como fatores para que o Nordeste se tornasse a região mais racista no Brasil a três fatores principais: por ter sido a primeira região a implantar o sistema escravista; por ter desenvolvido uma cultura senhorial patrimonialista e por ter sido a região que mais resistiu à modernização capitalista. Tanto tempo transcorrido dentro da escravidão, o Nordeste parece ter acabado por se contaminar com o preconceito racial que ele mesmo diz não ser resíduo da escravidão.

que o Nordeste é a região mais racista se aqui o capitalismo tardou a se estabelecer?!). É, então, por acreditar que a explicação para o racismo brasileiro está na fase pós-abolição e capitalista do país que Hasenbalg rejeita as hipóteses de que a não-absorção do negro em postos de trabalho nas indústrias seria consequência da mudança abrupta em seu status (de escravo a livre) ou devido a uma melhor qualificação profissional dos imigrantes europeus<sup>177</sup> (HASENBALG, 1979).

Claramente influenciado por teses marxistas<sup>178</sup> e pela perspectiva étnicorracial binarizada norte-americana, Hasenbalg se lamenta pela não formação no Brasil de bairros, postos de trabalho, igrejas e outras redes de sociabilidade coletivas exclusivamente negras. Para ele, tal fato indica a alienação e a cooptação dos negros brasileiros que, apesar de sempre terem se organizado em grupos e associações de resistência, não conseguiram se manter incólumes ao discurso da democracia racial, considerada por Hasenbalg um produto das elites brasileiras pós-proclamação da república, pois não sabiam como continuar dominando o negro após a abolição da escravidão. Assim, ele também se lança na tarefa de desconstruir a ideia de que no Brasil em geral, e no Nordeste em particular tenha existido alguma experiência parecida com uma “democracia racial” por ele chamada de mito e considerada o instrumento de alienação e cooptação, ou de aquiescência, das populações negras (HASENBALG, 1979, p. 223-260).

Sem, no entanto, analisar criticamente os conceitos e as experiências de mestiçagem no Brasil, ele afirma o que Nascimento (1968; 1978) já vinha divulgando anteriormente em suas obras: a ideia de que a democracia racial é o instrumento de dominação das elites, por Hasenbalg descritas como se fossem compostas somente por brancos, contra os pobres, por ele sugerido como se fosse um agrupamento exclusivamente formado por negros. Na verdade, Hasenbalg (1979), assim como Nascimento (1968; 1978), soma os contingentes de pardos e negros, no caso de

---

<sup>177</sup>Hasenbalg (1979) lembra ao leitor de que muito antes da abolição, a maior parte dos escravos já se encontrava liberto. De acordo com ele, 90% da mão de obra escrava já haviam sido liberadas antes mesmo da Lei Áurea e em relação a melhor qualificação dos imigrantes europeus, ele nos recorda o fato de que maioria desses imigrantes, com exceção dos italianos do Norte, não possuíam qualquer treinamento para o trabalho industrial ou nas lavouras de café. Sendo assim, para Hasenbalg, a inexistência de negros em postos fabris indica rejeição ao elemento negro, que, por sua vez, denota racismo. O negro não foi absorvido ao trabalho industrial por motivos de racismo (HASENBALG, 1979, p. 163-168).

<sup>178</sup>Apesar de em alguns momentos delas discordar quando, por exemplo, defende que a pobreza das populações negras não deve ser visto como uma consequência das hierarquias de classes sociais, mas sim resultado das hierarquias raciais de uma sociedade.

Hasenbalg (1979) sob a expressão de “não-brancos”, para confirmar a ideia de que há no Brasil uma grande segregação racial perpetrada silenciosamente tanto pelo governo quanto pela própria sociedade.

Ao longo da década de 1980<sup>179</sup>, vários livros discutindo as temáticas de raça, racismo e negritude começam a ser editados no Brasil, ganhando cada vez mais popularidade principalmente entre o público universitário. É nessa década que os livros de Clóvis Moura começam a se popularizar, sobretudo no meio acadêmico. Na verdade, desde a década de 1970, com os livros “Rebeliões da Senzala” (1972) e “Negro, bom escravo, mau cidadão” (1977), que Moura já havia se lançado no campo da afrodescendência, se dedicando a escrever sobre a temática relacionando-a com a escravidão. Mas, é na década de 1980, principalmente em seu final que ele lança livros posteriormente apropriados como referencial teórico por autores tanto nacionais como locais.

Piauiense, marxista egresso do Partido Comunista do Brasil (PC do B), Clóvis Moura se aproximou do movimento negro na década de 1970 só depois que se mudou para o interior de São Paulo, chegando a fundar o Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas (IBEA). Segundo Oliveira (2009, p. 98), “a experiência em terras são-carlenses marcaria também uma aproximação com o movimento negro que se reorganizava nos anos 70, através do Centro Recreativo e Cultural Flor de Maio”. Embora tenha legado uma significativa produção intelectual, não usufruiu da mesma notoriedade nos círculos da militância negra como, por exemplo, seu contemporâneo Abdias do Nascimento. Na verdade, concordando com Costa Pinto, com quem tanto Abdias do Nascimento quanto Guerreiro Ramos antagonizaram, Moura considerava

---

<sup>179</sup>No início da década de 1980, militantes-intelectuais negros também começaram a ocupar espaços em editoras de alcance nacional. Além da editora Vozes que já vinha publicando os livros de Abdias do Nascimento, outras editoras abriram espaço para a temática da negritude segundo a perspectiva dos próprios militantes negros, como, por exemplo, a Coleção “Princípios” da editora Ática; a Coleção “Primeiros Passos” e a Coleção “Qualé” da editora Brasiliense; e, a Coleção “2 Pontos” da editora Marco Zero. Assim, destaco, a publicação na coleção “Primeiros Passos” de “O Que é Racismo” em 1980, de autoria de Joel Rufino dos Santos; de “O Que é Candomblé” em 1987 de autoria de João Clodomiro do Carmo e de “O Que é Negritude” em 1988 de autoria de Zilá Bernd. Já na coleção “Qualé” também da editora Brasiliense, Zilá Bernd publicou em 1984 o livro “A Questão da Negritude”. No caso da coleção “2 Pontos” da editora Marco Zero, houve em 1982 a publicação de “Lugar de Negro” de autoria de Carlos Hasenbalg e Lélia Gonzales; e por fim, a editora Ática, em 1985 publicou na coleção Princípios o livro “Negritude” de Kabengele Munanga. Na verdade, o mercado editorial dessa temática cresceu bastante ao longo da década de 1980. Essas publicações, em formato de “livro de bolso”, eram pouco pretensiosas teoricamente e traziam uma abordagem simplista dos assuntos, permitindo sua leitura rápida; o que por sua vez, garantia uma rápida introdução e popularização desse novo recorte ideológico produzido por representantes da militância negra. O público-alvo desses livros, de acordo com as próprias editoras, eram estudantes universitários recém-ingressos.

o movimento do TEN a expressão de uma classe média negra aristocrata que não se reconhecia nas camadas mais pobres das populações negras. Outro aspecto que pode ser visto como uma particularidade em sua trajetória de militante negro é que mesmo sendo de tipo mestiço claro, podendo até ser considerado branco, Moura sempre se autodenominou negro, tanto em suas palestras quanto em suas entrevistas (OLIVEIRA, 2009, p. 120).

Em 1988, no contexto das comemorações pelo centenário da abolição da escravidão, Moura lança “A Sociologia do Negro Brasileiro” por um lado contestando a ideia de liberdade efetiva para os negros no Brasil e por outro popularizando a mesma leitura já realizada por outros militantes negros de que a liberdade, na verdade, foi proclamada a favor dos senhores de escravos que finalmente haviam se “livrado do peso” de ter que sustentar sua escravaria. É nesse livro onde Moura, do mesmo modo que Guerreiro Ramos, condena a antropologia de promover um neocolonialismo em países como o Brasil e assim ele promove um ataque a alguns conceitos caros à esse campo, como, por exemplo, os de sincretismo, assimilação, acomodação e aculturação. Segundo Moura, todos esses conceitos dão conta de traduzir a ação e as experiências de resistência negro-africana como práticas residuais pouco operantes no presente; ele, então, discorda dessa perspectiva e defende que não se trata de “sobrevivências”, mas do que ele chama de “práxis reativa” (MOURA, 1988, p. 08).

Desse modo, é possível afirmar que, em grande medida, sua escrita se assemelha à de Guerreiro Ramos: assim como esse, Moura insistia na ideia de se construir uma ciência social nativa, capaz de operar com conceitos próprios que não alienassem suas populações do direito de ter uma história própria. Propondo então o que ele considerava ser uma sociologia do negro brasileiro, Moura acusa o pensamento social brasileiro de possuir uma visão alienante, paternalista e pretensamente imparcial (MOURA, 1988, p. 9).

Concordando com Nascimento e Hasenbalg, Moura acreditava que “o problema do negro tem especificidades, particularidades e um nível de problemática muito mais profundo do que o do trabalhador branco”, pois mesmo “um negro diretor de uma multinacional é sociologicamente um branco” (MOURA, 1988, p. 10). Por outro lado, ao se aproximar de Guerreiro Ramos (1957), com ele concordando na crítica ao método etnográfico, o qual considerava folclórico, Moura acusa os pesquisadores brasileiros como Perdigão Malheiros, Nina Rodrigues, Arthur Ramos

e Gilberto Freyre de dispensar um tratamento sobre o negro brasileiro “como se estivessem falando de um cadáver” (MOURA, 1988, p. 11). É também em “Sociologia do Negro Brasileiro” que Moura propõe a existência de uma práxis, marcada não pela teorização e para “justificar títulos acadêmicos. O [pensamento] da afrodescendência tem a vantagem de ser testado na prática” (MOURA, 1988, p. 32).

Enquanto em 1982, Abdias do Nascimento lançava o conceito de “quilombismo”, em 1989, Clóvis Moura em “A História do Negro Brasileiro” (1989) lançava o conceito de quilombagem, que de acordo com ele se refere a “um movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional” (MOURA, 1989, p. 22). Com essa ideia, Moura deixava subentendido que até os dias atuais as populações negras no Brasil viviam sob um estado de quilombagem e construía a ideia de que a história do Brasil era constituída por uma linha contínua marcada pela quase completa ausência de rupturas: segundo essa formulação, os negros continuariam escravizados, dessa vez sob o regime capitalista, e os cortiços e as favelas seriam uma espécie de quilombo urbano.

É necessário destacar que uma importante característica das publicações de autores negros e militantes até o final da década de 1980 é que a expressão “afrodescendência” ainda era pouco utilizada, predominando o termo “negritude”. Vários são os autores, como Kabengele Munanga e Zilá Bernd, que lançam seus primeiros livros contemplando tal conceito e esclarecendo-o como uma adaptação inspirada em termo homônimo francês cunhado no contexto das lutas pró-independência dos países africanos. Nesse período, década de 1980, se forma na França um movimento de intelectuais negros que a partir da ideia de negritude forja uma nova concepção de resistência negra. Apropriando-se dele, então, militantes negros no Brasil passam a ressignificar o conceito de “negro”, tornando-o símbolo de resistência negra brasileira. Tal constatação é importante, pois sinaliza para a influência francesa ainda que já atenuada pela popularização do modelo de resistência negra americocêntrica. O conceito de afrodescendência, ainda que já empregado por alguns intelectuais brasileiros, como o próprio Moura (1988, p. 32), só se populariza na década de 1990, mas não antes da popularização de outro termo: o de “africanidade”, bastante divulgado por uma nova safra de intelectuais egressos do movimento negro e portadores de uma formação acadêmica exemplar –

muitos deles já com títulos de pós-graduação e ocupando postos efetivos na universidade pública brasileira.

Durante a década de 1990, uma infinidade incalculável de livros sobre o negro no Brasil seguindo a linhagem ideológica do movimento negro se encontra disponível no mercado, até mesmo porque é nesse período que surgem as primeiras editoras voltadas exclusivamente para essa temática com estrutura para divulgação e distribuição de seus materiais para todo o país, como a Selo Negro e a Pallas.

Desse período, destaco “Rediscutindo a mestiçagem no Brasil” (2004)<sup>180</sup>, livro bastante utilizado como referencial teórico nas dissertações e teses da Faculdade de Educação (UFC). Cumprindo com uma longa trajetória, pois Munanga parte da Antiguidade Oriental e Ocidental<sup>181</sup>, passando pela França dos iluministas<sup>182</sup>, até chegar à contemporaneidade, sempre mantendo como foco de análise a constituição da mestiçagem<sup>183</sup> no Brasil, esse livro é composto por cinco capítulos<sup>184</sup> e é

<sup>180</sup> Publicado originalmente em 1999 pela editora carioca Vozes, integra a coleção “Cultura e Identidade Brasileira” cuja organização ficou a cargo da professora da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), militante do movimento negro e atual relatora do Conselho Nacional de Educação (CNE), Nilma Lino Gomes (a mesma que acatou a denúncia solicitando medidas restritivas à leitura de Caçadas de Pedrinho de Monteiro Lobato por considerá-la racista). Dividido em cinco capítulos, afora a introdução e a conclusão, esse livro é uma adaptação da tese com a qual Munanga se submeteu ao concurso de livre docência da Universidade de São Paulo (USP), junto ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) – ocasião essa em que o pesquisador belga-congolês foi aprovado/n MUNANGA, 2004.

<sup>181</sup> Visando entender como a mestiçagem era experimentada pelos povos antigos, Munanga promove uma análise panorâmica desse processo ocorrido no Egito, na Grécia e no Império Romano. Nos três casos, a humanidade ainda não havia desenvolvido a ideia de pureza racial e a mestiçagem era apreciada como forma de concentração de poder. Segundo o autor, nessa época, a mestiçagem não era objeto de teorizações, mas de experimentações cotidianas (MUNANGA, 2004).

<sup>182</sup> Munanga apresenta um amplo cardápio de estudiosos que de alguma forma se dedicaram a pensar a mestiçagem no Ocidente. No geral, os exemplos comentados por ele indicam que desde o movimento iluminista francês a mistura racial era entendida como algo maléfico para humanidade. Assim, Munanga se utiliza desde os iluministas mais conhecidos, como Voltaire, Diderot e Kant; até outros menos famosos: Buffon, De La Mettrie e Maupertuis (2004, p. 24-29). Em síntese geral do pensamento desses intelectuais, Munanga afirma: “Eis, grosso modo, o panorama das posições tomadas pelos estudiosos do século das luzes em relação à mestiçagem. Por falta de qualquer conhecimento preciso sobre as leis da hereditariedade, o saber ocidental não conquistou progresso até a segunda metade do século XIX. As alternativas teóricas permaneceram em grande parte as mesmas, mas, cada vez mais, na medida em que o tempo passava, elas assumiam também aspectos políticos. Os frutos da mestiçagem, antes objeto da história natural, estavam se transformando em sujeitos da história civil” (MUNANGA, 2004, p. 29).

<sup>183</sup> Na página 22, Munanga esclarece qual a ideia de mestiçagem que está sendo por ele empregada no livro: “Neste trabalho, utilizaremos o conceito de ‘mestiçagem’ para designar a generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes, colocando o enfoque principal de nossas análises não sobre o fenômeno biológico enquanto tal, mas sim sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes desse fenômeno biológico inerente à história evolutiva da humanidade.” (MUNANGA, 2004, p. 22).

<sup>184</sup> Cap. 1: Conceito e História da Mestiçagem; Cap. 2: A Mestiçagem no Pensamento Brasileiro; Cap. 3: Ambiguidade raça/classe e a mestiçagem como mecanismo de aniquilação da identidade negra



marcado pela presença de conceitos gramscianos e marxistas, como, “ideologia”, “intelectual orgânico”, “hegemonia”, “dominação”, “consciência”, “alienação”; dentre outros fígados da Antropologia: “identidade”, “identificação”, “cultura”, “assimilação”, “transculturação”, “etnocídio” (MUNANGA, 2004).

O objetivo<sup>185</sup> de Munanga, nesse livro, é o de travar um combate tanto contra o processo de mestiçagem ocorrido no Brasil, quanto, mas principalmente, contra os vários estudos realizados por intelectuais brasileiros que, de algum modo, promoveram o elogio à mestiçagem. Para tanto, ele se alterna entre duas tarefas: a de questionar e interditar a ideia de democracia racial para o Brasil e a de confirmar a existência de uma identidade negra<sup>186</sup>, ao invés de uma identidade mestiça ou morena para o povo brasileiro. Para ele, os negros no Brasil não conseguiram desenvolver o mesmo senso de coletividade e de agregação que seus congêneres norte-americanos justamente devido ao mito da democracia racial<sup>187</sup>. Tendo por referência as análises de Levy Cruz em seu artigo “Democracia Racial: uma hipótese” (2002), é possível perceber que Munanga compartilha das mesmas críticas evocadas pelo grupo da Vertente da Desigualdade. Segundo Cruz, compõem essa vertente Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle para quem a mestiçagem e a democracia racial brasileira seriam construtos ideológicos cuja maior função foi a de alienar negros de sua autoconscientização enquanto tal (MUNANGA, 2004).

---

e afro-brasileira; Cap. 4: Mestiçagem Contra Pluralismo; Cap. 5: Mestiçagem como Símbolo da Identidade Brasileira. Há ainda a Conclusão: Racismo, Mestiçagem Versus Identidade Negra.

<sup>185</sup>Em suas próprias palavras, Munanga afirma que seu objetivo central no livro é “Reabrir a discussão sobre os fundamentos dessa ideologia [da mestiçagem] e sobre o conteúdo simbólico e político da mestiçagem tida como um de seus legados, dentro do contexto atual marcado pelos esforços constantes em busca e em defesa das identidades múltiplas” (MUNANGA, 2004, p. 15).

<sup>186</sup>Por identidade negra, Munanga entende que “é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social, etc. Esses elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagrar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos território (MUNANGA, 2004, p. 14).

<sup>187</sup>Segundo Munanga (1999): “A grande explicação para essa dificuldade que os movimentos negros encontram e terão de encontrar, talvez por muito tempo, não está na sua incapacidade de natureza discursiva, organizacional ou outra. Está, sim, nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX a meados do século XX pela elite brasileira. Essa ideologia, caracterizada entre outros pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negros o ditado ‘a união faz a força’ ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos” (MUNANGA, 2004, p. 15).

Dialogando com Carl Degler, Oracy Nogueira<sup>188</sup> e Marvin Harris<sup>189</sup>, Munanga tanto se utiliza do método comparativista para analisar os Estados Unidos e o Brasil, quanto de estatísticas da quantidade de mestiços em cada um desses países para apontar o que ele considera ser o principal malefício da ideologia da mestiçagem no Brasil: a maior identificação por parte dos brasileiros como pardos mestiços (MUNANGA, 2004).

Partindo de uma visão teleológica, ele entende que o processo de mestiçagem no Brasil não passou de um erro de cálculo, pois, segundo ele, o objetivo principal era o de branquear a sociedade brasileira, como tal desiderato não foi atingido, o processo deu origem a um Brasil marcado pelo “colorido atual” (MUNANGA, 2004, p. 16). Na verdade, nesse livro, ele repete alguma das formulações elaboradas por Nascimento em “Genocídio do Negro Brasileiro” (1978). Concordando com o discurso afrocêntrico de Nascimento (1978), Munanga (2004) acredita que a mestiçagem foi o processo que garantiu a aniquilação do negro brasileiro enquanto categoria identitária e por influência dessa ideologia o Brasil se tornou uma nação brancocêntrica, onde toda a diversidade cultural de demais povos partícipes do processo de formação nacional teria sido suprimida e apagada do cenário cultural e social do país. Para reverter esse cenário, da mesma forma que Nascimento, ele também acredita que só através de um processo de politização que inculque na população brasileira os ideais da negritude, e assim ele destaca a importância do aparecimento do que ele mesmo chama de “vozes discordantes, oriundas principalmente do mundo afro-brasileiro” (MUNANGA, 2004, p. 97).

A principal “voz discordante”, por Munanga (2004) citada, é a de Abdias do Nascimento, para quem a mestiçagem e o mestiço seriam fruto de uma ampla rede de estupros promovida pelos portugueses quando aportaram no Brasil na condição

---

<sup>188</sup>Munanga dialoga com Oracy Nogueira ao interpretar as diferenças entre as relações étnicorraciais brasileiras e norte-americanas. Afirma Munanga que para Nogueira, enquanto nos Estados Unidos haveria uma nítida linha separatória entre brancos e negros, no Brasil essa linha seria tênue e frágil, possibilitando assim a formação de uma zona intermediária e fluida, onde despontaria o mestiço como figura principal. Contudo, a principal diferença estaria na tolerância estabelecida no Brasil para com os mestiços. Essa margem de tolerância tende a ser maior quanto mais o mestiço apresenta um conjunto de caracteres fenotípicos brancos e uma série de atributos econômicos, sociais e políticos que implicam em status social. Gozando dessas características, o mestiço pode se passar (passing) por branco e de fato vir a ser incluído entre o grupo branco (MUNANGA, 2004).

<sup>189</sup>Munanga discorda de Marvin Harris por esse ter considerado que a classificação social no Brasil seria muito mais determinada pela posição de classe do que pela raça (MUNANGA, 2004).

de conquistadores<sup>190</sup>. Além dele, o autor analisa rapidamente o aparecimento e o desaparecimento de publicações e de movimentos negros no intervalo entre 1930 e 1970. Segundo Munanga, o fechamento da imprensa negra, da “Frente Negra”, do Teatro Experimental do Negro e de tantos outros movimentos negros, se explica pela própria adesão de seus participantes à ideia de que a escola e a educação promoveriam o fim do racismo e conseqüentemente permitiriam a ascensão e a aceitação do negro na sociedade brasileira; tal pensamento teria sido, então, o responsável pelo encapsulamento do negro que se viu vítima de suas próprias esperanças: a aceitação do negro no Brasil sairia ao custo da abdicação de sua própria cultura (MUNANGA, 2004).

Ao longo de toda a obra, a escrita de Munanga (2004) revela aproximações com a de Nascimento (1978). Pelo menos em quatro aspectos é possível perceber essa relação de semelhança/influência: o primeiro é a preferência pelo uso de estatísticas, ao menos nesse livro; o segundo aspecto é a homogeneização dos vários intelectuais brasileiros e de suas respectivas obras desde o século 19 até a década de 1930<sup>191</sup>. Ele os considera todos como expressão da mesma ideologia, a da mestiçagem, e assim não consegue capturar que, na verdade, houve um longo processo de construção da categoria “mestiço brasileiro”, ou seja, que a chamada ideologia da mestiçagem não foi sempre a mesma, tendo sido ela reelaborada a cada época no Brasil. O terceiro aspecto é a comparação que Munanga (2004) estabelece entre os racismos existentes no Brasil, na África do Sul, nos Estados Unidos e na Alemanha nazista. De acordo com ele, enquanto o do Brasil é de tipo universalista<sup>192</sup>, os dos demais países citados seriam do tipo diferencialista, marcado

---

<sup>190</sup>Para Nascimento, foi a mulher negra quem pagou o preço maior da conquista portuguesa e sua condição até hoje não mudou, pois desde então ela foi aprisionada na condição de objeto sexual do desejo masculino (NASCIMENTO, 1979).

<sup>191</sup>É no capítulo 2, intitulado “A Mestiçagem no Pensamento Brasileiro”, que Munanga (2004) reflete sobre algumas obras de intelectuais brasileiros interessados em compreender o Brasil e sua constituição populacional. Apesar de admitir que esses intelectuais teriam conseguido escapar do raio de somreamento e criar algo próprio mesmo estando o Brasil sob influência europeia, Munanga acaba por insistir na ideia contrária: de que a elite pensante do final do século 19 e início do século 20, na verdade, estava sim completamente seduzida e rendida aos determinismos geográfico e biológico produzidos na Europa. Dentre os intelectuais brasileiros analisados por Munanga estão Silvio Romero, João Batista Lacerda, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manoel Bomfim, Roquete Pinto, Oliveira Viana e Gilberto Freyre. Percebendo poucas e pequenas diferenças entre cada um desses pensadores brasileiros, o autor considera que eles foram responsáveis por escrever a versão tupiniquim das obras de Gobineau, Agassiz, Lapouge e Le Bon; e, assim, Munanga vê certeza e definição onde na verdade havia uma produtiva e dinâmica inquietação; ele viu prisão onde havia nomadismo e viu alienação onde havia criação.

<sup>192</sup>De acordo com o autor, “Ele [o racismo universalista brasileiro] se caracteriza pela busca de assimilação dos membros dos grupos étnico-raciais diferentes na ‘raça’ e na cultura do segmento

por um rígido segregacionismo dos diferentes estoques raciais e étnicos. Mesmo sabendo que no caso desses países, África do Sul, Estados Unidos e Alemanha nazista, as práticas racistas muitas vezes culminaram no extermínio físico de suas vítimas, Munanga (2004) prefere concordar com Nascimento (1978) e estabelece como padrão de normalidade as experiências sulafricanas, norte-americanas e alemãs. Logo, o autor (MUNANGA, 2004) acredita que o racismo brasileiro é o pior tipo por ser dissimulado e por impedir que as vítimas o combatam mais sistematicamente, ponderando que no caso da África do Sul, dos Estados Unidos e da Alemanha nazista, o racismo lá praticado provocou resultados mais positivos do que no Brasil, pois permitiu a formação efetiva de uma identidade coletiva uniforme e forte<sup>193</sup>.

O quarto aspecto que nos leva a crer nessa relação de semelhança/influência entre a escrita de Abdias do Nascimento (1978) e a de Kabengele Munanga (2004) é o modo como esse interpreta o sistema de classificação de cor no Brasil. Do mesmo modo que Nascimento (1978) e tomando como referência de normalidade os Estados Unidos, onde o sistema de classificação étnicorracial é assentado na regra de hipodescendência e na lei de “uma gota de sangue” existindo apenas as categorias de “brancos” e de “negros”, Munanga (2004) também critica<sup>194</sup> a inclusão

---

étnico dominante da sociedade. Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, ou seja, uma avaliação negativa de qualquer diferença, e sugere no limite um ideal implícito de homogeneidade que deveria se realizar pela miscigenação e pela assimilação cultural. A mestiçagem tanto biológica quanto cultural teria, entre outras consequências, a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados, ou seja, o etnocídio” (MUNANGA, 2004, p. 121).

<sup>193</sup>De acordo com Munanga (2004), tanto o racismo universalista brasileiro quanto o racismo de tipo diferencialista promoveram como efeito rebote a formação de modelos de antirracismo. No caso do Brasil, o modelo de antirracismo é de tipo universalista (ou integracionista) que apregoa a ideia de união geral entre todos os seres humanos, independentemente de cor, raça, credo, sexo, religião e, portanto, está claramente assentado em valores universais. Para o autor, esse tipo de antirracismo é pouco benéfico para as “minorias”, pois implicitamente reforça o ideal da formação de uma identidade nacional, em detrimento da construção das identidades étnicas fragmentadas. Já o racismo de tipo diferencialista engendrou a formação de um antirracismo também de tipo diferencialista, ou seja, baseada na ideia de formação de sociedades igualitárias plurirraciais e pluriculturais ainda que com seus grupos étnicos segregados. Se o maior exemplo do antirracismo universalista é o brasileiro com sua ideologia da mestiçagem; no segundo caso, o do antirracismo diferencialista o maior exemplo é da África do Sul com a experiência do Apartheid e a formação dos bantustões (*homelands*). Ao que parece, os Estados Unidos são o país que oferece a melhor solução antirracista: sociedade segregada, mas não ao extremo como ocorreu na África do Sul, e igualitária.

<sup>194</sup>Munanga (2004) também considera que a classificação racial brasileira é totalmente *sui generis*, pois é definida não pelo critério racial, étnico, de sangue ou de origem como é o caso dos Estados Unidos e da África do Sul; mas, é baseada na marca e na cor da pele – dessa forma, é uma classificação racial cromática e, portanto, permite trânsito livre entre as categorias “brancos”, “negros” e “pardos”. Desse modo, dialogando com Oracy Nogueira, Munanga avalia que um pardo no Brasil tanto pode se considerar branco quanto negro: dependendo de seu grau de

da categoria de “pardos” no sistema brasileiro, pois para ele, ela é a responsável pela desmobilização negra brasileira e pelo apagamento da cultura afrobrasileira. Como exemplo dessa desmobilização e alienação, ele cita o censo de 1980 em que foram apontados 136 tipos cromáticos pelos entrevistados e avalia tamanha variação como sendo expressão do escapismo brasileiro: “esse total de cores demonstra como o brasileiro foge de sua realidade étnica, de sua identidade, procurando, mediante simbolismo de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior, isto é, o branco” (MUNANGA, 2004, p. 133).

Por outro lado, ao invés de se dedicar a criticar o livro “Casa Grande & Senzala” de Gilberto Freyre<sup>195</sup>, Munanga (2004) elege a obra “O Povo Brasileiro” de Darcy Ribeiro como o seu alvo. A crítica incide principalmente sob a defesa de Ribeiro ao aparecimento de uma raça nova ou, na própria terminologia darcyana, na construção de um “povo novo”, o brasileiro. De acordo com Munanga (2004), assumir festivamente tal aparecimento é problemático, porque implica em negar a existência de uma sociedade plurirracial, pluriétnica e, portanto, pluricultural; pois, para ele, na verdade, o que teria acontecido no Brasil foi a criação de um modelo sincrético, não democrático, pautado na negação do outro, na falsificação de sua cultura e na heterofobia. Desse modo, o autor constata que no Brasil se desenvolveu um modelo de racismo de tipo universalista cujo objetivo final era o branqueamento do povo brasileiro, que, por sua vez, no entanto, não triunfou, pois nem a população brasileira se tornou fenotipicamente branca e nem a parcela negra dessa mesma população se extinguiu.

Nas últimas páginas, Munanga (2004), parecendo retomar José Honório Rodrigues<sup>196</sup>, afirma que “os brancos brasileiros são mais africanizados, e os negros brasileiros mais ocidentalizados do que imaginam” (MUNANGA, 2004, p. 135) e, assim, contemporiza ao considerar que a ideologia da mestiçagem brasileira não

---

“branqueamento” cultural, social e econômico, um negro brasileiro pode vir a se tornar “branco”; se for politicamente mobilizado, poderá se tornar “negro” (MUNANGA, 2004).

<sup>195</sup> Para Munanga (2004), Gilberto Freyre é o único que representa uma verdadeira diferença em relação aos demais pensadores brasileiros que escreveram sobre a mestiçagem no Brasil, pois ele foi responsável pela completa positivação do processo de mestiçagem. Contudo, os resultados da escrita freyreana seriam tão maléficos quanto a de seus antecessores; pois, ao defender a mestiçagem como único artifício legítimo para a construção nacional, Freyre teria por outro lado impulsionado o racismo contra os negros. Ou seja, a mestiçagem em Freyre teria se convertido em doutrina raciológica, homogeneizadora e, portanto heterofóbica.

<sup>196</sup> No livro “Conciliação e Reforma no Brasil: um desafio histórico-político”, José Honório Rodrigues considera que “Passados três séculos, o Brasil era menos euro-ocidental que se pode imaginar. Fôramos tupinizados, africanizados, orientalizados e ocidentalizados.” (RODRIGUES, 1965, p. 32).

deixou de ser uma arma dos pobres que dela se valeram para ascender socialmente. Mas, ele encerra mesmo é com a avaliação, a mesma dos movimentos negros, de que apenas através da assunção de identidades étnicas fragmentárias e diferencialistas entre si é que o racismo pode ser combatido e conclui que o atual cenário brasileiro é evidência do avanço da ideologia da negritude no Brasil e uma crise da ideologia da mestiçagem.

No mesmo ano, em 1999, veio à lume a coletânea<sup>197</sup> de artigos de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães intitulada “Racismo e Anti-Racismo no Brasil” (1999). O livro, dividido em três partes<sup>198</sup>, apresenta um percurso que vai da análise teórica do repertório conceitual por ele explorado ao longo dos artigos (PARTE I), passando pela apreciação de alguns pensadores brasileiros e brasilianistas que se dedicaram a compreender e interpretar as relações étnicorraciais nacionais (PARTE II) até ao exame das políticas de ação afirmativa que vêm sendo aplicadas no Brasil (PARTE III).

De acordo com o autor, sua tese principal sustentada e apresentada nas três partes é a de que “o racismo brasileiro está umbilicalmente ligado a uma estrutura estamental, que o naturaliza, e não à estrutura de classes, como se pensava.” (GUIMARÃES, 1999, p. 13). Além desse entendimento, Guimarães propõe que o uso do termo “cor”, ao invés de “raça”, pelos brasileiros, não representa ausência das mesmas implicações ensejadas pelo segundo conceito, ou seja, para o autor, na verdade, o uso, no Brasil, da expressão “cor” para classificar e posicionar seus pares tem a mesma conotação e função do termo “raça”. Dito de outra forma: o conceito “cor” foi aquele eleito pelos brasileiros como mais adequado para cumprir com as

<sup>197</sup> Com apoio da Fundação Ford, o livro *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, na verdade, é uma coletânea de artigos publicados esparsamente em diferentes revistas acadêmicas de circulação nacional, por exemplo, Revista Estudos Afro-Asiáticos; Revista Tempo Social; Cadernos Cebrap; ou como capítulo de livros organizados por autores diversos, é o caso do quarto capítulo “Cor, Classes e Status nos Estudos de Relações Raciais” (p. 97-125) editado no livro *Raça, Ciência e Sociedade*, organizado por Marcos Chor Maio e Ricardo Boaventura. De acordo com o próprio Guimarães na Introdução (p. 7-15), a maior parte das reflexões foi suscitada, elaborada e amadurecida graças a sua participação no curso de pós-doutoramento no programa de estudos afro-americanos na *Brown University* nos Estados Unidos e às duas temporadas de curta duração oferecidas pelo *Office de La Recherche Scientifique et Technique d' Outre-Mer* (OSTROM, atual IRD – *Institut de Recherche pour le Développement*). De toda forma, os artigos posteriormente aprimorados acabaram por compor a tese de livre docência por ele defendida na Universidade de São Paulo em 1997 e cuja banca examinadora foi formada por Monique Augras, Reginaldo Prandi, Ruben Oliven, Sérgio Adorno e Yvone Maggie. Somente após a defesa da tese, é que Guimarães optou por organizá-los e publicá-los em formato de livro. In GUIMARÃES, 1999.

<sup>198</sup> Parte 1: “Definindo o Racismo”; Parte 2: “Os Estudos de Relações Raciais no Brasil” e Parte 3: “Tomando Partido”.

mesmas funções que o termo “raça” tem nos Estados Unidos. Sendo assim, essa teria sido a solução encontrada, uma espécie de abasileiramento da ideia de raça.

Sem entrar em desacordo com a ideologia defendida pelo movimento negro, esse conjunto de artigos de Guimarães (1999), na verdade, não apresenta novidades em relação aos seus antecessores. Citado difusamente nas dissertações e teses do Eixo “Relações Raciais, Sociopoética e Cultura” da FAGED–UFC, na verdade, a lógica de desenvolvimento de suas ideias é a mesma já apresentada por Nascimento (1978), Hasenbalg (1979), Moura (1988) e Munanga (2004).

Assim, ele (GUIMARÃES, 1999) parte de discussão teórica sobre os conceitos de raça<sup>199</sup> e racismo no Brasil, sempre comparando com as experiências norte-americanas que são tomadas também como exemplo positivo. Do mesmo modo que seus antecessores, Guimarães (1999) condena tanto o ideal de democracia racial brasileiro quanto o processo de mestiçagem, tidos como armas de manipulação e de alienação das populações negras e mestiças. Para ele, sendo a mestiçagem a ideologia da dominação dos brancos contra os não-brancos no Brasil e a democracia racial, um mito-instrumento que vem propiciando essa dominação, a opção pela palavra “cor”, em detrimento do termo “raça” seria revelador da própria ideologia nacional, fundamentada na mestiçagem e na democracia racial. Apesar de apresentar o posicionamento de alguns teóricos que defenderam o fim do uso do conceito de “raça”, Guimarães o considera necessário e indispensável, pois o considera o único meio de combater o racismo. De acordo com sua lógica, negar a ideia de raça implica em negar a existência de racismos, portanto, como meio de combater o racismo é necessário continuar operando com o conceito de raça. Dessa forma, Guimarães pontua que a aceitação e o uso do conceito de “raça” devem ser feitos por um viés político, ou seja, seu uso só se justifica politicamente, como o que é feito pelo movimento negro. Nesse caso, é aceitável o uso dos termos “raça” e

---

<sup>199</sup>Guimarães apresenta algumas interpretações sobre o conceito de “raça” e de “etnicidade” de acordo com alguns estudiosos que se dedicaram ao campo das relações raciais. Enfatizando que “‘raça’ é um conceito relativamente recente” (p. 21), o autor dialoga principalmente com Michael Banton, autor do livro “A Ideia de Raça”, que é apropriado para um melhor esclarecimento de como surge a ideia de raça e como esta ideia vai sendo utilizada de modos diferentes de acordo com cada época. O marco divisor que caracteriza uma mudança radical no sentido do termo são as experiências totalitaristas, em especial, a do regime nazista; pois a partir de então passa a se propugnar a substituição da palavra “raça” pela palavra “populações” no campo da biologia e “etnia” no campo das ciências sociais (p. 21-22).

“racismo”, pois se tratadeum racismo defensivo<sup>200</sup>, existente apenas para combater um racismo pré-existente (GUIMARÃES, 1999).

Do mesmo modo que os seus antecessores, Abdias do Nascimento (1978), Carlos Hasenbalg (1979), Clóvis Moura (1988) e Kabengele Munanga (2004), Guimarães (1999) compreende que os intelectuais brasileiros do século 19 absorveram mecanicamente as teorias raciais europeias que defendiam a inferioridade dos negros e indígenas. Para o autor, a mestiçagem foi a instrumento defendido por esses intelectuais oitocentistas para produzir uma sociedade branca, ou seja, para ele a ideologia da mestiçagem e a teoria do embranquecimento se constituíram na principal solução encontrada pela elite brasileira para promover a eliminação dos traços negroides e assim igualar o Brasil às demais nações europeias. Logo, Guimarães acredita que o processo de mestiçagem no Brasil produziu um tipo de racismo particular caracterizado por ser heterofóbico (GUIMARÃES, 1999, p. 49), sem cara (GUIMARÃES, 1999, p. 57) e universalista-ilustrado (GUIMARÃES, 1999, p. 58). Introduzido por Gilberto Freyre e o seu clássico “Casa Grande & Senzala”, esse racismo brasileiro de que fala Guimarães (1999) é baseado na ideia de mestiçagem e na não-aceitação de raças/etnias diferentes, pois nesse sistema, os diferentes teriam que necessariamente se submeter ao processo de diluição étnica e racial através de casamentos mistos.

Ao longo do livro, Guimarães (1999) dialoga com praticamente os mesmos estudiosos citados nas demais obras aqui analisadas, ou seja, em sua escrita o autor evoca as análises elaboradas por Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Marvin Harris, Costa Pinto, Gilberto Freyre, Nina Rodrigues e Costa Pinto, para deles discordar e defender os mesmos postulados que seus antecessores: primeiro, que a democracia racial é um mito; segundo, que a mestiçagem é a arma de diluição e de genocídio do negro e de sua cultura; terceiro, que o racismo brasileiro é igual, senão pior que os dos Estados Unidos e África do Sul, pois é um racismo velado e, finalmente, que o racismo brasileiro nem é rescaldo do sistema escravista tampouco é consequência das desigualdades de classe, se constituindo em um racismo *sui generis* que não é admitido sequer falar em raça e por isso ao invés de se falar

---

<sup>200</sup>Para facilitar a explicação, Guimarães (1999) se utiliza da diferenciação desenvolvida por Appiah para se referir aos dois tipos de racismo: o racismo extrínseco, que é o que não deve existir, pois se origina de um grupo racialmente distinto do outro que é vítima; e o racismo intrínseco [chamado por Guimarães (1999) de racismo defensivo], válido, pois é originário do próprio grupo que sofre preconceito e/ou discriminação e permite o combate ao racismo extrínseco.



em um preconceito de raça vai ser empregada a expressão preconceito de cor. Segundo Guimarães (1999), a intelectualidade branca brasileira, por mais crítica que tenha sido em se tratando das relações étnicorraciais brasileiras como foi o caso de Florestan Fernandes, ainda assim foi responsável por construir um consenso em torno do preconceito racial no Brasil, caracterizado por minimizar e mistificar o racismo brasileiro. A única exceção, para Guimarães (1999), é Thales de Azevedo<sup>201</sup> que, tendo conseguido capturar o jogo malicioso desse racismo que se projeta como invisível, produziu um conjunto de obras dinâmico, em que é possível identificar mudanças em seu ponto de vista sobre o racismo e a sociedade brasileira (GUIMARÃES, 1999, p. 71-146).

Na seção final, Guimarães (1999) se coloca na condição de intelectual orgânico do movimento negro e “tomando partido” na discussão por ele mesmo levantada, se dedica a defender as políticas públicas afirmativas para negros no Brasil, por ele entendidas como o único meio de compensação e reparação de danos causados pelo sistema escravista. Para tanto, ele analisa a construção desse tipo de políticas no mundo, e em especial nos Estados Unidos; discordando tanto das políticas universalistas quanto caracterizando o sistema de mérito como uma construção ideológica que privilegia quem já é privilegiado e segundo ele, condena a posições baixas na sociedade quem já se encontra nesse patamar. A sua conclusão é de fato pela instituição da política de cotas, como único meio de uma sociedade superar tanto as desigualdades sociais quanto as desigualdades raciais.

No ano seguinte, em 2000, Ricardo Franklin Ferreira<sup>202</sup> lança o livro “Identidade Afrodescendente”(2000)<sup>203</sup> pela editora Pallas. O livro, de um modo geral, é simples. Simples em suas análises teóricas, em sua metodologia e no uso de suas fontes de pesquisa que é basicamente uma e a mesma: uma única entrevista realizada com um militante do grupo União de Negros pela Igualdade (UNEGRO),

---

<sup>201</sup> Guimarães avalia que “o fato é que seus estudos [de Thales de Azevedo] sobre as relações raciais na Bahia ajudaram a fundar uma nova sociologia das classes e das raças no Brasil. Acredito que devemos a ‘Classes Sociais e Grupos de Prestígio’ a tendência atual nas ciências sociais brasileiras em teorizar as desigualdades sociais como sendo também desigualdades de cor; assim como devemos a ‘Mestiçagem e Status’ a compreensão de que as pessoas de cor têm um gênero e a diferenciação de suas oportunidades de vida” (GUIMARÃES, 1999, p. 145-146).

<sup>202</sup> Ricardo Franklin Ferreira concluiu o doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela USP, em 1999. É professor adjunto, na área de Psicologia Social, da Universidade Federal do Maranhão e foi professor titular da Universidade São Marcos, até 2009.

<sup>203</sup> O livro é resultado da adaptação da tese de doutorado em Psicologia defendida pelo autor na USP sob orientação da professora Ronilda Ribeiro.

sucursal de São Paulo. Dividido em seis capítulos<sup>204</sup>, a obra ao mesmo tempo em que representa uma continuação em relação à perspectiva que vem sendo desenvolvida desde a década de 1970 com os textos de Abdias do Nascimento, ela também representa certa ruptura em relação aos seus antecessores; pois, se de um lado, continua defendendo o pressuposto básico do campo, a condenação da mestiçagem e da ideia de democracia racial para o Brasil, por outro, ela inova em alguns pontos, por exemplo, o retorno do estudo de caso e à observação participante como principais métodos de pesquisa (FERREIRA, 2000).

Dialogando principalmente com Gadamer, Lyotard e Maturana, Ferreira analisa os conceitos<sup>205</sup> de identidade e o de afrodescendente, ainda que sem oferecer nenhuma definição a tais termos, para chegar ao momento de crítica da identidade nacional brasileira e do projeto de democracia racial. Assim como para seus antecessores, para Ferreira os brasileiros são mais racistas que os norte-americanos; as desigualdades sociais são ocasionadas por razões raciais e a ideia de democracia racial no Brasil é, na verdade, um mito nacional e um instrumento de dissimulação do racismo brasileiro (FERREIRA, 2000).

Esse livro de Ferreira (2000) tanto se configura como um exemplar da bibliografia mais recente utilizada como referencial teórico das dissertações e teses analisadas na presente pesquisa, quanto se revela como expressão do atual tipo de produção acadêmica que vem sendo produzida no Brasil e no Ceará nas linhas de pesquisa sobre a afrodescendência. Trata-se de um estudo evitado de subjetivismo<sup>206</sup> e marcado pela fuga do sujeito de pesquisa que evita a objetivação

<sup>204</sup>Além da Introdução e das Conclusões, há seis capítulos: Cap. 1: "O Caminho do Pesquisador"; Cap. 2: "Os Marcos Iniciais"; Cap. 3: "A Psicologia e o Afrodescendente"; Cap. 4: "O Desenvolvimento da Identidade"; Cap. 5: "O Caminho de João"; Cap. 6: "Companheiros de Jornada".

<sup>205</sup>Ferreira analisa os conceitos de raça, etnia, discriminação, preconceito e racismo. Para ele, raça se refere aos conceitos físico-biológicos e etnia aos aspectos culturais e sociais. Discriminação é a manifestação do preconceito racial numa escala individual e o racismo é a manifestação do preconceito racial numa escala coletiva. E o que seria preconceito racial? Segundo o autor, o resultado de um encontro mal sucedido entre dois grupos racial e etnicamente distintos, em que um se posiciona como superior e o outro é aprisionado na posição de inferior, atrasado e primitivo. Outro conceito não explicado por Ferreira é o de minoria, na verdade, o autor faz uma de suas afirmações mais ingênuas da obra: "Assim, uma das grandes ironias nacionais é o fato de os afrodescendentes serem discriminados como uma 'minorias' quando, na verdade, constituem um grupo cujo número atinge quase mais da metade da população brasileira" (p. 39). E com isso parece esquecer que "o conceito de minoria não era [sic] estatístico, que um grupo pode ser superior a 50 por cento da população e ainda constituir uma minoria" (BANTON, 1977, p. 164).

<sup>206</sup>Ferreira afirma que seu interesse é o de "compreender como certos acontecimentos na vida de um indivíduo podem provocar mudanças existenciais profundas, mudanças frequentemente não alcançadas a partir de nossas práticas psicológicas" (FERREIRA, 2000, p. 11). Escrito de forma clara e objetiva, Ferreira apresenta na Introdução o fato que o teria levado a se dedicar a temática

de seu objeto, tratado como se também fosse o autor da pesquisa, em alguns casos sendo chamado de co-autor ou co-pesquisador<sup>207</sup>. Na verdade, o que está implícito em tal opção de procedimento é a anulação do exercício de alteridade, em que o sujeito já não se sente à vontade, talvez a melhor expressão nem seja essa, para analisar o seu objeto e segue um caminho sinuoso cuja principal característica é o desvio do outro. Essa característica leva à outra que chamo de “efeito de divã psicanalítico”, ou seja, o sujeito, não se sentindo à vontade para analisar o outro e, portanto, não se sentindo bem para de certo modo falar desse outro ou por esse outro, acaba disponibilizando meios para que o objeto se analise a si mesmo, tal qual se estivesse em um momento terapêutico de catarse pessoal. O sujeito de pesquisa, tal qual um psicólogo ou psicanalista, apenas ouve e registra a fala de seu entrevistado, deixando à cargo dele mesmo, objeto de pesquisa, que se auto analise.

Bourdieu, refletindo sobre a ação do etnólogo quando em campo, adverte para os perigos de uma abordagem que se furte tanto da auto objetivação quanto da objetivação de seu objeto, pois segundo ele:

A projeção absurda do sujeito no objeto nunca é tão evidente como no caso da participação primitivista do etnólogo enfeitado ou místico, que, como imersão populista, tira partido da distância objetiva com o objeto para jogar o jogo como um jogo enquanto se espera para sair e contá-lo. Isso significa que a observação participante é, de alguma forma, uma contradição nos termos (como alguém que tentou fazer essa experiência pode verificá-lo

---

das relações étnicorraciais brasileiras, incluindo nessa arena o problemático dilema sobre a democracia racial e o racismo brasileiro. A situação, prenunciada em tom misterioso e grandiloquente, se revela como uma situação clichê: de acordo com o autor, ele presenciou uma cena de constrangimento envolvendo alunos de uma universidade, em que um dos jovens não quis se referir a outra por “negra” e sim por “morena”, sem antes vacilar entre um gaguejo e outro. Concordando que no caso do Brasil há, sim, racismo e que esse é extremamente nocivo por ser dissimulado e mascarado pela cordialidade, Ferreira parte então para pensar sobre a tensa relação sujeito-objeto. Já de início, o autor antecipa o quanto esteve envolvido com a temática, pois se desenvolveu “como pessoa em um subgrupo que vem exercendo discriminação racial sobre o afrodescendente” (FERREIRA, 2000, p. 19); portanto, não houve meios de evitar interferências de sua parte durante a condução da pesquisa.

<sup>207</sup> Uma das preocupações do autor no livro é a discussão sobre a relação entre sujeito e objeto, e sobre a ideia de neutralidade na pesquisa científica. Sobre a metodologia empregada, o autor esclarece que conduziu uma única entrevista de duas horas com o entrevistado e depois submeteu a leitura crítica do próprio entrevistado para conferir se o mesmo concordava ou não. De acordo com o autor, ele se utilizou da fenomenologia hermenêutica, tida como a mais adequada, pois entende que os discursos não são representações do real, mas constituintes desse real, além da premissa de que todo pesquisador deve se deixar levar pelo objeto pesquisado. Ao falar da metodologia empregada, Ferreira esmiúça os procedimentos utilizados, detalhando o passo-a-passo adotado: entrevista com “João”; transcrição da entrevista; edição da entrevista; legitimação da entrevista; identificação de unidades significativas; construção de diagramas descritivos; análise do discurso de “João”; participação em grupo de interlocutores; avaliação do pesquisador e avaliação de “João” (FERREIRA, 2000).

praticamente); e que a crítica do objetivismo e de sua incapacidade em apreender a prática como tal não implica de forma alguma a reabilitação da imersão na prática: a posição tomada participacionista não é senão uma outra maneira de esvaziar a questão da relação verdadeira do observador com o observado e, sobretudo, as consequências críticas que se seguem para a prática científica (BOURDIEU, 2009, p. 56).

O exercício de compreensão do outro se encontra, então, travestido de uma fantasiosa relação de igualdade entre sujeito e objeto que, na verdade, acaba por interditar uma análise menos celebrativa.

Essa perspectiva, do etnólogo enfeitado ou místico, acompanha Ferreira ao longo de toda a obra e por ele é aplicada, sobretudo ao ensaiar análises sobre a trajetória de vida de seu entrevistado e o que deveria ser um estudo de caso, para se pensar a formação dos militantes do movimento negro, se confunde com os antigos métodos biográficos enredados em elogios desmedidos. Arrisco dizer que Ferreira não escreve a história de um militante, mas organiza suas memórias, partindo de uma perspectiva mistificante, quase na tentativa de heroizá-lo. “João”, o entrevistado de Ferreira é tratado com parcimônia e condescendência desde o início até o fim do livro<sup>208</sup>. A maior preocupação do autor parece ser a de referendar os depoimentos do entrevistado e, ao invés de questionar as informações repassadas por “João” confrontando-as com outras fontes, Ferreira se dá ao trabalho de tão somente explicar em detalhes os dados revelados na entrevista<sup>209</sup> (FERREIRA, 2000).

A principal tese de Ferreira (2000) é a de que a construção de uma identidade, seja ela qual for, passa por quatro etapas: a de submissão, a de impacto, a de militância e a de abertura para a alteridade. Operando com esse modelo, Ferreira vai encaixando as experiências narradas por “João” em seu quadro

<sup>208</sup>O livro como um todo vem marcado por essa perspectiva subjetivista: logo na Introdução, Ferreira afirma que seu livro vai tratar sobre “O caminho de um menino pobre, filho de Ogum, um sobrevivente que virou guerreiro, e deixará a seus filhos, como legado, uma história de lutas, vitórias e, finalmente, se transformará em um ancestral” (FERREIRA, 2000, p. 84). Em outra parte do livro, o autor chega a identificar e explicar os orixás de “João”, promovendo um encontro entre os perfis de Ogum e Oxum e a trajetória do entrevistado. Mais adiante, Ferreira apresenta uma sequência de epítetos criados por ele mesmo e empregados para sintetizar a ação de “João”: “João-guerreiro” (FERREIRA, 2000, p. 85); “João-propiciador de transformações” (p. 86); “João-caminhante” (FERREIRA, 2000, p. 89); “João-lutador” (FERREIRA, 2000, p. 95); “João-o rebelde” (FERREIRA, 2000, p. 111); “João-sobrevivente” (FERREIRA, 2000, p. 147); dentre tantos outros que reiteram certa suspeita de que há no livro, para além do constante tratamento condescendente dispensado, uma intenção camuflada ou um desejo recolhido de compensação e de retratação para com o personagem “João”.

<sup>209</sup>Por exemplo, quando “João” se refere, sem entrar em detalhes, à obra *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre considerando-a uma obra racista, Ferreira apenas se reserva a tarefa de esmiuçar que livro é esse e quem foi seu autor (FERREIRA, 2000).

evolutivo dos estágios<sup>210</sup> de desenvolvimento da identidade afrodescendente. Ao analisar a trajetória de vida de “João”, Ferreira concorda com o próprio entrevistado quando este considera que pouco experimentou o estágio de submissão, pois foi pouco submisso graças ao pai<sup>211</sup>. Narrando sobre o segundo estágio, o de impacto, Ferreira destaca da fala de “João” o momento de “grande” discriminação, em que, segundo ele, o fez repensar toda sua conduta e se afirmar definitivamente enquanto “afrodescendente”: estava um dia no ônibus, “João” teria ouvido jovens brancos cochichar negativamente sobre ele; no entanto, o entrevistado ainda jovem de 15 ou

<sup>210</sup> 1. Estágio de Submissão (FERREIRA, 2000, p. 70 – 75): neste estágio a escola exerce papel fundamental na construção de preconceitos e de sentimentos de auto rejeição e de baixa autoestima. De acordo com Ferreira, é nesse estágio que os “afrodescendentes” idealizam o mundo branco, querem dele participar a qualquer preço e para tanto modificam a si mesmos como único meio de serem aceitos. É nesse estágio também que os “afrodescendentes” se escondem por detrás da cultura e do mundo branco para se protegerem do racismo. Dessa forma, “afrodescendentes” que se auto afirmam como brancos estariam nesse estágio, se utilizando do universo branco como arma de proteção para não ficarem expostos ao racismo e à discriminação. São típicas desse estágio as atitudes de alisar e descolorir cabelos e pelos; usar roupas típicas dos brancos; escutar músicas características dos brancos; enfim, de compartilhar dos mesmos gostos culturais dos brancos. Essa seria a forma ativa de viver esse estágio; no entanto, há também a forma passiva que é vivida por aqueles que não reagem: não adotam a cultura branca por um lado, mas, por outro também não reage. Em situações de discriminação, calam-se e se escondem. 2. Estágio de Impacto (FERREIRA, 2000, p. 75 – 79): é quando acontece alguma situação profundamente constrangedora que impele o “afrodescendente” a migrar de um polo a outro, ou seja, a deixar de se submeter para se aproximar de seu “verdadeiro” grupo étnico-racial – corresponde ao momento chamado por Ferreira de “descoberta do grupo etno-racial de referência”. A frustração que acompanha o constrangimento gera um sentimento de ressentimento e raiva que acabam por se configurar em força propulsora para o destravamento do processo de descoberta e de desenvolvimento de uma nova e verdadeira identidade. 3. O estágio de militância (FERREIRA, 2000, p. 79 – 83): de acordo com Ferreira, corresponde ao momento de radicalização da nova identidade em curso de implantação. Sendo assim, é também o momento da idealização dessa nova identidade (Mãe África), e, portanto, choques e conflitos abertos com a identidade anterior podem ocorrer. Chamada pelo autor de “construção de uma identidade afrocentrada”, é a fase da negação aberta, ruidosa e rancorosa da identidade “branca”. Cria-se uma visão dicotômica e maniqueísta das duas identidades. O estágio de militância é formado por duas subfases: a de imersão e a de emersão. A primeira subfase é aquela marcada pelo profundo mergulho dado na nova identidade. É a época em que os convertidos se sentem intensamente interessados em participar de festas, reuniões, agremiações de valorização da nova identidade. A segunda subfase, chamada de emersão, é exatamente aquela quando ocorre um processo de reabertura e de diálogo com outras identidades, é o momento em que se cogita o respeito a alteridade. É quando o “afrodescendente” supera a frustração, o ressentimento e a raiva advinda da fase de impacto. Enfim, é o momento de libertação do ódio contra aqueles a quem se julga serem os culpados da crise identitária. 4. Estágio de Abertura para a Alteridade (FERREIRA, 2000, p. 83 - 85): é quando o indivíduo consegue sair da fase de militância e se reconhecer nos outros de modo igual.

<sup>211</sup> De toda forma, o entrevistado destaca duas situações ocorridas quando ainda criança: a primeira, quando ia para as aulas de educação física e a escola obrigava os estudantes a se vestirem todos de branco. Quando passava pela rua, as pessoas caçoavam dizendo que “João” parecia uma mosca no leite. A segunda situação também vivida na época da escola, “João” ressalta que teve uma professora muito boa, mas que acabava errando por excesso de bondade. A tal professora objetivando que nenhuma criança ficasse sem lanche na hora do recreio, pedia que aqueles mais remediados levassem o suficiente para si mesmo e para algum outro colega desabastado. Resultado: “João” afirma que se sentia profundamente constrangido com tal situação (FERREIRA, 2000).

16 anos não fez nada. Ao contrário, virou o rosto para fora da janela do ônibus que acabou ficando com torcicolo. Daquele dia em diante, João prometeu a si mesmo nunca mais ficar com dor de torcicolo quando alguém estivesse falando mal dele, mal de sua cor (FERREIRA, 2000, p. 109). De acordo com “João”, a partir daquele momento ele se interessou em ingressar no movimento negro e em buscar informações mais detalhadas sobre a história dos negros e de sua luta no Brasil e em outros lugares do mundo. Em relação ao terceiro estágio, o de militância, “João” detalha sobre a formação dos movimentos negros no Brasil desde a década de 1930 com a criação da Frente Negra Brasileira até a formação do Movimento Negro Unificado em 1978. Sobre o último estágio, o de abertura para a alteridade, Ferreira avalia que “João” se encontra em fase bastante avançada, pois já não é mais intolerante com os outros, apesar das várias falas de “João” evidenciando o contrário<sup>212</sup> (FERREIRA, 2000).

Ao encerrar o livro, Ferreira (2000) se revela cúmplice de “João” e considera que mais do que promover uma transformação no pesquisado, houve uma transformação de si mesmo.

---

<sup>212</sup>Avaliando pelos próprios depoimentos apresentados por Ferreira, “João” ainda parece alimentar um profundo ódio em relação às pessoas de cor clara no Brasil. Abertamente, o pesquisado confirma não aceitar que brancos queiram saber mais, ou aparentem saber mais, que os negros em assuntos que “são de negros”; também defende a ideia de que “se existe quem pode errar são os negros” (FERREIRA, 2000, p. 130). Enfim, os recortes da entrevista apresentados nesse momento (FERREIRA, 2000, p. 119 – 131) sinalizam para a permanência de “João” na primeira subfase do estágio de militância, a etapa de imersão. Em uma de suas falas, “João” está criticando uma “menina branca” que questionava o fato de mestre Bimba (mestre do grupo de capoeira Cativoiro) ser admirado pelo movimento negro quando ela o considerava traidor da causa negra no Brasil. “João” repete sua resposta dada na ocasião: “você não tem a cor certa para falar mal do mestre Bimba” (FERREIRA, 2000, p. 129). De um modo geral, “João” admite não tolerar muito bem a presença de brancos na capoeira, no candomblé e em vários outros lugares considerados por ele como exclusivamente “afrodescendentes”.

## 5 A AFRODESCENDÊNCIA NO CEARÁ

Antecipado pelos dois grandes impulsos revisionistas<sup>213</sup>, o do Projeto UNESCO/Escola Uspiana e o da emergência da História Social da Escravidão, o processo de renovação dos estudos acadêmicos sobre a composição e as relações étnicorraciais locais não tardou a emergir no Ceará, sendo 1988, ano de comemoração do centenário da Abolição da Escravidão no Brasil, o seu ponto de inflexão.

Mas, uma ressalva se faz indispensável: apesar de se ter convencionado imputar única e exclusivamente ao Instituto Histórico do Ceará (I.C.) a culpa de ser, por excelência, o lugar de canonização e de cristalização da imagem do Ceará como uma terra de portugueses e de índios e do cearense como mestiços acaboclados; o I.C., enquanto instituição de saber coletiva, não esteve incólume ao revisionismo encampado a partir da segunda metade do século XX.

É imperativo desmontar a caracterização corriqueira do Instituto Histórico do Ceará como uma espécie de congregação unívoca em que todos falam e compartilham da mesma voz e do mesmo tom. Não é que os integrantes do I.C., tal qual conchas sob ataque, estivessem isolados e fechados em uma auto-clausura, alheios a todo e qualquer diálogo com as produções revisionistas do período. De tantos discursos e falas produzidos e presentes no I.C., alguns foram eleitos para usos e abusos políticos. A pergunta a ser feita é “por que de tantos discursos, o da mestiçagem cabocla foi sub-repticiamente escolhido?”, ou de outra forma: “por que o discurso que proclamava a inferioridade quantitativa de negros, em decorrência da inexpressividade econômica da capitania do Ceará, alcançou o *status* de verdade histórica?”, ou ainda: “o que queriam e em que estavam amparados os historiadores que defendiam ser o Ceará caboclo?” e a partir daí também questionar o que querem e em que estão amparados os pesquisadores que pretendem anular dessa afirmação o seu poder de verdade histórica.

Apesar de tantas acusações e por não ser uma instituição marcada pela homogeneidade intelectual, o I.C., de certa forma, foi um dos lugares de renovação da tradicional assertiva que prescrevia para o Ceará uma formação étnicorracial

---

<sup>213</sup> Para maior detalhamento sobre este processo de renovação no que tange os estudos sobre relações étnicas no Brasil, ver: COSTA, 1998.

marcada pela presença exclusiva dos descendentes do cruzamento luso-indígena<sup>214</sup>.

Portanto, anterior a 1988, ano de celebração do 1º Centenário Nacional da Abolição da Escravatura, revisões na perspectiva com que eram abordadas a participação e a presença negra na formação do Ceará, enquanto espaço e povo, foram registradas. E, registradas se não oficialmente como uma perspectiva teórica unificada que perpassava todo o corpo de pesquisadores da instituição, ao menos

---

<sup>214</sup> Cabe a referência ao Tomo Especial nº 07, de 1984, alusivo ao 1º Centenário da Abolição da Escravatura no Ceará e o Tomo Especial nº 08, de 1987, referente ao 1º Centenário do Instituto Histórico do Ceará. Nas duas ocasiões, a temática da presença negra no Ceará foi abordada. No caso do Tomo nº 07, a publicação contava com 10 artigos, 05 documentos; além das notas e transcrições. Como de costume, todos os artigos são assinados pelos próprios integrantes do Instituto e dentre os mais conhecidos estão Raimundo Girão, que assina dois textos; Pedro Alberto de Oliveira e Eduardo Campos. Apesar de a abordagem não contrastar muito das tradicionais falas de antigos integrantes do Instituto, é necessário perceber a preocupação desses pesquisadores em tematizar a presença africana e negra no Ceará. Se os recortes principais são ainda aqueles sobre a abolição, sobre a escravidão, sobre as lutas abolicionistas e sobre o tráfico negreiro, faz-se imperativo não esquecer que se trata de um tomo em comemoração à abolição, portanto, não é de surpreender que a totalidade dos artigos discorra sobre tais temáticas. E ao contrário do que se convencionou defender de que os historiadores do Instituto foram responsáveis por invisibilizar as populações negras no Ceará; e, apesar da insistência, por parte dos integrantes do I.C., na tese de que no Ceará a quantidade de negros foi inferior quando comparada a Pernambuco, a Bahia e ao Rio de Janeiro, esses mesmos pesquisadores estiveram constantemente apontando dados comprobatórios da presença negro-africana entre os cearenses. É o que aparece de forma mais clara no Tomo de nº 08, publicado em 1987 em alusão ao 1º Centenário da Criação do Instituto Histórico do Ceará e que é bastante útil para se perceber a preocupação de alguns membros do I.C. em ampliar suas abordagens e interpretações acerca de algumas das temáticas a eles imputadas como alheias. O Tomo que trazia como tema “O Ceará no Panorama Cultural do Brasil”, foi editado sob a direção de Antônio Martins Filho, que à época ocupava a presidência do Instituto. No tomo, figuram quinze artigos, dos quais dois contemplam especificamente a temática da presença negra: “O Escravo no Ceará”, assinado por Oswaldo Riedel que era um dos componentes da Comissão de Antropologia do I.C.; e, “A Escravidão no Ceará: o Trabalho Escravo e a Abolição”, cuja autoria é de Pedro Alberto de Oliveira Silva. Apesar de serem perspectivas repetitivas e rotineiras, os autores, sobretudo Riedel, inovam em dois aspectos: primeiro, ao lidarem com fontes não muito tradicionais para a época, por exemplo, os jornais oitocentistas; e, segundo, ao proporem novos temas dentro de antigos recortes – é o caso de Riedel que apresenta uma análise das condições de vida e sanitárias dos escravos. Tanto um quanto o outro, apesar de reconhecerem ter sido menor a quantidade de escravos negros no Ceará, ainda assim insistem em negar que isso implicou em sua ausência. Para Riedel, por exemplo, “a primeira prova inequívoca da existência de negro cativo no Ceará nós a devemos a Matias Beck, holandês cujo escravo Domingos, preto, nascera no Ceará e falava com desenvoltura, o abanheenga” (RIEDEL, 1987, p. 100); já Pedro Oliveira, que insiste com mais veemência na tese de que o elemento indígena participou estruturalmente da colonização do Ceará, enquanto o negro apenas complementarmente (OLIVEIRA, 1987, p. 159), faz questão em apresentar estatísticas populacionais que revelam a presença negra: o primeiro quadro estatístico é o de 1872 do censo populacional realizado no governo de Luís Barba Alardo e que apontava um percentual de 18,82% de pretos e 37,01% de mulatos (OLIVEIRA, 1987, pp. 146 – 147); o segundo quadro apresentado é referente ao recenseamento realizado em 1813 por “capitães-mores dos distritos” durante o governo de Inácio Sampaio – apesar de um pouco menor, os dados atestam a presença negra na província: 16,18% de pretos e 49,62% de pardos (OLIVEIRA, 1987, p. 147).



nas publicações de alguns de seus membros. Dentre os vários estudiosos<sup>215</sup> que passaram a produzir obras que de certo modo reposicionaram a participação do negro na formação do Ceará, destacamos Geraldo Nobre e o seu livro “O Ceará em Preto e Branco” (1988)<sup>216</sup>.

<sup>215</sup>De imediato, refiro-me ao pesquisador Eduardo Campos (1923 – 2007). Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito de Fortaleza, Campos desempenhou diferentes funções e ocupou inúmeros cargos dos mais importantes equipamentos acadêmico-culturais de Fortaleza, dentre as quais a Presidência tanto da Academia Cearense de Letras, durante o período de 1965 a 1974, quanto do Instituto Histórico do Ceará, de 2003 até 2007. De uma extensa e variada lista de produções intelectuais, destaca-se aqui três por ordem cronológica de publicação: *As Irmandades Religiosas do Ceará Provincial* – apontamentos para sua história (1980); *Imprensa Abolicionista, Igreja, Escravos e Senhores* (1984) e *Revelações da Condição de Vida dos Cativos do Ceará* (1984). Publicada pela Secretaria Estadual da Cultura e do Desporto, a primeira obra citada, “*As Irmandades Religiosas do Ceará Provincial*” (1980), traz uma apresentação dos mestiços (pardos, mulatos e negros) e pretos como agentes de sua própria libertação e sobrevivência cultural e espiritual através das associações religiosas fundadas nas mais diferentes localidades do Ceará, apesar de proporcionar com mais ênfase uma visão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Icó. Para a escritura desse livro, Eduardo Campos também se utilizou dos relatos deixados pelos viajantes, sobretudo dos de Kidder e Fletcher. Em “*Imprensa Abolicionista, Igreja, Escravos e Senhores*” (1984a), publicada quatro anos após a pesquisa sobre as irmandades religiosas no Ceará, Campos, se utilizando constantemente de um modo de narrar característico dos relatos jornalísticos, dramatiza os horrores da escravidão, imprimindo-lhe e aos seus participantes tons horripilantes e, ao que parece, caricaturados. Na verdade, o que ele faz é se apropriar dos jornais como fonte documental indispensável para se pensar e se saber sobre a escravidão no Ceará. Nessa obra, Campos traz um vocabulário carregado de nuances lamuriasas e a situação dos escravos é apresentada da pior forma possível, sinalizando para uma relação maniqueísta em que os senhores são representados como se fossem sempre cruéis e sádicos e os escravos, vulneráveis e esperançosos. De fato, o detalhe importante a ser lembrado é a data: 1984, ano em que se completava o centenário da abolição local e o autor lança dois títulos em que os escravos figuram como importante personagem histórico para a formação do Ceará. Na obra “*Revelações da Condição de Vida dos Cativos do Ceará*” (1984b), Campos anuncia claramente a sua ruptura em relação à perspectiva historiográfica tradicional local e afirma: “Data vênha, impõe-se-nos discordar que negros africanos tenham ido ao sertão acompanhando a seus donos, sem caráter econômico para estes, porque então é necessário explicar melhor, e a mais vagar, quem contribuiu, no lugar destes, para efetivar a estruturação da vida comunitária, dando-lhes as condições de manutenção dos serviços exigidos, tanto no campo como nas habitações. Mesmo em suas formas embrionárias. Mais uma vez, pomos em dúvida ter o Ceará, por exemplo, sem o concurso direto do elemento negro, operador e importante, ter conseguido situar em grau de desenvolvimento as fazendas que, a seguir se tornariam ponto de apoio para a formação de vilas, povoados e até cidades” (CAMPOS, 1984B, p. 62). Assim, de certo modo, foi aberta a abdicação aos preceitos da historiografia cearense tradicional, ainda muito tributária da obra “*Iracema*” de José de Alencar.

<sup>216</sup>Além de “*Ceará em Preto e Branco*”, no mesmo ano de 1988 foi publicada a coletânea de artigos “*Da Senzala para os Salões*” cuja iniciativa editorial partiu do então governo estadual, organizada e publicada a partir da iniciativa do então governo estadual sob a chefia executiva de Tasso Jereissati (ex-senador pelo PSDB). À época foi criada uma comissão responsável por promover ações comemorativas em alusão ao centenário da abolição no Ceará, atrelada à Secretaria Estadual de Cultura, Turismo e Desporto – naquele momento, ocupada por José Maria Barros de Pinho. A obra é composta por quatro artigos e dois documentos. Os artigos escritos por diferentes mãos versam sobre variadas temáticas: desde a constituição física dos escravos (Oswald Riedel), passando por uma descrição esmiuçada das condições de vida dos cativos no Ceará (Eduardo Campos) e o impacto da abolição prematura no Ceará (Raimundo Girão) até uma abreviada análise sobre a figura exponencial de Chico da Matilde (Edmar Morel). Os documentos apresentados são: a lei nº 3353, popularmente conhecida como Lei Áurea e o testemunho do ex-presidente de Província, Dr. Sátiro Dias. A obra é marcada pelo tom dramático característico

A obra de Geraldo Nobre, “O Ceará em Preto e Branco” (1988), cujo subtítulo é “Participação Africana no Processo Histórico de Formação do Ceará” já se revela como duplo indício: primeiro, para apreendermos o teor das compreensões tecidas pelo autor sobre a temática, ou seja, o que ele almeja é destacar a participação efetiva de africanos na formação do Ceará; e, segundo, para percebermos o movimento de autonomização dessa temática concretizada pelos próprios pesquisadores. Nobre se afasta da tradição historiográfica que reservava aos negros um capítulo ou dois, colocando-os na condição de apêndice da História do Ceará. Ao reservar-lhe um livro inteiro, o autor acaba por lhes garantir maior ênfase necessária ao reconhecimento tácito da autonomia desse recorte.

Apresentando uma larga documentação e nela se respaldando, Nobre constrói um texto que se insere na perspectiva dos estudos sobre “a contribuição do negro ao Ceará”. Logo, seu texto vai explicitando as séries cartográficas, as cartas de datas e sesmarias, os registros de propriedades, os atos administrativos, as crônicas e relatos de viajantes e contemporâneos da época, os inventários e as escrituras de compra - e- venda, os índices arquivísticos, entre tantos outros tipos de documentação. Dividido em oito capítulos<sup>217</sup>, o autor se alonga em uma variedade

---

desse intervalo de renovação ainda não incorporado ao ambiente acadêmico, sobretudo presente nas narrativas de Eduardo Campos.

<sup>217</sup>Nobre em seu primeiro capítulo persegue a presença de negros na província antes e durante a presença do colonizador português, usando como evidência os nomes dos lugares. “Desvendando o segredo de um mapa” procura desvendar “a contribuição africana para o processo histórico de ocupação do território cearense e de seu povoamento” (NOBRE, 1988, p. 15). No segundo capítulo intitulado “Novas Revelações sobre tráfico e contrabando”, Nobre levanta a hipótese de que talvez a rota existente à época entre a província do Ceará e Angola utilizada para transportar criminosos do Império Português para cumprir pena de degredo, talvez pudesse também ser utilizada para traficar escravos; e, pontua que “as informações obtidas a respeito do tráfico e do contrabando de escravos na Capitania do Ceará Grande são insuficientes para explicar o número deveras elevado de africanos e seus descendentes nela vivendo àquele tempo.” (NOBRE, 1988, p. 52). Em “Pioneiros Esquecidos (ou Desprezados?)”, Nobre atesta: “É certa a presença de outros africanos, ou de seus descendentes brasileiros, no início do processo de formação do povoado originário da capital cearense, retroagindo, talvez, as tentativas primeiras de colonização, notadamente à de Martim Soares Moreno, em 1621, quando requerera a concessão de 12 léguas quadradas de terra, a contar da baía do Mucuripe, rumo para o noroeste, a fim de poder plantar canas, ter engenho e construir um trapiche, e, para tanto, a faculdade de introduzir escravos da África na Capitania” (NOBRE, 1988, p. 66). Mais adiante, o autor enfatiza a importância de africanos para o processo de colonização da capitania. Ele assevera: “Viu-se que o padre Domingos Ferreira Chaves, ao requerer, como devoluta, apenas três anos antes (17 de junho de 1718), aquela sesmaria, alegara serem pretos forros os primeiros donatários.” E para que não haja mal entendidos, Nobre emenda e explica: “e, como as palavras, naquela época, eram usadas com a preocupação de precisar os conceitos, deve o historiador admitir uma diferenciação intencional entre os qualificativos preto e crioulo, o primeiro correspondendo a pessoas nascidas na África e, o segundo, às descendentes dessas já no Brasil.” (NOBRE, 1988, p. 69). No quarto capítulo “Insígnias gloriosas de Henrique Dias”, Nobre resgata a célebre história de Henrique Dias, comandante de ascendência africana que durante a guerra luso-holandesa foi responsável em comandar a Companhia de Pretos formada por soldados escravos. Se nacionalmente, a

de temas revisitando as interpretações tradicionalmente forjadas pelos integrantes do Instituto Histórico (NOBRE, 1988).

É importante ressaltar que é com esta obra que o próprio Instituto Histórico do Ceará se renova e seus integrantes vão paulatinamente revendo acepções e posturas antes tidas como acertadas pelos pesquisadores do século XIX. Acepções estas que, a partir do processo de redemocratização do Brasil e consequente ressurgimento do movimento negro na década de 1980, passam a ser acusadas de serem racistas, discriminatórias e preconceituosas.

Contudo, o início definitivo da viragem interpretativa ocorre no Ceará seguindo os mesmos marcos cronológicos nacionais e, apenas em 1988, com o lançamento do dossiê “Abolição da Escravatura no Ceará: uma abordagem crítica”, lançado pelo Núcleo de Documentação Oral (NUDOC) do Departamento de História da UFC é que principia realmente um processo de renovação dos estudos sobre a escravidão e o processo abolicionista no Ceará, fazendo emergir novas interpretações sobre a própria presença e participação do negro na formação do Ceará. Portanto, do mesmo modo que nacionalmente ocorreu importante processo de renovação dos estudos históricos, o qual beneficiou a construção do campo da afrodescendência; no Ceará, os novos estudos históricos da escravidão e da abolição também, ainda que não intencionalmente, forneceram ao discurso da afrocearensidade respaldo e justificativa para a sua emergência enquanto campo.

---

participação de negros escravos em guerras ganhou destaque com a Guerra do Paraguai, Nobre (1988) enfatiza que essa participação data desde os tempos de colonização. No capítulo seguinte, Nobre (1988) se incumbe da tarefa de comprovar que havia, sim, negros africanos empregados nas fazendas de criar, seja na condição de escravo ou na condição de forro. Em “Nem tantos nem tão poucos: peões e serviçais” (NOBRE, 1988), o autor vai esmiuçando uma documentação limitada à procura da participação do elemento africano na expansão colonial do Ceará. No sexto capítulo “O Fascínio da Liberdade: Quilombolas e Cafungos” (NOBRE, 1988), o autor identifica vários episódios em que houve a formação de levantes, quilombos, mocambos e cafungos com a participação de escravos pretos do Ceará misturados com populações revoltosas de indígenas e de outros pretos de demais capitanias. O que chama a atenção é o fato de Nobre (1988) encontrar esses registros referentes ao século XVIII. Em “Paixões e Tragédias (Episódios e Personagens)”, Nobre (1988) narra o drama de escravos que foram assassinados por seus próprios amos pelo fato de terem se envolvido afetivo e sexualmente com as esposas desses senhores. O elemento novo em sua narrativa é modo como explicita o fato de os senhores, mesmo pertencentes a famílias abastadas, terem sido exemplarmente punidos com pena de privação de liberdade por mais de 15 anos, em alguns casos. Finalmente, no último capítulo, “Todos os homens erram: o crime não tem cor”, Nobre (1988) faz digressões sobre o arrolamento de pretos, negros e pardos nas listas criminais da polícia. Mas, o melhor dessa parte do estudo não reside no fato de Nobre (1988) querer visitar e compreender em tom complacente a participação de africanos e seus descendentes em variados tipos de crime. Sem intencionar fazê-lo, Nobre (1988) acaba por abordar algumas festas e momentos de socialização que ocorriam na província e que mais atraíam a participação dos pretos, escravos ou forros.

Desse modo, o capítulo final da presente tese tanto é dedicado à compreensão de como a renovação dos estudos históricos no Ceará contribuiu teoricamente para a formação do campo da afrodescendência local, quanto à análise sobre outros fatores que contribuíram para tal abertura. Por fim, abordamos a produção local desse campo, apontando suas principais características.

## **5.1 A CONSTRUÇÃO DO AFROCEARENSE**

O campo da afrodescendência também tem tido semelhante processo de constituição e de desenvolvimento no Ceará. A considerar pelos seus ingredientes constitutivos, o campo da afrodescendência, de certo modo, tem tendido a repetir as mesmas teses projetadas nacionalmente. A construção de uma nova identidade histórica e cultural local tem se dado alicerçada na crença mítica e museográfica (Agier, 2001) de uma descendência africana estática, essencializada e romantizada – a própria África sendo estudada e divulgada a partir de um ponto de referência imóvel e engessado. Nos escritos acadêmicos produzidos a partir da década de 1980 é notória a adesão a tais ideais, ficando evidente o intenso desejo de transformação da afiliação identitária, cuja identificação tradicional, a do caboclo, passa a ser sobrepujada pela nova representação da afrodescendência local – ou melhor, da afrocearenidade.

Como nos situa Banton (1977), a invenção de um povo, ou nação, a partir de apelos aos sentimentos de pertença étnicocultural – processo conhecido por etnogênese – tem se caracterizado no caso do campo da afrodescendência principalmente pela “comparação de si mesmos com as nações africanas” (p. 158), as quais passaram a fornecer, ainda que de modo fantasioso, os elementos necessários para se forjar um passado mítico comum. Contudo, a principal característica, de acordo com seu estudo, é a de que o processo de etnogênese vem acompanhado do desejo coletivo de escrever sobre si mesmo, ou seja, de romper com “a tradição sociológica [de] olhar os negros como as vítimas de outros grupos ou classes e menos como grupos de direito próprio” (BANTON, 1977, p. 159). Sendo tal desejo, posteriormente, apropriado como fórmula justificadora de seu avanço enquanto produto acadêmico.

Logo, a formação desse novo campo de estudos, o da afrodescendência, não tem ocorrido separadamente de um processo de etnogênese, por sua vez marcado

pela construção de nova identificação cultural. De acordo com Agier (2001), tais processos não têm se dado de modo localizado ou isolado; muito menos dissociado de motivações políticas objetivas. Segundo ele:

Em diferentes pontos do planeta emergiram movimentos identitários de caráter étnico, racial, regional ou religioso, que podem ser às vezes maciços, às vezes violentos, mas sempre instauradores de novos quadros de socialização e de expressão dos sujeitos (AGIER, 2011, p. 10).

[...]

De maneira geral, a identidade cultural tornou-se um lugar comum das novas formas do político, fonte de mobilização popular em zonas rurais e urbanas, como, por exemplo, leis fundiárias, educativas e até mesmo Constituições pluriétnicas promulgadas recentemente. As diversas formas de institucionalização da identidade cultural atingem a Colômbia, o Equador, o Brasil; em breve atingirão o México, e também a África do Sul e Moçambique (AGIER, 2001, p. 21).

No caso do Brasil, o movimento negro experimentou importante fase de fortalecimento, em especial com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978, e exerceu pressão suficiente para imprimir na Constituição Federal de 1988 artigos sintonizados com a sua agenda de reivindicações políticas.

Desse modo, a carta nacional incorporou não apenas o vocabulário desse movimento social especificamente, mas, principalmente, se atualizou com o discurso do multiculturalismo, empregando em seu texto termos como “diversidade étnica” e “cultura afro-brasileira”; além de ter projetado o Estado brasileiro não mais na condição de mero protetor, mas de fomentador dessa “diversidade étnica”, através, por exemplo, da emissão de certidões definitivas de propriedade territorial para grupos que se autorreconhecessem como remanescentes de quilombos.

O fato de, pouco a pouco, estarem as demandas do movimento negro sendo incorporadas pelo Estado brasileiro garantiu em grande medida um reforço as suas ações que se tornaram cada vez mais sistemáticas e ressonantes na sociedade, como se acontecessem de modo circular. Mas, na verdade, não se pode atribuir o seu crescimento apenas a atuação do Estado. Como analisado no capítulo anterior, a robustez tanto do movimento negro quanto do próprio campo da afrodescendência, os quais aconteceram *pari passu*, foi adquirida em decorrência de uma série de fatores que atuaram conjuntamente em favor do reconhecimento da identidade afrodescendente em vias de fabricação. Contudo, ficou faltando assinalar que tal fabricação tem nas “(...) cidades [...] o seu lugar por excelência. Elas vêm nascer novas etnicidades, para as quais o espetáculo da diferença cultural se torna não somente um objeto identitário, mas também um recurso político ou econômico

para indivíduos e redes à procura de um lugar na modernidade” (AGIER, 2001, p. 22).

O fato de as cidades se constituírem em palco e cenário para a afirmação de novos personagens atuando no sentido de se reinventarem enquanto sujeitos políticos e de reinventarem a própria política através do uso da cultura como via de acesso ao Estado e à sua burocracia, não foi algo espontâneo. As cidades se projetam como o “lugar por excelência” das novas etnicidades e de seus movimentos de fabricação, sejam eles políticos e/ou acadêmicos, porque é nelas onde se concentram os equipamentos necessários a essa fabricação. São os espaços urbanos que mais são incorporados à dinâmica da globalização cultural, em que o local e o global se mantêm em permanente estado de tensão. Logo, é nas cidades onde costumam se concentrar universidades, centros de pesquisa, jornais, editoras, e serviços essenciais ao processo de experimentação da globalização, como o acesso à internet que, por sua vez, se tem possibilitado a construção de redes internacionais de solidarização, através das quais é possível compartilhar experiências e aproximar indivíduos interessados no êxito de seus movimentos.

Em uma das dissertações defendidas na Faculdade de Educação da UFC em 2010, o autor nos informa que:

A internet me levou para dentro da Mãe - África como nenhuma outra instituição ou pessoa havia até agora feito.

[...].

Levado pela embolada que sonorizava o balanceio do link-a-link, chegamos ao Benin, Mali, Senegal, Togo e Nigéria. Na internet, esses lugares cheios de negros e negras, eu os encontrei também em formas de clips documentários nos vários sites que hospedam este tipo de arquivo.

[...].

Nós podemos sim fazer da internet um mar de memórias que contam uma história afrodescendente. [...]. Confesso que cada vez que eu estou na internet saio desse mergulho com uma sensação de pertencimento que nunca havia encontrado fora de uma situação virtual. Eu penso que isso solidificou o caminho que me levou de volta à minha origem e ao meu destino. Meus enfrentamentos no cotidiano ganharam um aliado do tamanho do continente africano (SANTOS, 2010, p. 13).

Por tudo isso, as cidades são o espaço que projeta nomes e atuações; pois, funcionando quase sempre como o centro de determinado recorte geográfico, são nelas onde se encontram os canais de divulgação necessários à transformação de um movimento local em movimento nacional e quiçá internacional.

Não à toa, no Ceará é em Fortaleza onde desponta o movimento de reinvenção identitária, calcado tanto na desconstrução da tradicional identidade

cabocla, quanto na fabricação da identidade afrodescendente, ou melhor, afrocearense. Uma vez em Fortaleza, é na Universidade Federal do Ceará (UFC) que o campo da afrodescendência vai sendo pouco a pouco construído e alargado. Na verdade, ela tem funcionado como uma espécie de centro irradiador de onde partem os “discípulos convertidos” cujo interesse maior, ao que parece, é o de organizar uma ampla rede multiplicadora da perspectiva afrodescendente. Desse modo, observando o processo de adensamento desse campo no Ceará, facilmente se percebe a exportação, via UFC, para demais universidades públicas localizadas no interior do Estado, como a Universidade Vale do Acaraú (UVA) situada em Sobral e a Universidade Regional do Cariri (URCA) sediada na cidade do Crato. Com isto, afirmo que, ao menos no que concerne à geopolítica da ciência nacional, a produção do campo da afrodescendência não tem se desenvolvido a partir das margens, ou seja, ela vem se dando sempre no sentido centro → periferia e cidade → campo.

Dentre as ações promovidas pela UFC e que considero como evidências de sua sintonia com o campo da afrodescendência, destaco duas: a realização de seminários, como III Festival UFC de Cultura que elegeu como tema “Ceará, África, Lusofonia: encontros e diálogos além mar”, realizado em outubro de 2010 e que promoveu um grande encontro entre inúmeros estudiosos da temática afrodescendente; e a oferta de cursos de especialização para professores de educação básica tanto da capital quanto de localidades interioranas – desses, cito três que considero mais significativos pela sistemática periodicidade com a qual são ofertados:

- 1) O curso “Respeitar as Diversidades e Combater as Desigualdades”: executado pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação Continuada para as Humanidades (Humanas), atualmente coordenado por professores do Departamento de Sociologia, em parceria com o núcleo de educação a distância da UFC, o conhecido “UFC Virtual”. Esse curso é destinado a professores graduados em História, Geografia e Pedagogia e é oferecido até mesmo em outros estados como Paraíba, Sergipe, Piauí e Rio Grande do Norte, graças a um amplo convênio estabelecido entre o núcleo Humanas, a União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação (UNDIME) e o Ministério de Educação e Cultura (MEC) que incluiu em seu Plano de Ações Articuladas (PAR) esse tipo de experiência. O curso, composto por cinco módulos, tem o primeiro dedicado ao “estudo das africanidades” através do fascículo “África Mãe-Preta”.

2) O curso de Especialização em História da África: executado pela UFC através do Departamento de História que é o encarregado em oferecer as disciplinas bem como o corpo docente<sup>218</sup>. Trata-se também do resultado de um convênio com a Secretaria Municipal de Educação de Fortaleza (SME) cujo objetivo é preparar seu corpo docente para a aplicação da lei federal nº 10639/03 que estipula o ensino de História da África na educação básica. O curso se encontra em sua segunda edição, iniciada em 2011 e teve sua primeira edição em 2006, quando por ocasião de sua aula inaugural esteve presente uma das principais lideranças atuais do movimento negro no Ceará, Preto Zezé, líder da Central Única das Favelas, secção Ceará (CUFA-CE).

3) O curso de Especialização em História e Cultura Africana e dos Afrodescendentes para Formação de Professores de Quilombos: executado pela Faculdade de Educação (FACED) através do Núcleo de Africanidades Cearenses (NACE). Mais uma vez, trata-se de um curso oferecido em parceria com municípios e MEC, através da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECAD). Esse curso está sendo oferecido em quatro municípios onde foi reconhecida oficialmente a existência de quilombos pela Fundação Palmares, são eles: Tururu, Horizonte, Novo Oriente e Aracati.

Há ainda os de modalidade *stricto sensu* que tem formado mestres e doutores em Educação e em História através de linhas de pesquisa especializadas na promoção do arcabouço ideológico da afrodescendência. Portanto, há um duplo movimento de alargamento do campo da afrodescendência ocorrendo a partir da UFC.

Um é de sentido horizontal e interno, promovido através dos cursos de mestrado e de doutorado, e que tem qualificado atuais e futuros professores universitários da própria UFC e de demais instituições de ensino superior no Ceará, principalmente da Universidade Estadual do Ceará (UECE), da Universidade Vale do

---

<sup>218</sup>Vale ressaltar que no ano de 2006 foi estabelecida uma parceria entre a Secretaria de Educação da Prefeitura de Fortaleza e o Departamento de História da Universidade Federal do Ceará com a finalidade de oferecer o primeiro curso de Especialização em História da África, cuja coordenação ficou a cargo do prof. Funes. Na ocasião da aula inaugural, ele participou de uma mesa redonda contando com a participação de uma das lideranças mais conhecidas do movimento negro em Fortaleza, Preto Zezé, e atual coordenador nacional da Central Única das Favelas (CUFA). O referido curso fazia parte da plataforma de medidas políticas da Prefeitura de Fortaleza, constituindo-se como um dos primeiros passos na concretização da lei 10639/03, conforme foi veiculado pelo sítio da própria prefeitura de Fortaleza na época. A especialização, que oferecia um total de 80 vagas, se destinava aos professores da rede municipal de ensino graduados em História e áreas afins: Filosofia, Estudos Sociais, Ciências Sociais e Pedagogia.



Acaraú (UVA) e da Universidade Regional do Cariri (URCA). Uma vez treinados dentro dos termos ideológicos da afrodescendência, esses professores terminam por atuar como multiplicadores regionais desse viés interpretativo.

O outro movimento é de sentido vertical e exterior, fomentado através dos cursos de especialização que tem igualmente treinado professores da educação básica dentro dos quadros ideológicos da afrodescendência; afinal, não é por não terem ingressado nos cursos de mestrado e de doutorado, cujo valor social é bem mais elevado, que esses profissionais ficariam sem o devido treinamento, mesmo que seja em cursos ao estilo *chop-chop version*.

Tal movimentação, nada espontânea, é fruto do esforço de composição de um estrato acadêmico fortemente interessado em atuar no âmbito da educação, tanto na de nível básico, através dos cursos de Formação de Professores ministrados para docentes das redes municipais e estadual, quanto na de nível superior através do treinamento intelectual proporcionado através dos cursos de mestrado e doutorado dessa universidade, em especial aqueles ofertados pela Faculdade de Educação (FACED).

A propósito, esse é o principal centro local de produção do que Santos chamou de “intelectuais orgânicos negros” (SANTOS, 2011, p. 124 – 135), ou seja, sujeitos que não separam a militância da atuação acadêmico-intelectual e cujo maior compromisso não é apenas com a academia e com a produção de saber, mas com a formação de um ethos e de um habitus específicos, além da defesa de uma aguerrida agenda antirracista (SANTOS, 2011, p. 129). Na verdade, a formação acadêmica é instrumentalizada para servir como recurso de otimização da militância, e nesse sentido ela se torna necessária, pois através do treinamento intelectual, o exercício político é sofisticado e revestido de capital científico, ganhando legitimidade social.

Dentro da UFC, a FACED tem atuado mais do que como mero incubador e projetor de militantes-intelectuais da afrodescendência local. A passagem pelo programa de pós-graduação dessa faculdade tem funcionado como o passo final de uma importante etapa do treinamento intelectual, para não dizer aparelhamento, de militantes ou simpatizantes do movimento negro dentro dos referenciais ideológicos preconizados nacionalmente pelo campo da afrodescendência e aqui retransmitidos.

Em grande medida, é possível afirmar que ele é o principal lócus de rearticulação do debate sobre a constituição étnicorracial da população cearense e,

portanto, o ponto de anunciação de uma nova identidade cultural para o Ceará, a qual nasce sob o signo da tensão entre o local e o global, evidenciada através de aspectos muitas vezes negligenciados pelo exame de um observador pouco atento, por exemplo, o fato de seus principais arautos serem de fora do Ceará e com uma trajetória profissional marcada por experiências acadêmicas no exterior ou no centro da produção científica nacional.

Seguindo o senso comum de que “profeta de casa não faz milagre”, o campo da afrodescendência no Ceará não nasceu a partir da ação autônoma de militantes do movimento negro local. Na verdade, trata-se de uma demanda que vem importada juntamente com o instrumental teórico de dois <sup>219</sup> pesquisadores universitários ligados à UFC: Henrique Cunha Júnior e Sandra Petit – um paulistae uma cubana. Em comum, eles têm principalmente o fato de terem realizado seus estudos de formação acadêmica (graduação e pós-graduação) na França. Chamo a atenção para tal característica porque acredito que de algum modo o fato de ser “de fora” predispõe os sujeitos a desenvolverem certo estranhamento em relação aos códigos de convivência local e a percebê-los com mais nitidez e inquietude.

No geral, é possível identificar neles pelo menos três ações substanciais para a inauguração e a divulgação dessa nova perspectiva interpretativa das relações étnicorraciais locais: foram eles os pioneiros na proposição, na arregimentação e no treinamento intelectual de várias lideranças do movimento negro cearense a partir da década de 1980.

Apesar de não exibirem o mesmo perfil descrito por Agier (2001) em seu estudo sobre a formação do grupo carnavalesco Ilê Aiyê na Bahia, esses dois intelectuais podem ser considerados uma espécie de “profissionais da identidade”, pois uma vez tendo se especializado e se profissionalizado nesse campo, são eles dentro da academia que “enunciam a identidade das ‘comunidades’, trabalham na recuperação e na proteção de suas tradições em via de desaparecimento ou de

---

<sup>219</sup>Transitando no mesmo grupo dos professores da FACED / UFC, encontram-se as professoras Joselina da Silva e Zelma Madeira. Silva, assim como Cunha Júnior e Petit, pertence ao mesmo “Eixo Temático, Sociopoética, Cultura e Relações Étnicorraciais”, da Linha de Pesquisa “Movimentos Sociais e Educação Popular” do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FACED / UFC, sendo que ela se encontra lotada no Campus da UFC na cidade de Sobral; enquanto que a pesquisadora Zelma Madeira é, na verdade, professora do departamento de Serviço Social da Universidade Estadual do Ceará e tem colaborado com o referido Eixo Temático na condição de professora visitante do Programa de Pós-Graduação. Do mesmo modo que Cunha Júnior e Petit que são “de fora”, Silva é de São Paulo e Madeira é do Maranhão.

‘descaracterização’, e terminam por viver, eles próprios, desse trabalho identitário” (AGIER, 2001, p. 18).

A partir de suas produções acadêmicas e, principalmente, de suas orientações de pesquisas, eles passaram a atualizar o público acadêmico local sobre as mais recentes tendências teóricas da historiografia e da educação, mas sempre conectadas à visão de mundo fomentadora da matriz afrodescendente. Dito de outra forma: a produção da identidade afrocearense vem se dando ancorada nos estudos da Educação e da História. Quanto à Educação, a principal influência teórico-metodológica é a do multiculturalismo que vai gerar correntes pedagógicas identificadas como “Pedagogia Interétnica”, “Pedagogia das Relações Étnicorraciais”, “Pedagogia dos Grupos Étnicos”, “Pedagogia Multirracial”, “Pedagogia Afrodescendente” e até mesmo uma imprecisa “Pretagogia”. A tônica do multiculturalismo no Brasil e em especial no Ceará vai recair sobre o debate do racismo – esse é, ao mesmo tempo, a âncora do debate, o ponto de partida e a justificativa da maioria dos estudos aqui analisados.

Quanto à historiografia, para além de influências mais gerais exercidas por historiadores como Edward Thompson e Michel Foucault, a principal influência é a da Escola Campinense<sup>220</sup>, sobretudo dos estudos do historiador norte-americano Robert Slenes, nacionalmente celebrado por sua perspicácia em ter conseguido comprovar por dados estatísticos a existência de famílias escravas no contexto da escravidão em fazendas do interior de São Paulo, derrubando assim a tese da Escola Uspiana de que na escravidão os escravos não tinham nenhuma margem de negociação de suas próprias vidas. A obra “Na senzala uma flor” (2000) teve efeito

---

<sup>220</sup>O que aqui denomino “Escola Campinense” se refere ao conjunto de professores e pesquisadores da Universidade de Campinas (UNICAMP) que a partir da década de 1970, e principalmente da de 1980, deu início a uma série de estudos revisionistas sobre a escravidão no Brasil seguindo os quadros teórico-metodológicos ensejados pela História Social. No Brasil, em grande medida, foram eles os responsáveis pela formação de certo nicho identificado pela expressão “História Social da Escravidão”. Para melhor compreensão, deixo a palavra com a professora Silvia Lara Hunold, uma de suas principais participantes: “Nos anos 80, foi a vez dos professores que integravam a linha de pesquisa ‘Escravidão e Trabalho Livre’ do Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp: Peter Eisenberg, Robert Slenes, Sidney Chalhoub, Célia Azevedo, Izabel Marson e eu. Trabalhando sobre temas da história da escravidão e da abolição, participamos daquele movimento de renovação dos estudos sobre a escravidão, publicando obras importantes sobre a criminalidade escrava no período da abolição, sobre as dimensões paternalistas do castigo dos escravos, sobre a família e outras dimensões do cotidiano dos escravos, sobre as lutas cotidianas dos cativos pela liberdade. Muitas das teses orientadas pelo Programa naqueles anos e nos seguintes transformaram-se em livros que também contribuíram para redimensionar o estudo das ações dos quilombolas, do significado das leis do ventre livre, dos sexagenários e de outros aspectos da experiência de muitos homens e mulheres cativos que viveram e lutaram durante o período que vigorou a escravidão” (LARA, 2003).

tão impactante que rapidamente foi alçada à condição de modelo teórico-metodológico nacional e em pouco tempo, no Brasil, uma infinidade de estudos passou a ser desenvolvida seguindo a mesma lógica de Slenes. O irônico é que apesar de ter comprovado a existência dessa brecha no sistema escravista brasileiro, o estudo de Slenes, ao invés de reforçar a tese da democracia racial ou da mestiçagem, foi adotado pelos arautos da afrodescendência para afirmar o contrário, ou seja, que o Brasil é um país profundamente marcado pelo racismo e o melhor caminho para superá-lo é o da afirmação não da identidade mestiça, mas da identidade afrodescendente.

No Ceará, os responsáveis em promover a tradução e a popularização dessa renovação historiográfica da escravidão são os professores Eurípedes Funes e Franck Ribard, os quais terminam por, de algum modo, colaborar na construção e movimentação da ideologia da afrodescendência. Dos dois, creditamos ao historiador Eurípedes Funes<sup>221</sup> a movimentação dessa virada interpretativa. É ele,

---

<sup>221</sup>Egresso da Universidade Federal do Acre, Funes ingressa na UFC em 1986 e já no ano de 1988 organiza juntamente com a professora Adelaide Gonçalves o Dossiê “Abolição”, caderno com lançamento periódico e de iniciativa do Núcleo de Documentação (NUDOC), órgão no qual à época ocupava a função de coordenador. A partir da citação retirada de sua tese de doutoramento na USP abaixo é possível inferir a quais quadros teóricos e metodológicos, Funes se afilia: “(...) o escravo como indivíduo, mesmo limitado por um estatuto social, conseguia espaço para negociar, manifestar-se como agente histórico, convivendo num ambiente do qual fazia parte o seu senhor. Tinha queixas do destino que lhe havia sido imposto e por isso estava sempre buscando formas de superar adversidades, pois é nessa micropolítica que o escravo tenta fazer a vida e, portanto, a história” (FUNES, 1995, p. 84). Desse curto extrato, é possível perceber duas afiliações teóricas subjacentes a sua formação: a primeira, a aproximação dos estudos da História Social Inglesa via vertente thompsoniana que traz a conceituação de “sujeito histórico”; a segunda é a aproximação dos estudos foucaultianos, que sugerem a existência de redes de poder difusas, capilares e dispostas em uma estrutura hierárquica, mas que mesmo assim não lhe subsumem. Em 1995, Funes retorna do doutorado na Universidade de São Paulo (USP) onde, sob orientação da professora Eni Mesquita Samara, defendeu a tese: “Nasci nas matas, nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas”, sendo ela publicada pela editora Companhia das Letras um ano depois sob a forma de artigo no livro: “A liberdade por um fio: história de quilombos no Brasil”. Logo, dá início ao desenvolvimento de projetos envolvendo as temáticas: “Negro”, “Negritude” e “Cultura Negra”, sendo alguns deles também publicados. Em 1999, Funes coordena o projeto de pesquisa “História, Identidade e Etnicidade”; no ano seguinte, outro projeto sob sua orientação se inicia: “Fazendo a liberdade: a história dos negros libertos no Ceará” e em 2003, volta a coordenar dois projetos de pesquisa que trazem em seu bojo preocupações com a história de negros e negras: “Terra de Quilombolas na Amazônia Brasileira” e “Só é Santa quem tem devotos: escravas místicas nos sertões do Brasil”. Estes dois últimos projetos culminaram na publicação de dois capítulos em diferentes livros: parte dos resultados do projeto “Terra de Quilombolas” foi publicada na forma de capítulo sob o título “Terras de Mocambos – identidades e resistências das comunidades quilombolas na Amazônia Brasileira” no livro “Territorialização, Desenvolvimento e Meio Ambiente no Brasil e na Espanha”; e, o projeto “Só é Santa quem tem devotos” saiu publicado no livro “Homogeneidad, Diferencia y Exclusion em America – X Encuentro-Debate America Latina Ayer y Hoy” sob o título “Só é Santa quem tem devotos: escravas místicas nos sertões do Brasil. Santas Negras do Ceará”. A respeito de sua participação em bancas de defesa de dissertações e teses, ela tem sido bastante significativa: das 32 vezes em que participou quase 35% foi de dissertações que versavam sobre a temática “Negros”.

mesmo que não intencionalmente, quem transforma um simples axioma em verdadeiro mote produtor de uma série de dissertações e teses na Faculdade de Educação, e assim transforma a História em uma espécie de motor dessa produção, sobretudo nas pesquisas no campo da Educação. A partir daí se estabelece uma relação simbiótica entre os dois campos de pesquisa, onde a História é tomada pelos estudiosos das temáticas educacionais como fornecedor de provas contra a própria História e a favor de uma renovação.

No caso do Ceará, é oportuno assinalar que essa produção historiográfica coetânea à década de 1990 será marcada por uma nova configuração dada aos estudos sobre “Negro”, “Negritude” e “Cultura Negra”. Já não se discute mais sobre o caráter da colonização, se malévolu ou benévolo; nem sobre o tipo característico do modo de produção durante o período colonial e muito menos sobre o caráter ou o quinhão da participação ou não de populações negras na constituição étnica, cultural e territorial do Ceará. O teor e o conteúdo das discussões se deslocam para os conceitos de identidade, etnia e memória, entrecruzados com os de afrodescendência, africanidade e ancestralidade. Se de um lado, já não se trata mais de construir discussões apologéticas; de outro, são discursos que por vezes ainda se projetam seguindo o estilo da dívida do elogio devido. Se a geração de Geraldo Nobre se preocupou em promover um resgate da participação dos negros na História do Ceará, procurando identificar o lugar dessa população na historicidade e na identidade do povo cearense; a geração a partir da década de 1990 já não partilhará das mesmas preocupações. Partem da premissa de que as populações negras já possuem, participam e ocupam seu devido lugar na história e na conformação étnica do Ceará. O fundamental a partir de então é pôr em relevo sua existência, sua participação e sua ocupação. A discussão “existiram (ou existem) negros ou não no Ceará?!” passa a vir acompanhada de outras

---

Enquanto nas bancas de defesa de tese, nenhuma delas tratava da temática; nas defesas de monografia de graduação para as quais foi chamado a compor a banca, das 05, 03 eram sobre “negros” e “cultura negra”. Em se tratando das orientações concluídas, Funes acumula uma quantidade significativa de dissertações desenvolvidas sob a sua direção. É oportuno lembrar que aqui se encontram apenas as orientações cuja temática se relaciona com o objeto de estudo da presente tese. Em relação às orientações, a dedicação a trabalhos que primam pela temática aqui em discussão também é significativa. No mestrado, de 15 orientações concluídas desde 2000, 05 eram sobre a temática “Negritude”; das 03 orientações que estão em andamento, uma envolve a temática “Resistência Negra”. Atualmente, vem orientando mais uma pesquisa cujo título provisório é “O Fundo da Abolição: um estudo das tensões do processo de manumissão nas comissões de emancipação no Ceará (1876 – 1884)” *In FUNES*, 2012 .

preocupações, dentre elas a suposta busca por evidências e constatações dessa presença em outros espaços e temporalidades além da escravidão e da abolição.

No caso de Funes, de suas publicações destacamos duas: a primeira é o artigo publicado nos Cadernos do NUDOC<sup>222</sup>, onde ele apresenta estudo marcado por uma revisão bibliográfica sobre o tema da escravidão, em que despontam referências ao historiador norte-americano Eugene Genovese e a seu clássico “O Mundo dos Senhores de Escravos” (1969), e ao historiador brasileiro Ronaldo Vainfas, autor do clássico “Ideologia e Escravidão” (1986). Por outro lado, ele também lança mão de algumas fontes impressas: é o caso do jornal O Libertador e da própria Revista do Instituto Histórico do Ceará (RIC). E a segunda importante publicação responsável por indiretamente fermentar o campo da afrodescendência no Ceará é o seu artigo “Negros no Ceará” publicado em coletânea organizada por sua colega de departamento, a professora Simone de Souza<sup>223</sup>. É possível afirmar que esse é o artigo de Funes que mais ganhou notoriedade e que se tornou o mais citado, ao menos um dos mais utilizados como justificativa pelos estudiosos da afrodescendência para a fermentação de tantas dissertações sobre a temática no Ceará a partir de 2000.

---

<sup>222</sup>O referido artigo integra o dossiê “Abolição da Escravatura no Ceará: uma abordagem crítica”, publicado pelo Núcleo de Documentação (NUDOC), órgão vinculado ao Departamento de História da Universidade Federal do Ceará e, à época, coordenado pelo historiador Eurípedes Funes. Na verdade, este é o dossiê que inaugura uma série de publicações do NUDOC, os quais ficaram conhecidos por Cadernos do NUDOC. Sendo assim, o primeiro caderno da Série História contou com a participação dos seguintes estudiosos: João Alfredo Montenegro (“A Historiografia Cearense da Abolição”); Walda Mota Weyne (“Imagens e Representações: anúncios de negros na imprensa cearense – século XIX”); Josemir Camilo de Melo (“Ceará: Abolição Precoce ou Crise Econômica?”); além do próprio coordenador do NUDOC, Eurípedes Funes que assinou em co-autoria com a historiadora Adelaide Gonçalves o último artigo (“Abolição – manifestação e herança”). Se, por um lado, o despontar desse material revela o ingresso do debate sobre o negro no Ceará no ambiente acadêmico local, pois até então o Instituto Histórico era por excelência “o” lugar de se escrever a História, além de expor as tendências de afiliação intelectual sintonizadas com a produção nacional, ou seja, ela não se encontrava atrasada em relação aos principais centros de produção intelectual (eixo Rio – São Paulo); por outro lado, antecipou também os limites dessa recente renovação: os novos estudos sobre o negro no Ceará começaram a se desenvolver sobre o mesmo chão das tradicionais pesquisas historiográficas caras ao Instituto Histórico do Ceará. Dito de outra forma: as pesquisas eram basicamente sobre os mesmos temas. A renovação acontecerá muito mais no que diz respeito à forma de abordar o tema do que na ampliação para perspectivas não antes tocadas. Sendo assim, a temática do negro no Ceará ainda não se desvinculará do trinômio “escravidão – tráfico interprovincial – abolição” e seus respectivos temas intersticiais, por exemplo, as leis libertadoras pré-Lei Áurea.

<sup>223</sup>O livro intitulado “Uma Nova História do Ceará” foi originalmente editado em 2000 pelas Edições Demócrito Rocha, editora filiada a um dos maiores jornais de circulação estadual, o jornal O Povo. Reunindo estudiosos das áreas de História, Ciências Sociais e Geografia, em um total de 16 colaboradores, a obra que logrou êxito editorial já a partir de seu primeiro lançamento ganhou notoriedade, sobretudo por contemplar as mais diferentes nuances do Ceará, desde temas tradicionais, como os da política, sob uma nova abordagem, até temas tidos por inovadores, por exemplo: estudos sobre as secas, sobre a literatura e sobre os movimentos religiosos.

O artigo de trinta páginas contempla tanto as antigas perspectivas de estudar os negros a partir dos espaços da escravidão, do tráfico negreiro interprovincial, dos movimentos abolicionistas e da própria abolição; quanto às novas tendências de enxergá-los em tempos e espaços para além da escravidão, por exemplo: enfatizando suas práticas religiosas e a formação de núcleos familiares. Obviamente que com isso, Funes revela sua afiliação teórica, dessa vez alimentada pelo constante diálogo com pesquisadores especialistas na temática pertencentes ao quadro de professores da Universidade de Campinas (UNICAMP) – mesma universidade aonde três anos depois viria a realizar o seu pós-doutorado. Dentre os estudiosos utilizados por Funes que lhes fornece ferramentas intelectuais para reinterpretar a presença de negros no Ceará figuram, sobretudo, os norte-americanos Robert Slenes e Alida Metcalf com seus estudos sobre a formação de famílias escravas e de espaços de sociabilidade e lazer nas fazendas cafeeiras do interior de São Paulo.

Estudo rigoroso e amplo sobre a participação e a presença negra nos mais diferentes espaços da sociedade cearense ao longo do século 19, neste artigo, Funes se utiliza de um conjunto vocabular bastante característico da ideologia da afrodescendência, por exemplo, o uso de expressões como “afro-brasileiro” e “afrodescendente” para se referir às populações negras; além de entoar em sua escrita a ideia da etnização da cor. Na página 104, Funes declara que “(...) há toda uma experiência social construída historicamente pela *etnia negra* (‘pretos’, ‘pardos’ e ‘mulatos’)”. Um pouco mais adiante, na página 106, ele defende que “(...) a *etnia negra* sempre teve seu lugar na história do Ceará, (...). Uma etnia que constituiu o universo de trabalhadores livres (...)” (FUNES, 2007, p. 104; 106, grifos nossos).

Sobre o uso do conceito “etnia”, Agier nos ensina que se trata de:

Uma noção imprecisa na definição de seus conteúdos e de seus limites, instável, e seu sentido evoluiu com o passar do tempo. Noção por demais abstrata e simplificadora, largamente integrada ao ‘senso comum’ em todo o planeta, sua utilização ‘endurecida’ nas ciências sociais atuais pode obstruir análises. É o que ilustra, por exemplo, a ideia do ‘retorno à etnia’: ela dá a ilusão de um modelo preexistente, a etnia, em direção ao qual se faria uma regressão, quando os movimentos que designamos por essa expressão, se os apreendermos em suas lógicas particulares e atuais, são frequentemente inovações culturais e identitárias. É o que se pode observar no movimento cultural negro na Bahia, no Brasil, em meio ao qual os próprios atores podem, eventualmente, declarar sua filiação à ‘etnia africana’, e até mesmo à ‘etnia negra’(AGIER, 2001, p. 13-14).

Se o conceito em si é tão problemático, de acordo com Agier (2001) seu uso por um público externo não poderia vir desacompanhado de uma análise crítica mais séria e profunda, ou seja, submetida a um tratamento de objetivação. Ainda concordando com Agier,

Essa postura étnica faz parte – enquanto declaração de identidade – das categorias internas do objeto que a análise externa, no sentido de ‘distanciada’, deve levar em conta e não reproduzir tal e qual. Essa objetivação é necessária mesmo quando essas noções e representações são – como um magnífico retorno de nossa extrema modernidade – uma retomada das antigas categorias da etnologia (AGIER, 2001, p. 14).

E é exatamente esse olhar objetivado que se encontra ausente nesse artigo de Funes (2007), mas a toda a produção local da “afrocearensidade” que, da mesma forma que sua congênere nacional, preserva como uma de suas grandes características o reforço dessas categorias, transformadas em missão acadêmica, através de uma postura acrítica. Na ânsia de instaurar uma escrita marcada pela ruptura com o tradicional ou com uma visão eurocêntrica, tais estudiosos acabaram assumindo em seus textos as bandeiras do movimento negro de forma acrítica; e, sendo assim, o slogan “valorizar a cultura afrodescendente” acabou se transformando em um dos obstáculos que vêm comprometendo um exame mais acurado e menos partidário.

De todo modo, no contexto do Ceará, Funes tem exercido um papel fundamental, algo bem próximo de uma espécie de matriz ideológica local. A sua influência é tão larga que seu artigo “Negros no Ceará” (FUNES, 2007) tem sido utilizado sistematicamente como o principal referencial teórico não apenas nas pesquisas de pós-graduação sobre negros e negritude defendidas no Departamento de História, mas também pelos estudos realizados no curso de mestrado e de doutorado da FAGED que tanto lhe tomaram como “citação coringa”, como também seguiram o mesmo esteio vocabular.

De todas as passagens, sem sombra de dúvidas, a que se tornou mais célebre é a que contém a fórmula “no Ceará, não há negros”:

É muito frequente ouvir-se ‘no Ceará não há negro’. Frase que traz uma carga de ironia e marca de um equívoco histórico. A ideia postulada é de que no Ceará não há negro porque a escravidão foi pouco expressiva. Isto leva a uma lógica perversa: associar o negro à escravidão (FUNES, 2007, p. 103).



O crítico literário indiano, Homi Bhabha, em seu clássico *O Local da Cultura* (2007), estabelece que o estereótipo é a principal estratégia discursiva de sujeitamento do outro e que ele se faz através da repetição e do processo de metonímia, ou seja, de referir o todo através do particular (BHABHA, 2007, p. 105-128).

Ao que parece, é através dessa operação discursiva (de afirmar o que não foi afirmado; de imputar atemporalidade ao que deveria aparecer datado) que Funes (2007) consegue demarcar as fronteiras entre a tradição do Instituto Histórico do Ceará, a qual a despeito do reconhecimento da existência de brancos, pretos, mulatos, pardos e indígenas, reivindicava para o Ceará e o cearense a condição de mestiços; e uma nova tradição que se quer construir, a que reconhece apenas a dicotomia entre brancos e negros e lhe atribui a condição de ser afrodescendente.

A propósito, Funes (2007) se utiliza da mesma estratégia empregada atualmente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) ao somar os percentuais de pretos e pardos sob o mesmo rótulo, para assim afirmar a existência de uma sociedade afrodescendente ao invés de mestiça:

No início do século XIX, a presença de afro-brasileiros já era significativa por estas terras cearenses, onde negros e pardos libertos somavam 60,7% de uma população total de 77.375 habitantes. [...].  
 [...] Chama atenção, nos dados de 1804, a vila do Crato com uma população de 20.681, onde 67,5% era de 'pretos e pardos' livres e cativos e em Sobral chegavam a 72%.  
 Esse aspecto pode ser percebido de forma mais evidente no censo de 1818, apresentado pelo governo provincial, onde numa população de 125.878 habitantes, os brancos somavam 43.457 (34%); os pretos e mulatos livres 70.038 (56%) e os índios 12.383 (10%).  
 Já em 1813, o quadro era ainda mais revelador, [...] Quixeramobim onde pretos e mulatos, livres e cativos somavam 4.694 (73,4%) e os brancos (26,6%) (FUNES, 2007, p. 104-105).

Assim, Funes (2007) conseguiu transformar uma frase localizada e retirada de seu contexto original em fermento multiplicador de pesquisas. Mas o pior e mais perverso efeito talvez nem seja esse exatamente. Seja o de ter, ainda que não intencionalmente, ajudado a criar um estereótipo em torno do Instituto Histórico que, ao menos para os pesquisadores que não são historiadores de formação – os da Faculdade de Educação, por exemplo, o condena ao lugar sinônimo de conservadorismo e de retrocesso.

Ao se apropriar de uma frase isolada, possivelmente de autoria de Joaquim Catunda, Funes (2007) nem sequer se ocupa em referenciar a origem da sentença e

assim constrói-se o mito de que o Instituto Histórico foi o fundador da invisibilidade negra no Ceará; quando, na verdade, a maioria de seus estudiosos estava interessada em tematizar a presença desse estoque étnico na formação do Ceará.

Mas, a operação de construção do estereótipo, baseado na repetição e na metonímia conforme indica Bhabha (2007), em torno do I.C. não acontece solitariamente, por parte exclusiva de Funes (2007). A favor desse estereótipo, emerge uma série de estudos no programa de pós-graduação em Educação (UFC) que vai se utilizar de seu pensamento como alicerce fundante de suas pesquisas, repetindo-o incansavelmente e generalizando-o para todo o Instituto. A partir daí, se edifica o mito, sobretudo nesses estudos da afrodescendência, de que a historiografia cearense é racista e de que há a necessidade de modificá-la e de reescrevê-la numa perspectiva da afrodescendência. O que possivelmente significa torná-la restrita ao universo da negritude, ou seja, ter uma história na qual a história dos negros emerja em posição central e, de preferência narrada por estudiosos negros e sob um ponto de vista que não lhes macule suas origens míticas e fantasiosas de povo que vivia feliz e em harmonia até o funesto dia do encontro com os brancos.

Tal afirmação pode parecer exagerada, mas ela se constrói a partir das várias leituras das dissertações defendidas no programa de pós-graduação em Educação Brasileira cujos pesquisadores, maioria *afrodescendente*, rejeitam até hoje algumas teses importantes veiculadas originalmente pelos historiadores do Instituto por serem elas consideradas racistas. É o caso tanto da tese que afirma terem os africanos exercido o papel de co-colonizadores ao lado dos portugueses, bem como a que assegura ter o Ceará recebido pequena quantidade de africanos em comparação com Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. Hoje, me parece, que o desiderato maior é o de construir uma História negra no Ceará mesmo que esta vá ao desencontro das evidências documentais.

Em boa parte esse posicionamento é tributário da visão que se convencionou identificar por pós-moderna e que defende que os limites entre a História e a ficção se encontram diluídos a partir do momento em que esses dois tipos de narrativa dependem da elaboração de um sujeito submetido a redes de poder que podem lhe inflamar os interesses e as paixões particulares em detrimento de um juízo imparcial e neutro. Aliás, esse é o grande combate travado pelos ditos pós-modernos na História: a de que já que não existe neutralidade e imparcialidade, tudo é permitido

e, portanto, ela também seria o campo da invenção (enquanto ficção), necessitando apenas de bom jogo de argumentação para se sustentar. A ideia de verdade histórica é reduzida então à condição de jogo argumentativo: detém a verdade momentânea quem melhor argumenta.

Contudo, creio ser oportuno lembrar Hobsbawm quando nos fala que:

É essencial que os historiadores defendam o fundamento de sua disciplina: a supremacia da evidência. Se os seus textos são ficções, como o são em certo sentido, constituindo-se de composições literárias, a matéria-prima dessas ficções são fatos verificáveis. [...]. Se a história é uma arte imaginativa, é uma arte que não inventa, mas organiza *objets trouvés* (HOBSBAWM, 2004, p. 286-287).

De toda forma, é assim que nascem os novos estudos sobre as relações étnicorraciais no Ceará: a partir do desconforto gerado por um axioma anônimo, que nem sequer se sabe quem o emitiu ou de onde partiu, mas tido por corriqueiro no Ceará. O senso comum de que no *Ceará não há negros* (FUNES, 2007, p. 103 – 132) servirá de mote para várias pesquisas sobre as relações étnicas locais.

Na verdade, a crítica deveria ser feita à ideia de que o cearense não é apenas caboclo, mas negro também; pois, na verdade, a tendência da época era afirmar o cearense em sua condição exclusiva de caboclo – talvez a melhor e mais poderosa imagem desse cearense caboclo seja aquela concebida por José de Alencar em sua obra *Iracema* (1864) quando retrata o nascimento do primeiro cearense na condição de filho mestiço de uma índia, a própria Iracema, com um português, Martim Soares Moreno. Praticamente nenhum dos historiadores do Instituto do Ceará negou tão tácita e enfaticamente a presença negra. O que de fato eles fizeram foi negar uma identidade cearense calcada no elemento negro.

Baseados na tese de que a participação africana na formação do povo cearense foi restrita, quando comparada aos indígenas e europeus, a geração de pesquisadores de finais do século 19 passou a defender a ideia de que o cearense era mestiço, mas principalmente o de tipo caboclo e não mulato. Na verdade, suspeito que tal tese foi tomada como evidência histórica para solucionar o mal estar imposto pela ciência praticada na época e assim negociar a positividade do tipo humano local. Todos sabemos que em fins de século 19 predominavam as teorias deterministas tanto na biologia quanto na geografia e que a partir delas a crença na existência das raças humanas dispostas hierarquicamente em um quadro evolutivo

que ascendia da barbárie até a civilização se espalhou para todos os cantos do mundo.

O Brasil, em especial, desde o século 19, foi encarado como um laboratório vivo e para cá vieram inúmeros estudiosos europeus atraídos pela ideia de poder dar comprovação empírica às suas hipóteses, como foi o caso de Gobineau e de Agassiz. No entanto e sem prejuízo para suas premissas, alguns desses pensadores europeus não se sentiram impelidos a estar pessoalmente no Brasil – foi o caso de Buckle, considerado o autor original da teoria do determinismo geográfico. Bastante conhecida é a sua premissa de que o Brasil, enquanto civilização, estava fadado à decadência por causa da grandiosidade da natureza que suplantava qualquer capacidade criativa e construtora humana. Desconfio, então, que para escapar das teses defendidas por Buckle e conseqüentemente do mal estar em se aceitar como inferior, atrasado e degenerado, os pesquisadores do Instituto do Ceará se aproveitaram da tese da pouca presença africana para solucionar o caso do Ceará: sem mestiços mulatos, a terra de Moacir poderia então vislumbrar a possibilidade de um futuro marcado pelo progresso material e humano.

Para os historiadores do I.C. (Paulino Nogueira, Pedro Theberge, Joaquim Catunda e todos os que foram analisados no capítulo 2 da presente tese), tal argumento, o da inferioridade quantitativa de negros na província, era suficiente para negar a participação do estoque negro. Mas, por outro lado, como explicar a presença de africanos no Ceará e a sua ausência na composição étnica cearense?! Nisso residia uma de suas maiores incoerências: como os negros estiveram presentes no Ceará e não participaram da formação étnica do cearense? Como isso foi possível?

A tese da pouca presença africana na constituição do elemento cearense casava com as evidências históricas da época que comprovavam a chegada de um maior volume de africanos e de seus descendentes a partir da segunda metade do século 19. Segundo essa tese, defendida abertamente por praticamente um século (1887 – 1980), a população negra seria de fato bastante reduzida ao longo dos séculos 17 e 18 devido tanto ao grau de pobreza da capitania quanto aos altíssimos preços praticados pelos traficantes de escravos que costumavam encarecer o valor dos mais jovens e mais habilidosos. Os fatores que favoreceram a chegada mais expressiva de africanos e de seus descendentes no Ceará só apareceram a partir do século XIX: o relativo acúmulo de capitais provenientes do

desenvolvimento das lavouras canavieiras e algodozeiras bem como da expansão da prática pecuarista; a desvinculação de Pernambuco que permitiu uma maior aquisição de mão-de-obra escrava negra, pois reduziu a incidência de impostos em cada escravo comprado; e, mais tardiamente, a abolição precoce na província que atraiu a vinda de inúmeros escravos fugidos do Maranhão, de Pernambuco e da Bahia, garantindo ao Ceará o epíteto de “terra de fujões” por parte das autoridades policiais locais.

Desta forma, para os historiadores do Instituto, a influência do elemento negro na formação do povo cearense se deu tardiamente e de forma secundária, visto que para eles já havia acontecido significativo processo de mestiçagem entre o indígena aldeado e o colono português. Ou seja, quando os negros aqui chegaram em número significativo, o cearense já estaria constituído enquanto povo.

Logo, para esses historiadores, todos os traços culturais, encobertos pelos véus folcloristas da época, serão compreendidos como legado ancestral dos povos indígenas colonizados e do português colonizador. São palavras etimologicamente explicadas a partir do vocabulário indígena; festas analisadas à luz dos rituais nativos; artefatos e peças do dia-a-dia que se tornam ícone e símbolo da presença permanente do silvícola. A idéia de que as essências indígenas e portuguesas continuavam se reproduzindo cotidianamente nos modos de viver e sentir de um povo passou à tradição historiográfica como uma peculiaridade do cearense; e, serviu não apenas para construir a marca de uma suposta sociabilidade harmônica, como também para esconder o genocídio das populações nativas e ainda invisibilizar a presença das populações negras africanas.

Contudo, imputar-lhes a autoria da afirmação “no Ceará não há negros” ou simplesmente invisibilizar seu enunciador, legando-o à condição de atemporal e onisciente, me parece sim ser um perigoso equívoco.

Mais à frente, no mesmo artigo, Funes (2007) se rende a um discurso generalista e fatalista, tipicamente utilizado por maioria dos defensores da causa afrodescendente. O ponto problemático é que, na verdade, são afirmações que não passam da condição de opiniões, já que são ideias sem nenhuma marca de evidências ou dados que as sustentem. Por outro lado, elas não repercutem em um público mais amplo como meras opiniões, pois são emitidas a partir do lugar da academia, afinal Funes se encontra vinculado a uma universidade e nesse sentido ele é não apenas um componente dessa instituição; de fato, ele fala do lugar de

representante ou de porta-voz dessa comunidade científica. Ou seja, a sua opinião por estar ancorada em um lugar carregado de capital científico e social adquire certo valor que caso estivesse fora da universidade não alcançaria. De modo mais explícito: quando Funes fala, ele não fala sozinho; ele acaba por imprimir naquilo que não passa de opinião o caráter de científico e, portanto, legítimo.

[...], o processo abolicionista, não só no Ceará, permite ao cativo recuperar a sua liberdade, ser homem livre; mas vem acompanhado de uma série de medidas controladoras, que colocam esse indivíduo no seu (in)devido lugar, fecha-lhe todas as possibilidades de uma ascensão social e direitos à cidadania. É colocado à margem da sociedade, reforçando o distanciamento social, político e econômico entre a população negra (morena) e branca (galega). Termos que nos fazem refletir sobre a construção de uma ideologia racista, que faz desaparecer de nosso processo histórico outras etnias, negros e indígenas, e outras histórias (FUNES, 2007, p. 132).

Através desse trecho é possível captar a sugestão de uma sociedade marcada pelo segregacionismo dicotômico entre brancos e negros, sem, no entanto, se proceder a nenhum estudo realmente cuidadoso e fundamentado sobre quem são os negros descendentes de ex-escravos beneficiados com a abolição promovida pela Lei Áurea e que de fato tiveram “todas as possibilidades de uma ascensão social” negadas. Apesar de, por um lado, se saber muito pouco sobre os impactos da Lei Áurea no processo de reconfiguração das relações étnicorraciais no Brasil; por outro já se sabe que:

Antes mesmo da abolição, ser negro já não significava mais exatamente ser escravo. Pesquisas recentes apontam que apenas 5% do total da população negra ou parda do país era escrava às vésperas da extinção da escravidão. O grande número de alforrias por reconhecimento, laços pessoais e familiares, compras, entre outros fatores, mostrava que já havia muitos negros e mestiços vivendo além da escravidão, principalmente no meio urbano. Além disso, as fugas e formações de quilombos, muitos dos quais apoiados pela população pró-abolição, também já contribuíam para uma relativização da identificação do negro como escravo nos últimos anos do império. Um sujeito de cor negra ou parda poderia ser escravo, mas também livre ou liberto, como indicam as categorias dos censos do período (ALMEIDA, 2006, p. 1).

Portanto, me parece, ao menos, salutar investigar um pouco mais sobre essa construção ideológica que relaciona incondicionalmente a abolição da escravatura em 1888 (no caso do Ceará, em 1884) e as desigualdades sociais que afetam majoritariamente as populações negras.

Contudo, antes mesmo de qualquer investigação ou discussão mais complexa sobre esse impacto negativo da abolição, as conclusões já foram desenhadas e o

ciclo fechado; e, o que era para ser tomado como hipótese foi imediatamente convertido em tese inquestionável. No caso do Ceará, onde a escravidão negra de fato parece ter sido em menores proporções, creio ser ainda mais urgente a realização de pesquisas que evidenciem o malogro advindo com a abolição.

É ainda necessário destacar que essa visão segregacionista de brancos *versus* negros é muito tributária da imposição de uma série de interpretações norte-americanas sobre a sociedade brasileira que se espalharam no Brasil através do próprio movimento negro e de seus intelectuais orgânicos, por exemplo: Antônio Sérgio Guimarães e Joel Rufino dos Santos. Dentre esses estudiosos norte-americanos, destacam-se: Michael Hanchard (2001) em seu estudo sobre a formação dos movimentos negros em São Paulo e no Rio de Janeiro; Edward Telles (2006) e Reginald Daniel (2006).

Por fim, outra marcante passagem que assinala sua adesão à ideologia da afrodescendência é a concordância de que as variedades classificatórias cunhadas pelo próprio brasileiro no momento de sua autoidentificação cromática são indicativas de um perverso processo de alienação enquanto sujeito afrodescendente: “De um modo geral, a negritude é escondida sob a morenice, a brejeirice, a sensualidade da cor. Ao galego contrapõe-se o moreno” (FUNES, 2007, p. 132).

Tal percepção também é bastante cara aos anteriormente citados brasilianistas norte-americanos do período pós-1980: Hanchard (2001), Telles (2006) e Daniel (2006). Em todos eles se encontra a explicação de que o brasileiro opta em se reconhecer como moreno (e todas as suas incontáveis variações) para fugir de sua *real* condição étnica e racial. Essa fuga cuja consequência pior seria a não formação de uma *verdadeira* consciência coletiva de pertencimento racial seria espelho da desorganização dos próprios negros, que então dispersos comporiam uma espécie de lumpen-afrodescendência.

Nesse ponto, o que percebo é uma grande semelhança entre os dois campos, o da mestiçagem e o da afrodescendência: da mesma forma que Gilberto Freyre foi influenciado por Franz Boas, e emoldurou o Brasil num quadro em que predominavam os traços harmônicos do convívio multicolor; os agentes da afrodescendência parecem do mesmo modo estar influenciados pela visão dos novos brasilianistas que produziram teses sobre as relações étnicorraciais brasileiras a partir da década de 1980. Dito de modo mais explícito: ao que parece, de certo

modo, ambas as correntes interpretativas se contagiaram com a perspectiva estrangeira e não conseguiram se manter incólumes, desenhando teses cujas premissas já haviam sido antes sugeridas pelo olhar do visitante estrangeiro.

Ao que parece, o que ainda também falta esclarecer é em que medida a literatura e a historiografia se fundiram no Ceará, e juntas produziram como ideal de tipo humano o caboclo; pois, tal desejo apareceu de modo bastante forte na literatura com a obra *Iracema* de José de Alencar e acabou por ser apropriada por alguns historiógrafos do I.C.

Como mais recente incursão editorial de Funes está a publicação de uma coletânea de artigos reunidos sob o título “África – Brasil – Portugal: História e Ensino de História” lançados através da Editora da própria UFC em 2010. Contando com a colaboração de mais três colegas professores do departamento de História (UFC), Régis Lopes, Kênia Rios e Franck Ribard, na organização do material, o livro se situa na esteira de publicações alavancadas pela lei nº 10.639 que instituiu o ensino de História da África nas escolas de educação básica no país.

A obra, caso se considere o ano da promulgação da lei, 2003, e caso a comparemos com outras reflexões já produzidas em outras faculdades, por exemplo, a própria Faculdade de Educação (UFC), parece ter saído com certo atraso; contudo, esse lançamento veio “como parte da programação do III Festival de Cultura da UFC que em 2010 traz [sic] o tema ‘Ceará, África, Brasil’, pensado para proporcionar, a partir de atividades diversas, debates sobre a riqueza e a amplitude da relação Brasil/África” (FUNES *et al.*, 2010, p. 08). Tal declaração é oportuna por revelar, na verdade, uma adesão da universidade enquanto instituição à ideologia da afrodescendência que, apesar de se travestir de inofensiva, ela pode se tornar tão perigosa quanto qualquer ideologia de Estado: propagandar uma realidade de superação de mazelas sociais, enquanto através de intelectuais e discursos cooptados afirma-se a beleza, não mais da mestiçagem, da negritude brasileira.

Ainda de acordo com a apresentação do livro, ele também faz parte de ações mais amplas “que o Departamento de História vem desenvolvendo nos últimos anos no âmbito de grupos de pesquisa, em disciplinas de graduação, na realização de festivais de cinema e de um curso de especialização em história da África para professores da educação básica” (FUNES *et al.*, 2010, p. 08). De toda forma, o objetivo, segundo os organizadores, é promover uma maior aproximação e melhor



conhecimento dessas três geografias, evitando a produção de homogeneidades em torno de cada uma.

O livro, que reúne um total de quatorze artigos, é composto por duas partes: a primeira intitulada “Diálogos Além-Mar” traz artigos gerais sobre diferentes tipos de experiências protagonizadas ou por brasileiros na África ou por *afrodescendentes* no Brasil; e a segunda parte, cujo título é “Usos da memória e Ensino de História”, aborda experiências educativas envolvendo o ensino de história da África (FUNES *et al.*, 2010).

O interessante, na publicação, é constatar a presença de artigos<sup>224</sup> de especialistas cujas linhas de pesquisa não haviam sido antes trilhadas sob o chão dos estudos da afrodescendência, como é o caso de Kênia Rios<sup>225</sup>, também professora do Departamento de História (UFC) cuja área de estudos pós-graduados se concentra principalmente sobre os debates em torno das secas ocorridas no Ceará novecentista – tanto sua pesquisa de mestrado quanto de doutorado se desenvolveram a partir desse objeto de estudo; de Régis Lopes<sup>226</sup>, também integrante do corpo docente do mesmo departamento e da mesma universidade, tendo estudado as representações religiosas construídas em torno da figura emblemática de Padre Cícero e de Ana Amélia Rodrigues de Oliveira<sup>227</sup>, doutoranda

<sup>224</sup> Refiro-me aos artigos “O Cultivo da Lembrança no Multiculturalismo: além da memória, mas aquém da história” de Régis Lopes e Kênio Rios, onde, apesar de não trazer nenhuma reflexão um pouco mais demorada sobre os impactos do multiculturalismo nos estudos históricos, ainda assim se destaca por apresentar um chamado à reflexão sobre as adesões automáticas às novas tendências de entronamento histórico das chamadas minorias, em especial aquela referida atualmente como *afrodescendentes*, chegando ao ponto de perder de vista seus excessos igualmente fomentadores de intolerância e autoritarismo; e, o artigo de Ana Amélia R. de Oliveira, “Memória em Disputa: o negro e a abolição no Museu no Ceará”, que trata-se, na verdade, de uma adaptação do terceiro tópico (“A Abolição da Escravidão”) do segundo capítulo (“A Invenção do Passado: entre memorização e comemoração”) de sua dissertação (“Juntar, Separar, Mostrar: Memória e Escrita da História no Museu do Ceará (1932 – 1976)”) *In FUNES et al.*, 2010..

<sup>225</sup> Tanto o doutorado quanto o mestrado de Rios se deram na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, bem como se desenvolveram sob a mesma orientação, a da pesquisadora Denise Bernuzzi de Sant’Anna. A tese teve como título “Engenhos da Memória: Narrativas da Seca no Ceará” e a dissertação, “Isolamento e Poder: Fortaleza e os Campos de Concentração na Seca de 1932”.

<sup>226</sup> Também no caso de Lopes, tanto o seu mestrado quanto o seu doutorado foram dedicados ao estudo das representações construídas pelos devotos em torno da figura de Padre Cícero. No entanto, seu mestrado foi feito no Departamento de Sociologia sob orientação de Eduardo Diatary Bezerra de Menezes e cuja dissertação tem como título: “Imagens do Sagrado – A Construção do Padre Cícero no Imaginário dos Devotos”; já o seu doutorado foi cursado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo sob a orientação de Maria Odila Leite da Silva Dias e resultou na tese: “O Meio do Mundo – A Construção do Espaço Sagrado em Juazeiro do Padre Cícero”.

<sup>227</sup> Ana Amélia R. de Oliveira obteve seu título de mestre em História Social através do Programa de Pós-Graduação do Departamento de História (UFC) sob orientação de Régis Lopes e sua dissertação tem como título: “Juntar, Separar, Mostrar: Memória e Escrita da História no Museu do Ceará (1932 – 1976). Atualmente no doutorado pela mesma universidade e departamento e sob a

em História Social pelo Departamento de História da UFC e orientanda de Régis Lopes(FUNES *et al.*, 2010).

Quanto ao artigo de Funes, especificamente, não traz contribuições à presente pesquisa, pois se trata de um estudo sobre comunidades quilombolas na Amazônia. Dessa forma, ele foi considerado apenas na medida em que é revelador de sua filiação intelectual que é a ideologia da afrodescendência. O texto é perpassado do começo ao fim por essa perspectiva, fazendo com que seu autor interprete todos os dados a favor dessa ideologia e reconheça a persistência de uma identidade *afro-amazônida* através da sobrevivência de práticas festivas as quais o autor, a partir de algumas evidências – por exemplo, o vocabulário-, considera fortemente serem manifestações de um passado africano.

Na mesma publicação, figura um artigo de autoria do antropólogo francês Franck Ribard. Também professor do Departamento de História da UFC, Ribard tem se destacado por desenvolver ações que também têm fortalecido a construção do campo da afrodescendência no Ceará. Em se tratando de produção bibliográfica especificamente sobre o assunto, Ribard, do mesmo modo que Funes, tem publicado poucos artigos, a maioria deles em revistas e livros locais, de iniciativa de órgãos públicos como o Museu do Ceará (Negros no Ceará: História, Memória e Etnicidade, 2009); o Arquivo Público do Estado do Ceará (Afro-brasileiro, 2009) e a própria UFC (África – Brasil – Portugal: História e Ensino de História, 2010 e África Mãe-Preta, 2009) – fato este que comprova a atual abertura política para a temática.

Além de constante colaborador da tese de que é preciso romper com a ideia de que “no Ceará não há negros”, pretensamente plantada no senso comum pelos historiadores do Instituto Histórico do Ceará, Ribard tem sido um firme entusiasta em prol do que ele chama de “desmistificação da África”. A principal discussão por ele levantada se dá no campo antropológico, do qual retira os conceitos de etnicidade e de etnia como principais baluartes para sustentar a bandeira da afirmação étnica e multicultural pautada na ideia de diversidade. No geral são textos apologéticos, em que sobressaem tons de vibração para que a lei nº 10639/03 seja de fato implantada. Carecendo de evidências estatísticas, seus textos sempre partem da perspectiva de que o racismo no Brasil é fato e que políticas de ação afirmativa devam ser implantadas no sentido de suplantarem tais defasagens. Aliás, a

---

mesma orientação, desenvolve pesquisa cujo título provisório é: “Reinventando o Ceará: Natureza, Memória e Turismo nas Décadas de 1960 e 1970”.

compreensão de que suplantar o racismo é o principal meio de superar as desigualdades sociais é uma constante que nunca é examinada, ao contrário é defendida veementemente.

Como ação possibilitadora dessa dupla superação, do racismo e das desigualdades sociais, Ribard defende a aplicação da lei nº 10639/03 que prescreve o ensino de História da África nas escolas públicas. Segundo ele, a lei ainda cumpriria com um terceiro aspecto positivo: como já dito anteriormente, a “desmistificação da África”, por ele apontada como sendo vista costumeiramente a partir de um ângulo distante, malgrado ter com o Brasil fortes laços que remontam à gênese do próprio povo brasileiro. Deixar de ver a África como um bloco homogêneo e primitivo é, então, uma de suas aspirações, apesar de por outro lado, acabar por contribuir para essa mesma construção ideológica ao se utilizar largamente de expressões de apelo étnico-moral, como por exemplo: “África Mãe-Preta”, a qual conforme já analisada anteriormente, opera com várias homogeneizações e idealizações, não apenas sobre o próprio continente africano, mas, sobretudo, a partir da figura feminina idealizada.

Deste modo, consideramos que, na verdade, o desejo atuante na operação vislumbrada por Ribard, e pelos demais autores da afrocearensidade, é o de positivar essa mistificação, ou seja, ao invés de ter um conjunto mítico que deprecie a África, pretende-se uma reconstrução de toda essa mitologia a partir de uma visão positiva e otimista sobre esse continente, fornecendo uma “noção mística e impiedosamente positiva da África” (GILROY, 2001, p. 355) em que “a África é retida como uma medida especial de sua autenticidade” (GILROY, 2001, p. 358). Parece ser mais uma tentativa de credenciá-la junto ao reino das ilusões benevolentes e dos países encantados, ou ainda uma espécie de africanização positiva, ao estilo das que os brasileiros costumam ter em relação aos países europeus e aos Estados Unidos.

Contudo, consideramos de maior relevância para a visibilização do campo da afrodescendência local o seu pioneirismo em ter se encarregado de dar início e organizar a já consolidada Mostra de Cinema Africano em Fortaleza que em 2011 contabilizou a sua quinta edição. A realização de mostras de cinema africano não é exclusividade de Fortaleza e menos ainda do Ceará. No mesmo ano de estréia desse evento nas terras alencarinhas, São Paulo também contou com o mesmo tipo de festival se realizando na USP e na UNICAMP; e no Rio de Janeiro esse tipo de

programação entrou no circuito acadêmico a partir de 2005. Em outros anos, foi a vez de Santa Catarina sediar na universidade federal (UFSC) sua primeira mostra de cinema africano como uma forma de implantar a lei nº 10639/03. No caso do Ceará, além de Fortaleza, esse tipo de mostra já aconteceu em Limoeiro do Norte, no núcleo da UECE na Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (FAFIDAM) em 2008, contando inclusive com a participação de Franck Ribard (a quem atribuímos ser o principal influenciador); e mais recentemente, em 2011, na recém-criada Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) que também sediou a sua primeira mostra de cinema africano.

Contando com o apoio da Cinemateca da embaixada francesa no Rio de Janeiro, a I Mostra de Cinema Africano, no caso de Fortaleza, ocorreu em 2007 aparentemente sem nenhum título específico. A marca de principiante pode ser percebida na simplicidade das atrações oferecidas durante o festival: apenas filmes seguidos de debates. Essa primeira mostra foi divulgada como uma realização da disciplina “História da África” ministrada por Ribard. A julgar pelas programações, a suspeita é a de que o festival vem sendo exitoso a ponto de se repetirem anualmente desde então e sempre incluindo cada vez mais atrações variadas e internacionais, deixando de ser uma mera mostra de filmes para ganhar foros de simpósio ou encontro temático.

A II Mostra que teve como slogan de divulgação o título “Áfricas em Trânsito” ainda contou apenas com a exibição de filmes produzidos por cineastas africanos em parceria com produtoras européias (alemãs e francesas, na maioria). Entre os debatedores figuravam nomes conhecidos do campo da afrodescendência local: o próprio Ribard (organizador e curador do evento); Funes (pioneiro na citação da frase “No Ceará, não há negros”); Meize Regina (professora do departamento de História que deve ter sido convidada por ter trabalhado com a linguagem fílmica em seu doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro); Sander Castelo (ex-orientando de Ribard e que também trabalhou com a linguagem fílmica tanto no mestrado quanto no doutorado); Sandra Petit (professora da FACED e importante agente da afrodescendência local), Roberto Pontes (professor do Departamento de Letras e também um dos pioneiros nos estudos de literatura africana e afro-brasileira, tendo defendido dissertação de mestrado sobre o tema em 1991, ocasião em que cunhou a expressão “afrobrasilusa” para se referir ao Brasil como um produto da hibridez, mas acentuando o caráter multicultural dessa fusão em

detrimento do mestiço) e Hilário Sobrinho (ex-orientando de Funes e importante divulgador do campo da afrodescendência). Essa segunda edição também foi divulgada como uma espécie de culminância pedagógica da disciplina “História da África” ainda ministrada por Ribard.

A III Mostra, ocorrida em 2009 e que recebeu o slogan “Afripolíticas de Fortaleza”, seguiu o mesmo padrão de programação da edição anterior, ou seja, contou apenas com exibição de filmes seguida de debates movimentados por convidados. A grande diferença foi uma certa descentralização para fora da própria UFC, percebida através da presença de três debatedores: Luís Bernardo, coordenador especial da Coordenadoria de Política de Promoção da Igualdade Racial (COPPIR) de Fortaleza; Armando Leão, coordenador a União de Negros pela Igualdade (UNEGRO/CE) e coordenador do grupo de capoeira angola Pelourinho; e Karlo Kardoza, diretor do grupo Companhia Pã de Teatro e presidente do Partido Socialista Brasileiro (PSB). Muito provavelmente devido ao recorte temático que se quis imputar ao festival daquele ano, enfocando principalmente questões políticas, Ribard cuidou de convidar ativistas políticos cuja atuação tem se dado menos na universidade e mais juntamente à órgãos partidários e governamentais. No total, foram chamados oito debatedores – um para cada filme -, desses apenas três eram veteranos: o próprio Ribard, Funes e Sandra Petit. Entre os novatos, apenas Firmino Holanda, pesquisador e professor de cinema da UFC, e Abdou Garba, professor do departamento de matemática também da UFC, não tinham seus nomes vinculados a nenhum movimento partidário pró-afrodescendência. Os demais, como já vimos, são militantes políticos.

A IV Mostra, realizada em 2010 e intitulada “In – Dependências”, ganhou dimensões surpreendentes pelo fato de ter sido incluída na programação geral do III Festival UFC de Cultura que trouxe como tema “Ceará, África e Lusofonias: encontros e diálogos além-mar”, marcando sua descaracterização como uma atividade final de uma disciplina de graduação (“História da África” costumeiramente ministrada por Ribard) e passou a ser mais divulgada como sendo uma realização do grupo de pesquisa “Trabalhadores livres e escravos: diferenças e identidades”. Seguindo a tendência de ter um debatedor para cada filme, essa edição trouxe um total de nove convidados, sobressaindo o predomínio de africanos de Angola (o cineasta Ndalú Almeida, mais conhecido pelo epíteto Ondjaki; Ana Mônica Lopes, professora da Universidade Federal de Alagoas – UFAL e autora do livro História da

África: uma introdução; e Filipe Zau, estudioso da educação angolana); Congo (Jacques Depelchin, renomado historiador congolês) e Senegal (Ibrahima Thiaw, antropólogo especializado em arqueologia africana, e Alain Pascal Kaly, sociólogo de formação e professor do departamento de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro-UFRRJ). Entre os brasileiros, estavam apenas três: os já veteranos, Ribard e Funes e o novato Dércio Braúna, aluno do mestrado em História Social (UFC) e autor da dissertação “Nyumba-Kaya: a delicada escrivência da nação moçambicana na obra de Mia Couto”.

A V Mostra, realizada em 2011 e intitulada “Diásporas”, consolidou o festival em Fortaleza como um evento não apenas perene, mas, sobretudo profissional. Nessa última edição, o chamariz recaiu muito mais na oferta de um mini-curso e de uma oficina, ambos ministrados por convidados de fora do Ceará: Mahomed Bamba, professor da Universidade Federal da Bahia, e Cristina dos Santos Ferreira, doutoranda em antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

A relevância da mostra é que ela é uma dos principais veículos de divulgação da perspectiva da afrodescendência localmente. Muito mais que simples recurso de aplicação da lei nº10639/03, ela tem promovido a congregação e a troca de experiência de diversos pesquisadores da temática, colocando o Ceará como um importante ponto no circuito de produção acadêmica afrodescendente brasileira.

Enfim, o objetivo deste tópico foi o de esmiuçar os fatores que tem propiciado a formação do campo da afrodescendência no Ceará e mais especificamente em Fortaleza. Após a análise da contribuição dos estudos históricos locais, pretendemos identificar os pontos de aproximação e de distanciamento em relação à sua matriz nacional, edificada, sobretudo a partir do eixo Bahia –Rio de Janeiro – São Paulo e assim, perceber as nuances próprias construídas em decorrência das peculiaridades históricas locais.

Nesse sentido, chamo a atenção para o fato de que enquanto no eixo Bahia – Rio de Janeiro – São Paulo o processo de fabricação do campo da afrodescendência se desenvolveu em três dimensões distintas que pouco a pouco foram se soldando uma à outra, a saber, a dimensão político-partidária dos militantes do movimento negro, a dimensão acadêmico-intelectual dos estudiosos das relações étnicorraciais e a dimensão político-estatal dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT) que implantaram uma densa agenda de políticas públicas responsáveis por consolidar a afrodescendência na condição de política/ideologia do

Estado brasileiro; no Ceará, a formação do campo da afrodescendência a princípio aconteceu em um único plano, no acadêmico-intelectual, vindo a funcionar posteriormente como recurso de revigoração do movimento negro local através do treinamento intelectual de seu quadro de militantes.

Uma vez instrumentalizado, esse movimento foi bastante atuante junto ao governo da prefeita Luiziane Lins (PT) que por sua vez criou vários enclaves na burocracia municipal a fim de tanto se sintonizar com a agenda política nacional como de atender as demandas do movimento negro local, por exemplo, a criação em 2008 da Coordenadoria de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (COPPIR) e a manutenção de um calendário movimentado de celebrações<sup>228</sup>, festejos<sup>229</sup>, seminários<sup>230</sup> e publicações<sup>231</sup> sobre a temática da afrodescendência.

No plano estadual, a adesão à ideologia da afrodescendência tem ocorrido de modo mais tímido – talvez pelo fato de que os partidos que vêm ocupando o executivo do Ceará têm sido o Partido Social Democrata Brasileiro (PSDB) e mais recentemente o Partido Socialista Brasileiro (PSB), que apesar de manter aliança com o PT local, essa tem se dado, sobretudo no período eleitoral. Mas tímida não significa insignificante e assim, em 2010 foi criada a Coordenadoria Especial de Políticas Públicas para Promoção da Igualdade Racial (CEPPIR), vinculada

<sup>228</sup> A comemoração pelo dia da consciência negra passou a acontecer durante uma semana inteira, ou seja, de “dia da consciência negra” passou a “semana da consciência negra” concentrando uma variedade de atrações: exposições, palestras, oficinas, shows musicais, peças teatrais e apresentações artísticas diversas, por exemplo, de maracatus e de grupos de hip-hop. *In*PREFEITURA DE FORTALEZA, 2012.

<sup>229</sup> O projeto Terça Negra foi oficialmente lançado em maio de 2008 com a promessa principal de “democratização da cultura afro-cearense” e visando “divulgar a cultura africana e afrodescendente para fortalecer a identidade negra de Fortaleza”. A chamada Terça Negra, ainda que provavelmente copiado de outras experiências em outros estados como Pernambuco, não deixa de ser um projeto audacioso. Acontecendo semanalmente, ela combina atrações diversas desde apresentações de músicos, cantores, dançarinos, maracatus, grupos de *hip hop*, poetas, cineastas amadores e profissionais. A princípio, começou na Praça Visconde de Pelotas (mais conhecida por Mercado dos Pinhões), depois foi para o Parque da Liberdade/Cidade da Criança (Parque das Crianças), mas hoje possui um caráter itinerante, chegando mesmo a acontecer em bairros tidos por periféricos, como o bairro Granja Lisboa. O projeto Terça Negra costuma trazer temas como “Reafirmar a Identidade” e “Comemoração da Independência de Guiné Bissau”. *In*PREFEITURA DE FORTALEZA, 2012.

<sup>230</sup> Por exemplo, em 2008, a realização do seminário “As Políticas Afirmativas de Promoção da Igualdade Racial na Saúde de Fortaleza” voltado para os profissionais de saúde (médicos, enfermeiros, dentistas, assistentes sociais, entre outros) e que visava esclarecê-los sobre as necessidades particulares da população negra e afrodescendente de Fortaleza. *In*PREFEITURA DE FORTALEZA, 2012.

<sup>231</sup> Por exemplo, a dissertação “‘Da negrada negada’ à negritude fragmentada: o movimento negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982 – 1995)” de Antônio Villamarque Carnaúba foi publicada pela Secretaria Municipal de Educação (SME) de Fortaleza sob o título: “Afrocearenses em construção: discursos identitários sobre o negro no Ceará” em 2006 no mesmo ano em que ocorreu sua defesa no Departamento de História (UFC).

diretamente ao Gabinete do Governador e chefiada por Ivaldo Paixão<sup>232</sup>, além da realização de seminários<sup>233</sup> e da promoção de publicações<sup>234</sup> (CEARÁ, 2011a).

Desse modo, uma importante característica que assinala sua distinção em relação ao movimento nacional de constituição do campo da afrodescendência é a de que enquanto no eixo Bahia – Rio de Janeiro – São Paulo, ele se formou por pressão e demanda da atuação do movimento negro, em especial de seus dois mais conhecidos propagadores, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, personagens que personificavam a dupla figura do militante-intelectual; no Ceará, conforme veremos no capítulo seguinte, a tessitura do campo da afrodescendência local se dá propriamente a partir da universidade, fato este que não impede a presença de uma agenda pautada e permeada por demandas políticas por um lado, e por outro, marcada por um aguerrido vocabulário militante.

## 5.2Os Estudos da Afrodescendência na Educação<sup>235</sup>

<sup>232</sup>Em março de 2010, Ivaldo Paixão tomou posse do cargo de Presidente da Secretaria Nacional do Movimento Negro do Partido Democrático Brasileiro (PDT), tendo sido responsável pela expansão do Movimento Negro no Ceará via atuação no PDT. Natural de Belém (PA), ele se tornou o primeiro coordenador da CEPPIR. In PAIXÃO, 2012.

<sup>233</sup>De 21 a 23 de março de 2012, a CEPPIR promoveu o seminário “128 anos da abolição”, edição Abdias do Nascimento, intitulado “De Zumbi dos Palmares a Dragão do Mar, realizado no Condomínio Espiritual Uirapuru (CEU).

<sup>234</sup>Recentemente, em dezembro de 2011, contando com a promoção da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará (SECULT) aconteceu a I Feira do Livro do Ceará em Cabo Verde, intitulada “A Terra da Luz na Claridade”, ocasião em que tanto foi lançada a dissertação “Catirina, minha nêga, tão te querendo vendê” de Hilário Ferreira Sobrinho, também defendida no Departamento de História (UFC), sob a forma de livro pela coleção “Nossa Cultura” (Selo Panorama Nacional da própria SECULT), quanto foi proferida a palestra “Diáspora Africana no Ceará” pelo secretário de cultura, Francisco José Pinheiro (professor do Departamento de História da UFC). Na mesma ocasião, houve também o relançamento do livro “África – Brasil – Portugal: História e Ensino de História” com a participação de Franck Ribard e de Adelaide Gonçalves, também professores do Departamento de História (UFC). In CEARÁ, 2011b.

<sup>235</sup>Em seu estudo sobre a formação do movimento negro no Ceará, Sousa (2006, p. 46) identifica no Curso de Ciências Sociais e na professora Luiza de Teodoro as primeiras ações no sentido de orientar a comunidade acadêmica da UFC, tanto corpo docente quanto discente, para a temática da negritude e do racismo; no entanto, ainda assim acreditamos que, enquanto campo científico, o campo da afrodescendência no Ceará só começou a ser gestado a partir do Curso de História e da Faculdade de Educação como mostro ao longo do presente capítulo, pois as ações da referida professora estiveram muito mais concentradas na publicação de artigos de opinião em jornais da cidade de Fortaleza na época. Desse modo, insistimos em defender que o campo da afrodescendência vem sendo construído, sobretudo a partir da Faculdade de Educação. Dizer isso não significa negar que em outros departamentos existam pesquisas desenvolvidas seguindo a linha da afrodescendência. Em levantamento realizado na plataforma Pergamum que atende a UFC, foram identificados estudos nas seguintes áreas: Sociologia, Medicina, Literatura e Linguística. Na Sociologia, foram identificadas as seguintes dissertações e teses: DISSERTAÇÕES - “Bastões: memória e identidade negra”, dissertação de Ana Lúcia Sulinas Bezerra, orientada pelo professor Ismael Pordeus Júnior e defendida em 2002; “África ‘na pasajen’: identidades e nacionalidades guineenses e caboverdianas”, dissertação de Daniele Ellery Mourão, orientada pela professora Léa Carvalho Rodrigues e defendida em 2006; “Os



O campo da afrodescendência vem se constituindo enquanto um enclave bastante particular dentro dos estudos das humanidades no Ceará, a partir de uma escrita nada comum. Para compreendê-la, levanto aqui o mesmo questionamento feito por Agier ao estudar o bloco Ilê Aiyê na Bahia: “Como se formam essas novas narrativas, com que atores e em que contextos?” (AGIER, 2011, p. 18).

Veremos que assim como a sua congênere nacional, no caso do Ceará, a constituição do campo da afrodescendência vem marcada por certa padronização: no tipo de narrativa, inaugurada sob o signo da defesa de uma suposta afrocearensidade; no perfil de seus autores, no geral ou vindos de fora ou com passado de militância em alguma organização negra; e no contexto de sua produção, fabricada e pronunciada a partir da universidade.

Na universidade, é possível identificar nas ações dos professores Henrique Cunha Júnior e Sandra Haydée Petit os principais responsáveis pela emergência local desse campo. Considerando a sua produção bibliográfica, ambos acumulam uma significativa quantidade de artigos e capítulos, bem como na organização de coletâneas; por outro lado, não possuem nenhuma publicação no formato de livro

---

sentidos e significados da negritude no maracatu Nação Iracema”, dissertação de Danielle Maia Cruz, orientada pela professora Léa Carvalho Rodrigues e defendida em 2008 – no caso dessa dissertação, ela foi premiada no Edital da SECULT de 2009 sendo publicada graças ao financiamento do Governo do Estado; e, “A Construção da Identidade Étnica entre os Quilombolas de Alto Alegre”, dissertação de Herbert Pimentel, defendida em 2009 sob a orientação da prof<sup>a</sup>. Isabelle Braz Peixoto. TESE - “Maternidade Simbólica na religião afro-brasileira: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na Umbanda em Fortaleza”, tese de Zelma Madeira Cantuário, orientada pelo professor Ismael Pordeus Júnior e defendida em 2009. Na Medicina, foi encontrada uma dissertação: “Estudo dos Haplótipos da Anemia Falciforme e suas Relações com as Origens Étnicas da População Negra no Ceará” de autoria de Gentil Claudino de Galiza Neto defendida em 2001 sob a orientação da professora Maria da Silva Pitombeira. Na Literatura, Foi localizada uma dissertação de mestrado: “Identidade e Solidariedade na Literatura do Negro Brasileiro” de autoria de Élio Ferreira de Souza, defendida em 2001 sob a orientação do professor José Leão de Alencar Oliveira. E na Linguística, foram localizadas duas dissertações: “Construção da Polêmica Racial no Fórum Virtual” de autoria de Karina Aragão Siqueira, defendida em 2004 e sob a orientação do prof. Nelson Barros da Costa; e, “Refutação em Perspectiva Discursiva: a polêmica como uma intercompreensão em artigos de opinião acerca do Estatuto da Igualdade Racial/2008” de autoria de Otávia Marques de Farias, defendida em 2008 e sob a orientação da prof<sup>a</sup>. Livia Márcia Baptista. A escolha da produção acadêmica da FACED para compor o corpo analítico da presente tese esteve pautada em duas razões: em primeiro lugar, não buscamos a maior quantidade de estudos realizados sobre o tema, ou seja, o critério utilizado na escolha do material de pesquisa não esteve baseado unicamente em dados quantitativos; pois busco compreender como começou o processo de viragem interpretativa sobre o ser cearense que de caboclo passou a ser identificado como afrodescendente, ou melhor, afrocearense. E em segundo lugar, foram apropriados como fonte de estudo apenas os trabalhos dos pesquisadores, ou aqueles frutos de sua orientação, que vêm se dedicando de forma exclusiva à perspectiva da afrodescendência, ocupando inclusive outros espaços extensivos à universidade e neles introduzindo à perspectiva da afrodescendência.

tratando exclusivamente da temática, quando esse tipo aparece, Cunha Júnior e Petit figuram como organizadores da obra. Essa característica, na realidade, é comum a todos os arautos da afrodescendência no Ceará: a de não possuírem livros de autoria própria sobre a temática. A função deles parece muito mais a de serem corresponsáveis pela publicação de uma série de obras de seus ex-orientandos de cursos de mestrado e de doutorado versando sobre o assunto. É nesse sentido que lhes atribuo o epíteto de “movimentadores” dessa seara, além de também serem seus arautos e construtores.

Contudo, antes de adentrarmos o universo discursivo produzido por Cunha Júnior, Petit e seus respectivos orientandos, apresentamos uma análise geral de suas atuações no sentido de promover encontros e seminários cujo principal efeito tem sido o de divulgar a perspectiva ideológica desse campo no Ceará. No entanto, antes é oportuno lembrarmos de quando Bourdieu adverte quanto à diferenciação entre o que ele chama de “indivíduos empíricos” e “indivíduos epistêmicos”. Segundo ele,

Assim, na vida cotidiana, o nome próprio apenas identifica, e, agindo da mesma forma que os lógicos chamam de um indicador, ele é em si praticamente insignificante e não dá nenhuma informação sobre a pessoa designada (a menos que seja um nome aristocrático ou famoso ou se é etnicamente específico). Como um rótulo capaz de ser arbitrariamente aplicado a qualquer objeto, ele diz que o objeto designado é diferente, sem especificar em que sentido ele difere; como um instrumento de reconhecimento, e não da cognição, que destaca um indivíduo empírico, geralmente apreendido como singular, ou seja, diferentes, mas sem analisar a diferença. O indivíduo construído, pelo contrário, é definido por um conjunto finito de propriedades definidas explicitamente que diferem por uma série de diferenças identificáveis a partir do conjunto de propriedades, construído de acordo com os mesmos critérios explícitos, que caracterizam outros indivíduos, mais precisamente, ele identifica seu referente não no espaço comum, mas em um espaço construído de diferenças produzidas pela própria definição do conjunto finito de variáveis eficazes <sup>236</sup> (BOURDIEU, 1988, p.22).

---

<sup>236</sup>Original: “Thus, in everyday life, the proper name merely identifies, and, acting in the same way as what logicians call an indicator, it is in itself virtually insignificant and gives virtually no information about the person designated (unless it is an aristocratic or famous name or if it is ethnically specific). As a label capable of being arbitrarily applied to any object, it says that the object designated is different, without specifying in what respect it differs; as an instrument of recognition, and not of cognition, it singles out an empirical individual, generally apprehended as singular, that it is to say, different, but without analyzing the difference. The constructed individual, on the contrary, is defined by a finite set of explicitly defined properties which differ through a series of identifiable differences from the set of properties, constructed according to the same explicit criteria, which characterize other individuals; more precisely, it identifies its referent not in ordinary space, but in a space constructed of differences produced by the very definition of the finite set of effective variables” (BOURDIEU, 1988, p.22)

Desse modo, chamamos a atenção para o fato de que ao estarmos empregando os nomes próprios, e não pseudônimos, desses estudiosos, o estamos fazendo tendo em mente que estamos tratando de indivíduos construídos e situados a partir do campo em estudo, e não a partir de suas singularidades pessoais, ou seja, ao falarmos de Henrique Cunha Júnior ou de Sandra Petit estamos, na verdade, evocando e entrevendo o campo através de suas atuações e não simplesmente as suas particularidades enquanto indivíduos comuns.

Feita tal observação, seguimos adiante nos propósitos do presente capítulo que é o de analisar as ações empreendidas a partir dos agentes do campo da afrodescendência no Ceará. Desse modo, se a Mostra de Cinema Africano é a grande vitrine construída a partir do Departamento de História (UFC), em especial dos empenhos de Franck Ribard, que garante visibilidade ao campo da afrodescendência local; no caso da FACED, o evento que tem cumprido com a mesma serventia é o seminário “Artefatos da Cultura Negra”, empreendimento levado a cabo principalmente pelos esforços de Henrique Cunha Júnior e de Sandra Petit que conseguiram, graças à significativa quantidade de orientandos no mestrado e no doutorado, congregar em torno de si um número significativo de colaboradores.

O evento cuja primeira edição data de 2010 foi realizado em Juazeiro do Norte e anunciado como sendo uma promoção do Núcleo de Africanidades Cearenses (NACE), órgão extensivo vinculado ao Eixo Sociopoética, Cultura e Relações Étnicorraciais da Linha de Pesquisa Movimentos Sociais e Educação Popular da FACED/UFC. Segundo entrevista concedida pela professora Eliane Dayse Furtado<sup>237</sup>, integrante do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da FACED / UFC:

A linha de Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola foi criada com o nome de Núcleo, quando fizemos a reestruturação do Mestrado e criação do Doutorado (1994). Foi um movimento nacional dos cursos de Mestrado e Doutorado que ainda não tinham a denominação de Programas, estimulados pela CAPES e CNPq. Cada professor tinha sua pesquisa independente. Com as mudanças, as pesquisas de uma mesma área foram agrupadas em Núcleo. O documento foi escrito por mim e pela prof<sup>a</sup>. Maria Nobre. Tínhamos uma pesquisa que congregava os professores. Nessa época éramos poucos. Faziam parte também os professores Jacques Therrien, Ângela e Sandra Petit. Vários estados do Nordeste criaram também seu doutorado. Daí todos os cursos que tinham Mestrado e Doutorado passaram a se chamar Programa. [...]. Quando o nome dos núcleos mudou para Linha, foram criados os eixos. Por orientação da CAPES, pois os Programas haviam crescido muito. Não lembro a data.

---

<sup>237</sup> Entrevista concedida em 22/09/2012.

Houve um processo de longas discussões, porque aí, nessa época, o nosso núcleo já havia agregado muitos outros professores e com isso, perdeu seu fio teórico condutor. Eram muitos os aportes teóricos.

Ainda segundo Furtado,

O professor Henrique entrou como orientador da primeira aluna que trouxe o tema étnico-racial, Rosa Barros, hoje professora da UECE, e que foi minha orientanda. Depois entrou outra (mais ou menos 1996, quando eu estava saindo para o Pós-doutorado), que era orientada pela professora Ângela e o tinha também como co-orientador. Ele passou um bom tempo sem poder ser orientador principal.

Costuma-se dizer em “conversas de corredor” que o eixo só foi criado a partir da chegada do professor Henrique Cunha Júnior. Até então nem sequer havia um eixo específico para contemplar exclusivamente a temática da afrodescendência. De todo modo, a primeira dissertação que trouxe essa temática data de 1995 e Cunha Júnior já figurava como orientador ao lado da professora Eliane Dayse Furtado. Apesar de ser professor da UFC, na verdade Cunha Júnior pertence ao quadro docente do Departamento de Engenharia Elétrica, tendo uma larga formação nessa área. A sua participação no programa de pós-graduação da FACED teria sido um convite a ele feito por parte dos coordenadores do próprio Programa, pois reconheciam que à época não havia ninguém suficientemente preparado para fornecer orientação nesse campo.

A trajetória de Cunha Júnior, nesse sentido, é bastante peculiar: graduado em engenharia elétrica e com doutorado também nessa área, ele ainda acumula uma formação paralela em Ciências Sociais (graduação) pela Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), uma especialização em Economia realizada na França e um mestrado em História também concluído na França, na Universidade de Lorraine. De acordo com informações apresentadas no seu CV Lattes (18/02/2013), foi professor da Escola de Engenharia de São Carlos (USP), entre 1985 e 1994 quando, então, se submeteu a concurso de professor titular no Departamento de Engenharia Elétrica da UFC. A partir de 1995, o seu nome começa a figurar entre os orientadores de dissertações e teses e rapidamente torna-se o mais produtivo, se comparado aos demais professores aqui analisados: enquanto Funes acumula um total de dezoito orientações, sendo cinco especificamente sobre a temática da negritude/afrodescendência, e Ribard computa um total de onze dissertações orientadas, das quais apenas quatro se relacionam diretamente ao campo da

afrodescendência; Cunha Júnior reúne a soma de trinta e oito orientações de mestrado concluídas, sendo que dezessete estão diretamente ligadas ao campo da afrodescendência e mais onze teses com orientação concluída, dentre as quais nove são sobre a afrodescendência. Mesmo que se considere a época em que começaram a orientar pesquisas, Funes e Franck iniciaram esse processo por volta de 2004, enquanto Cunha Júnior bem antes, em 1995; mas, ainda assim, se tomamos o ano de 2004 como referência, Cunha Júnior orientou, entre dissertações e tese, um total de 20 pesquisas.

Nem mesmo sua colega de departamento alcança números tão expressivos: Petit tem em seu Lattes um total de dezoito dissertações concluídas sob sua orientação, das quais apenas cinco se vinculam ao campo da afrodescendência; e em se tratando de teses, ela orientou apenas três, das quais nenhuma assume tal abordagem.

O mais inusitado ainda talvez seja o fato de que ao contrário dos demais estudiosos em questão, Cunha Júnior é o único que vem conseguindo se desdobrar em orientações de pesquisas na engenharia elétrica (21 dissertações e 01 doutorado), além de cursos variados das Humanidades, dentre eles: Serviço Social (02 dissertações), Ensino de Ciências (01 dissertação), Administração (01 dissertação) e Educação (41 dissertações e 12 teses). Outro aspecto importante é que apesar de ser doutor em engenharia, Cunha Júnior orientou apenas uma tese na área de Engenharia de Produção; ao contrário, mesmo sem ter qualquer título de doutor em qualquer área das Humanidades, das 12 teses orientadas, nove foram em Educação e dessas nove, todas foram defendidas na FACED.

Segue abaixo quadro comparativo das orientações de cada um dos estudiosos:

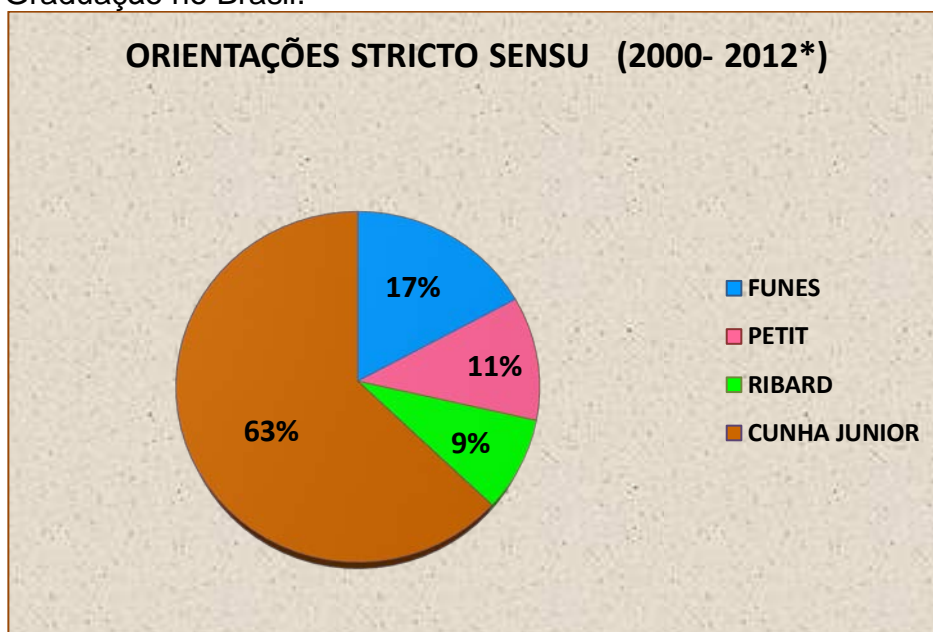
Tabela 2 – Quadro comparativo de orientações dos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard no Programa de Pós-graduação em História Social (UFC) e dos professores Sandra Petit e Henrique Cunha Júnior no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC).

ORIENTADOR	ANO	ORIENTANDO	TÍTULO DA PESQUISA	LOCAL (IES)	NÍVEL DE PESQUISA
EURÍPEDES FUNES	2000	Raimundo Nonato R. de Sousa	Rosário dos Pretos de Sobral – irmandade e festa (1854 – 1884).	UFC	MESTRADO
	2004	Adauto Neto Fonseca Duque	Boa Vista e Moura – terra de quilombolas – e o grande Projeto Trombetas: uma incômoda presença.	UFC	M
	2005	José Hilário Ferreira Sobrinho	“Catirina, minha nêga, teu sinhô ta te querendo vende, pero Rio de Janeiro, pero nunca mais ti vê, Amaru Mambirá”: o Ceará no tráfico interprovincial (1850 – 1881).	UFC	M
	2008	Ana Sara Ribeiro Parente Cortez	Cabras, Caboclos, negros e mulatos: a família escrava no Cariri cearense.	UFC	M
	2009	Joelma Tito da Silva	O riacho e as eras: memórias, identidades e território em uma comunidade rural Negra do Seridó potiguar.	UFC	M
	2010	Jofre Teófilo Vieira	Uma tragédia em três partes: o motim dos pretos da Laura em 1839.	UFC	M
FRANCK RIBARD	2006	Antônio Villamarque Carnaúba de Sousa	‘Da negrada negada’ à negritude fragmentada: o movimento negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982 – 1995).	UFC	M
	2008	Janote Pires Marques	Festa de Negros em Fortaleza: Territórios, sociabilidades e reelaborações (1871 – 1990).	UFC	M
	2009	Gilson Brandão Costa	Festa de Maracatu: Cultura e performance no maracatu cearense (1980 – 2002).	UFC	M
SANDRA PETIT	2007	Rebeca de Alcântara e Silva	A menina e o Êrê nas viagens ao ser negro/ser negra: Uma Pesquisa sociopoética com educadores em formação.	UFC	M
	2009	Geranilde Costa e Silva	O uso de literatura de base africana e afrodescendente junto a crianças de escolas públicas de Fortaleza: construindo novos caminhos para repensar o ser negro.	UFC	M
		Norval Batista Cruz	Consciência corporal e ancestralidade africana: conceitos sociopoéticos produzidos por pessoas de santo.	UFC	M
	2011	Sílvia Maria Vieira dos Santos	Africanidades e juventudes: tecendo confetos numa pesquisa sociopoética.	UFC	M
HENRIQUE CUNHA JUNIOR	1995	Rosa Maria Barros Ribeiro	Negros do Trilho e suas perspectivas educacionais.	UFC	M
		Maria Socorro Pimentel	A identidade dos trabalhadores negros na realidade educacional paraibana.	UFPB	M
	1998	Glória Patrícia Lerma Ballesteros	Lei dos 70: análise dos resultados político-ideológicos do processo de negociação entre Estado e movimento social afrodescendente na Colombia	UFPE	M
	2001	Maria Telvira da Conceição	O negro no ensino de História: uma análise das suas implicações e desafios no contexto do ensino médio.	UFC	M
	2002	Janislei Aparecida Albuquerque	Afrodescendentes em Curitiba.	UFPR	M
	2003	Valdenice José Raimundo	É preciso ter raça: as formas e as organizações informais no cotidiano das mulheres negras da favela Bola de Ouro – território de maioria negra.	UFPE	M
2005	Simone Maria Dantas Sousa	História, memória e cultura numa epistemologia pedagógica do olhar estético.	UFC	M	

<b>HENRIQUE CUNHA JUNIOR</b>		Eduardo David de Oliveira	Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira.	UFC	M
		Cícera Nunes		UFC	M
	2007	Flávia de Jesus Damião	Primeira infância, afrodescendência e educação no Arraial do Retiro.	UFC	M
		Ana Beatriz Sousa Gomes	A pedagogia do movimento negro em instituições de ensino em Teresina, Piauí: as experiências do NEAB Ifaradá e do Centro Afrocultural Coisa de Nêgo.	UFC	DOUTORADO
		Tânia Aparecida Lopes	Professoras Negras e o combate ao racismo na escola: um estudo sobre a auto percepção de professoras negras da rede pública de educação do Estado do Paraná, de escolas localizadas no Bairro Boqueirão.	UFPR	M
	2008	Fátima Aparecida Silva	Memória e História da Frente Negra Brasileira no Recife e suas transformações.	UFC	D
		Iraneide Soares da Silva	Ações afirmativas para a população negra nos Centros Federais de Educação Tecnológica.	UFC	M
	2009	Ivan Costa Lima	As pedagogias do movimento negro no Rio de Janeiro e Santa Catarina (1970 – 2000): implicações teóricas e políticas para a educação brasileira.	UFC	D
		Simone Maria Silva Dantas	Memórias e histórias de quilombos no Ceará.	UFC	D
		Francisco Wellington Pará dos Santos		UFC	M
		Juliana de Souza	Memórias e histórias negras da cidade de Carapicuíba – SP: uma abordagem para a educação escolar.	UFC	M
	2010	Cícera Nunes	O Congo de Milagres e africanidades na educação do Cariri cearense.	UFC	D
		Piedade Lino Videira	Batuques, folias e ladainhas: a cultura do quilombo do Cria-U em Macapá e na educação.	UFC	D
		Walfredo Ferreira de Brito	Diversidades étnicas e fazer docente na educação física em Cuiabá – MT: uma discussão contemporânea na perspectiva afrodescendente.	UFC	D
Leyla Beatriz de Sá Oliveira		Cultura afrocearense: um estudo sobre africanidades, educação e currículo numa Escola pública de Fortaleza.	UFC	M	
2011	Reginaldo Ferreira Domingos	Pedagogia da transmissão da religiosidade africana na casa de candomblé labasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte.	UFC	M	
	Maria Aparecida Silva	Trajetórias de mulheres negras líderes de movimentos sociais em Araraquara – SP: estratégias sociais na construção do modo de vida.	UFC	D	
2012	Rosivalda dos Santos Barreto	Patrimônio Cultural, infância e identidade no Bairro de Bom Juá.	UFC	M	
<b>HENRIQUE CUNHA JUNIOR</b>					

Fonte: Plataforma Lattes. Tabela elaborada pela autora.

Gráfico 1 – Distribuição das Orientações de Mestrado e Doutorado dos professores Eurípedes Funes, Sandra Petit, Franck Ribard e Henrique Cunha Júnior em Programas de Pós-Graduação no Brasil.

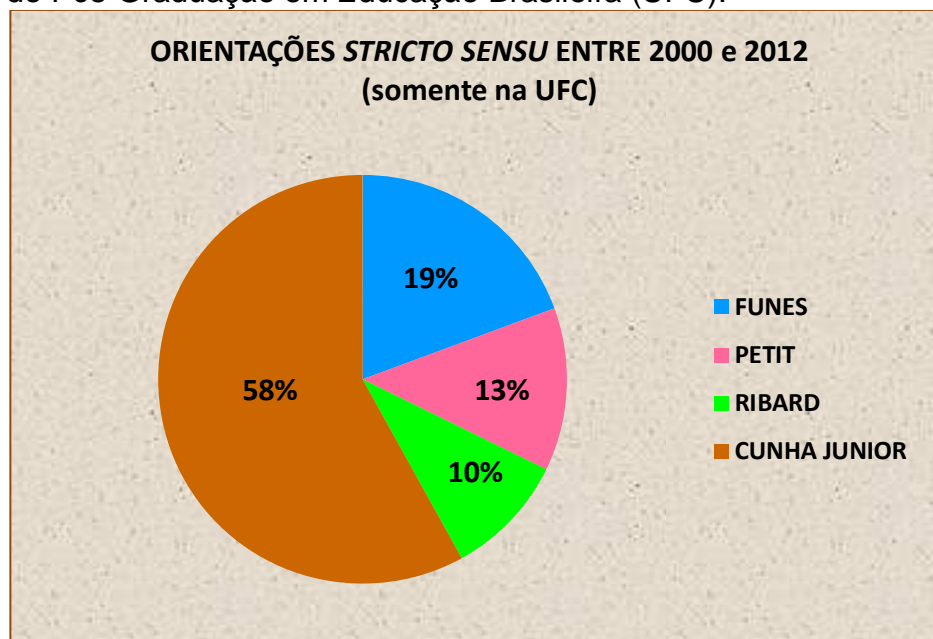


Fonte: Plataforma Lattes. Gráfico elaborado pela autora.

**OBS:** \*Foram consideradas as orientações a partir de 2000, pois é somente a partir desse ano que o Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História/UFC é criado e é também o ano em que Funes assume a primeira orientação na temática da afrodescendência com a pesquisa de Raimundo Nonato Rodrigues de Souza (*Rosário dos Pretos de Sobral – irmandade e festa (1854 – 1884)*).



Gráfico 2 – Distribuição das Orientações de Mestrado e Doutorado dos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard no Programa de Pós-Graduação em História Social (UFC) e dos professores Sandra Petit e Henrique Cunha Júnior no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC).



Fonte: Plataforma Lattes. Gráfico elaborado pela autora.

Sem dúvida alguma, Cunha Júnior, de todos eles, tem exercido o papel mais importante no processo de popularização do campo da afrodescendência na academia. A sua ação, porém, não se esgota nas orientações. Para além delas, ele ainda acumula a organização de eventos, a participação no curso de especialização de formação de professores de quilombos, bem como na publicação de uma infinidade de artigos, a maioria deles publicados através de sítios eletrônicos orientados especificamente para a temática da afrodescendência.

“Filho e neto de militantes do movimento negro”, como costuma se apresentar, Cunha Júnior, ao que parece, escolheu a universidade pública como o lócus central de operação de sua militância. É através dela que ele tem tentado alçar postos mais elevados na carreira universitária, quando, por exemplo, se lançou à vaga no Conselho Nacional de Educação (CNE), sendo preterido em favor de Nilma Lino Gomes, e à reitoria da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), também sendo preterido em favor de Paulo Speller.

Em que pesem as suas publicações, Cunha Júnior também é um intenso articulista: de contos a poemas, incluindo artigos de opinião em vários sítios eletrônicos, ele tem mantido uma produção frequente. Com exceção do sítio

“comciencia”, ele tem se caracterizado por manter essa produção dentro de círculos intestinos, ou seja, suas publicações ou se dão através de mídias do próprio Departamento de Educação, como é o caso da Coleção Diálogos Intempestivos editado pela EdiçõesUFC, ou do próprio movimento negro, por exemplo, o sítio “mulheres negras” ou pelo grupo “summus”.

Uma marca constante em seus artigos de opinião é a sua visão de mundo bipolarizada, atravessada pela necessidade de demarcação de fronteiras entre o que ele reconhece como sendo “ocidental” e “africano”. Nesse sentido, ele acaba por promover o que Agier chama de “comportamentos de inventário e de ‘mineralização cultural’” ou ainda uma “concepção museográfica da cultura material, intocável e ‘pura’” (AGIER, 2001, p. 22).

Não raro, é possível encontrar Cunha Júnior à cata do que é por ele considerado genuinamente “ocidental”, coincidentemente tudo aquilo que ele tinge de maléfico e incondicionalmente perverso para a humanidade, e o que é legitimamente “africano”. Dessa forma, a ganância, a cobiça, a deslealdade, a mentira com fins políticos, são todos exemplos de caracteres puros da cultura ocidental; já a bondade, a ingenuidade, o espírito de união e de hombridade, o desejo de conagração entre todos os seres humanos caracterizam o universo cultural africano.

Segundo Silva,

A mais importante forma de classificação é aquela que se estrutura em torno de oposições binárias, isto é, em torno de duas classes polarizadas. O filósofo francês Jacques Derrida analisou detalhadamente esse processo. Para ele, as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa (SILVA, 2000, p. 82 – 83).

E é desse modo, operando com binarismos maniqueístas, que Cunha Júnior desenvolve suas análises acerca das relações entre o continente africano e o ocidente. Termos que acabam sendo vistos e descritos como peças de museus estáticas e monocromáticas.

Exemplos concretos dessa perspectiva dualista e essencialista são, por exemplo, quando ele atribui como criação única da Europa o capitalismo, ao qual ele chama de “capitalismo racista”, definido por ele como sendo “um sistema de

dominação de classes de etnocontroles excludentes<sup>238</sup>; e quando ele considera que a teoria do caos “já estava registrada e exemplificada como conhecimento religioso africano de diversas formas” (CUNHA JÚNIOR, 2012a).

No geral, ele apresenta uma tendência a repetir a mesma lógica e o mesmo entendimento que exemplares nacionais da afrodescendência, como é o caso de Nei Lopes. A visão de Cunha Júnior sobre o conhecimento histórico, por exemplo, é a de que ele é mera expressão dos interesses de poder das elites que invariavelmente são brancas. Compartilhando do mesmo gosto de citar provérbios e contos identificados como sendo africanos, Cunha Júnior, ao falar sobre a importância histórica dos africanos e dos afrodescendentes para a construção da nação brasileira, apresenta um como sendo exemplo do que ele considera a “dialética africana”: dois observadores discutem qual seria enfim a cor do chapéu de um transeunte. Como conclusão, os dois personagens concordam que “são assim todas as histórias. Depende de que lado se vê, depende da importância que se dá aos fatos, que por vezes não têm a mínima importância” (CUNHA, 2006, p. 75-76). E assim, planta subliminarmente a premissa de que a História, conhecimento acadêmico, também não passa de mais uma história cujo produto é completamente parcial.

Aliás, a relativização é uma marca constante e profunda em seus escritos. Ela só se dissipa quando o seu alvo é tudo o que diz respeito à África e à cultura africana/afrodescendente. É o caso de quando ele conclama todos os estudiosos da História do Brasil a relativizar o papel de colonizador: ao invés de se reconhecer apenas os portugueses, Cunha Júnior reclama o título aos africanos que, de acordo com ele, foram os verdadeiros colonizadores do Brasil, pois foram eles que “em todos os campos da agricultura, da mineração e da manufatura, do comércio, o Brasil é em grande escala consequência do conhecimento e da experiência histórica dos africanos para cá trazidos sob a forma de imigração forçada de cativos capturados em diferentes regiões africanas e em diversas épocas” (CUNHA, 2006,

---

<sup>238</sup>Até o presente momento da pesquisa, não consegui saber se esse vocabulário lhe é próprio ou se é importado de algum outro pensador da afrodescendência, mas a julgar pelo largo levantamento realizado até o momento trata-se sim de um acréscimo seu ao vocabulário do campo da afrodescendência.

p. 75-76). No entanto, não reconhece que quem colaborou com a própria captura de escravos africanos para o Brasil eram também africanos<sup>239</sup>.

Empolgado por ler tantos contos e provérbios africanos, Cunha Júnior talvez tenha se sentido estimulado a ele mesmo produzir os seus, na condição de afrodescendente<sup>240</sup>. Em um de seus artigos, ele apresenta o trecho de um pequeno conto de sua autoria intitulado “O Fazedor de Fumaça”, que considero bastante ilustrativo de seu pensamento:

Parece ser costume de certas tribos européias em realizar um estranho ritual. Todas às vezes quando vão falar de África o fazem em ambientes fechados e acendem grandes fogueiras. A fumaça branca logo toma o ambiente e tolda os olhos e mesmo olhando para as coisas da África, eles não vêem nada. O hábito das fogueiras foi por muito tempo praticado pelas comunidades de cientistas. Um dia, alguns aboliram este método e se surpreenderam com o que viram. Qual a surpresa, viram na África todas as origens dos conhecimentos europeus. A vaidade era talvez a maior destas fogueiras (CUNHA JÚNIOR, 2012a).

Outra expressão que parece ser de sua autoria é a de “escravismo criminoso”. Cunha Júnior dela se utiliza para se referir ao período de quase três séculos de escravidão existente no Brasil. Tal uso revela o quanto ele faz tabula rasa da história ao tomá-la como fonte de condenação baseado em anacronismo, julgando-a a partir dos marcos temporais atuais. No geral, é assim que se desenvolve a escrita de Cunha Júnior: repleta de anacronismos e tomada de um jogo dualista maniqueísta, em que o ocidente sempre aparece como a representação do mal e a África como sinônimo de pureza.

Já a sua colega de departamento, Sandra Petit, parece menos tentada a cair no jogo de maniqueísmos pueris e mais comprometida em simplesmente exaltar a África, representada através de transcrições paradisíacas: a África como o lócus e o motor da redenção humana, uma espécie de oásis encantado.

Enquanto Cunha Júnior entrelaça os conteúdos da afrodescendência (crença numa ancestralidade comum e numa visão de mundo específica, a chamada cosmovisão africana) à crítica da ciência ocidental; Petit associa seus estudos da

<sup>239</sup>Ao contrário de Cunha Júnior, Abdias do Nascimento em *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1979) discordava veementemente do título de “co-colonizador” dado por Gilberto Freyre aos africanos que participaram não apenas do comércio escravista internacional, como também na condição de colaboradores do próprio sistema colonial participando de funções como as de capitães-do-mato. Cunha Júnior por seu turno reclama o título, mas refuta tais participações.

<sup>240</sup>Cunha Júnior possui dois livros de contos publicados nacionalmente: *Negros na Noite*, editado pela Edicon em 1987 e *Tear Africano* lançado pela editora Selo Negro em 2004.

afrodescendência aos princípios da sociopoética que de acordo com ela, trata-se de uma perspectiva de vida, não apenas teórica, que objetiva romper com a cisão fundada na ciência ocidental entre sujeito de pesquisa e objeto de pesquisa. Ao invés dessa dualidade, os adeptos da sociopoética praticam uma metodologia em que o objeto ou o grupo alvo da pesquisa é elevado à condição de co-pesquisador. Segundo Petit, a base da sociopoética está na postura em “considerar o corpo inteiro – com as sensações, a intuição, a emoção, várias formas de razão, a imaginação, a gestualidade... – como capaz de conhecer, de pesquisar” (PETIT, 2012a). Ou seja, para ela, trata-se de ir além de uma razão pura e cartesiana e incluir na pesquisa científica, as emoções e os sentimentos, por ela romanticamente interpretados como compondo uma esfera autônoma e separada do plano racional humano. O melhor exemplo para a compreensão dessa fusão entre razão e sentimentos na ciência proposta pelos adeptos da Sociopoética é o conceito de “confetos”: cunhada a partir da justaposição das outras duas palavras (conceitos + afetos), ela expressa a ideia de que os conceitos devem ser forjados a partir dos afetos vivenciados tanto pelo pesquisador quanto pelo “co-pesquisador” (SANTOS, 2011; RODRIGUES, 2011).

Ao lado de Cunha Júnior, Sandra Petit tem organizado vários eventos cujo maior objetivo tem sido de um lado, o de formar uma ampla rede de contatos a partir de seus ex-orientandos de mestrado e de doutorado; e de outro, o de garantir visibilidade ao grupo que tem cada vez mais ocupado espaços dentro da universidade. O exemplo mais significativo provavelmente seja o seminário “Artefatos da Cultura Negra” cuja última edição resultou na publicação de um livro homônimo (CUNHA JÚNIOR et ali., 2011).

Esse seminário tem contado com duas etapas: uma acontecendo na UFC e outra acontecendo no Cariri. Em sua edição inaugural, o “Artefatos...” foi realizado em Juazeiro do Norte e Fortaleza; já em sua segunda edição, também contando com duas etapas, ele aconteceu primeiramente na sede da Universidade Regional do Cariri (URCA), na cidade do Crato, e posteriormente, houve a sua segunda etapa em Fortaleza. Organizados, tanto o seminário quanto a publicação, por Henrique Cunha e Cícera Nunes (sua ex-orientanda), o evento, na verdade, foi uma realização do Núcleo de Africanidades Cearenses (NACE) que Sandra Petit foi sua principal idealizadora e primeira presidente.

O NACE foi criado com fins bastante práticos. Tendo sido aprovado pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECAD) o curso de Especialização em História e Cultura Africana e dos Afrodescendentes para Formação de Professores de Quilombos, havia a necessidade de existir um núcleo que o executasse junto à UFC e à FAGED. Para cumprir com essa agenda, o eixo de pesquisa composto por Cunha Júnior, Petit e a professora Joselina da Silva (pertencente à UFC – Campus Cariri), fundou o NACE que segundo o sítio “naceafro.blogspot.com” é um “projeto de extensão que pretende ser uma prática ativa do fazer intelectual e da cultura afrodescendente na Universidade Federal do Ceará” (NACE, 2012). No currículo Lattes de Petit e Cunha Júnior (PETIT, 2012b; CUNHA JÚNIOR, 2012e), o NACE tem como missão:

Congregar todos/as os/as professores/as e alunos/as pesquisadores/as do Ceará para divulgar suas produções, organizar eventos e realizar intervenções na busca de contribuir em dois eixos de atuação: 1) o combate ao racismo anti-negro notadamente mediante apoio a todas as ações afirmativas; 2) a promoção da cosmovisão africana nas diversas instâncias e organizações dedicadas à formação, principalmente as escolas e universidades. Nos seus primeiros anos de atuação tem como ênfase o apoio à implementação da lei 10.639/2003 que institui a obrigatoriedade do ensino da cultura e história africana e afrodescendente nas escolas públicas e particulares de todo o país (PETIT, 2012b).

Ou seja, do modo como ele é descrito pelos próprios criadores, o NACE se caracteriza principalmente como um projeto de extensão, uma espécie de braço estendido, do movimento negro dentro da universidade do que propriamente um grupo de pesquisa. É interessante ainda destacar que Petit logo de sua fundação acumulou as funções de presidente do referido Núcleo e de coordenadora do curso de especialização.

Essas associações entre os professores do mesmo eixo e entre professores e ex-orientandos tem se mostrado como uma importante característica e ferramenta de fortalecimento do grupo; e elas têm acontecido de forma bastante simbiótica, ultrapassando as parcerias de edição de artigos e de livros e de simples organizações de eventos.

Revelando certo senso de corporação existente no grupo que forma o Eixo Sociopoética, Cultura e Relações Étnicorraciais, Petit e Cunha Júnior têm corroborado com essas associações, as quais vêm acontecendo tanto individualmente quanto através de suas respectivas fundações. Um bom exemplo do associativismo estabelecido individualmente entre orientador – orientando é o caso

de Petit e de Geranilde Costa e Silva. Ambas são as responsáveis por inventar o que elas consideram ser uma nova linha de estudos na Pedagogia, a chamada Pretagogia. De acordo com elas, e sem mostrarem grande amadurecimento do conceito, a Pretagogia se caracteriza por ser “um novo caminho teórico-metodológico na formação de professores”, um tipo específico de “pedagogia de preto para preto e branco”. Segundo elas, a “Pretagogia, um referencial teórico-metodológico que pudesse dar conta de formar os professores, abordando todas essas questões dentro e fora da sala de aula, tendo o corpo como fonte de conhecimento” (CUNHA JR. *et al.*, 2011, p. 79).

Como exemplo desse mesmo comportamento associativista entre as fundações criadas a partir do eixo, há o caso da parceria entre o NACE e a Associação África em Mim cujo presidente fundador é Norval Cruz, também ex-orientando de Petit. Nesse caso, a parceria também oferece vantagens comerciais: de acordo com o Diário Oficial da União de 29 de abril de 2010, a Associação África em Mim recebeu da Fundação Cearense de Pesquisa e Cultura (FCPC)<sup>241</sup> o valor de R\$ 58.920,00 com o “objetivo de oferecer o serviço de alimentação para o evento ‘História e Cultura Africana e dos Afrodescendentes para Formação de Professores de Quilombos’” (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2010). E essa rede associativista não se encerra nesses dois exemplos. Ela vai muito além. Outro exemplo ainda relacionado ao curso de especialização implantado através da SECAD é o caso de o seu corpo docente ser formado também pelos orientandos de Petit e Cunha Júnior, como é o caso de Geranilde Costa e Silva (UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, 2010).

Esses dois professores demonstram uma capacidade produtiva surpreendente: além de aulas na graduação e na pós-graduação; além das orientações e da participação em bancas de mestrado e de doutorado; além dos grupos que coordenam e dos eventos e publicações que organizam; eles ainda são responsáveis por organizar celebrações pela cidade de Fortaleza como é o caso do

---

<sup>241</sup>A Fundação Cearense de Pesquisa e Cultura (FCPC) se define como “uma entidade sem fins lucrativos que desenvolve pesquisa no Brasil”. Trata-se de um braço financeiro da UFC que financia projetos diversos vinculados a essa universidade. *In* UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, 2012.

evento “Memórias do Baobá” que integra a semana da Consciência Negra, patrocinado pela Prefeitura de Fortaleza.

Já em sua segunda edição intitulada “Lembrando a Nossa Ancestralidade Africana: escrituras reveladas pelo nosso Corpo-Árvore” e realizada em novembro de 2011, ele é a maior vitrine para fora da Universidade e nesse sentido, é também uma importante marca do processo de alargamento e de consolidação do campo da afrodescendência no Ceará. Noticiado durante três dias consecutivos por um dos maiores jornais locais (Jornal O Povo), o evento que durou quatro dias com uma variada grade de programação, congregou os ex-orientandos de Cunha Júnior e de Petit e lhes deu notoriedade pública bem como às suas publicações que foram lançadas no evento: na ocasião, tanto Norval Cruz (o mesmo da Associação África em Mim) teve sua dissertação de mestrado lançada em formato de livro sob o título “Consciência Corporal e Ancestralidade Africana” (CRUZ, 2011), quanto Geranilde Costa e Silva (a mesma da Pretagogia) teve um livro de contos lançado (Rei Galanga).

Contudo, mais do que um pitoresco momento marcado pelo abraço coletivo em volta da árvore Baobá existente na Praça do Passeio Público, agora em tempos de afrocearensidade sendo cultuado como se fosse uma divindade africana, o evento carrega muito mais implicações do que se pode imaginar. De acordo com Sansone (2004), o processo de criação de “objetos negros” (p. 101) é um importante elemento na apropriação e na transfiguração da África enquanto mercadoria. Para ele,

Nesse processo de criação de uma nova cultura ‘negra’, ativado tanto a partir de dentro quanto de fora, alguns traços e objetos são escolhidos para representar a nova cultura como um todo – para objetivá-la, tornando-a sólida e material (Wade, 1999). Embora os tipos de objetos escolhidos variem de um sistema cultural para outro, é comum eles se relacionarem com o corpo, a moda e a postura, quer como marcas de estigma, quer como sinais de mobilidade e sucesso (SANSONE, 2004, p. 102).

Arrisco acrescentar ainda, como sinal material da sobrevivência de ancestralidades tão apregoadas por seus representantes.

No caso do culto ao Baobá favorecido pelo “Memórias de Baobá”, há muito mais que uma simples reunião em torno de uma árvore. O processo é mais denso e inclui uma dupla ressignificação: a da própria árvore, que agora na condição de “objeto negro”, passa então a ser conhecida e reconhecida por um público mais



amplo como uma expressão material e concreta do que vem sendo chamado de “africanidades cearense”; e, a do próprio espaço onde ela está localizada que é a Praça dos Mártires, mais conhecida por Praça do Passeio Público. O evento favorece a reconstrução dos significados desse espaço na medida em que lhe acrescenta mais um sentido através da visibilidade de certo elemento tradicionalmente visto como peça anônima, pois a referida praça localmente afamada ou por razões históricas (nela os líderes da Confederação do Equador foram mortos) ou por razões pitorescas (até pouco tempo, ela era um dos principais pontos de prostituição a céu aberto do centro de Fortaleza) passa a ser vista como o local onde está o Baobá, a partir de então transfigurado à condição de “objeto negro”. Enfim, graças a esse evento, nova imagem passa a concorrer para sua definição: a de Praça do Baobá, símbolo da presença africana no Ceará.

Por fim, Sandra Petit é a coordenadora editorial da revista eletrônica “Entrelugares”, auto-intitulada como uma “revista de sociopoética e abordagens afins” (PETIT, 2012a). Apesar de sua pequena produção bibliográfica, geralmente em mídias da própria FACED (Coleção Diálogos Intempestivos), Petit tem se configurado como uma importante agente de promoção do campo da afrodescendência em Fortaleza e no Ceará. Dentre suas realizações, além das já mencionadas, a de maior impacto têm sido as orientações de dissertações e de teses. Dedicada ao campo de estudo da sociopoética, ela acumula raras publicações em que se dedica de fato a discutir temas tão caros aos demais colegas de filiação ideológica.

### **5.2.1 Dissertações e Teses: multiplicando o campo da afrodescendência**

No caso das produções acadêmicas (dissertações e teses) da Faculdade de Educação, em comum, todas elas têm a defesa irrevogável de uma pedagogia racial e racializada, pautada em um processo de inculcação, ou de conscientização, dos conceitos raciais e das interpretações oferecidas por eles mesmos. Desse modo, trata-se de um grupo consideravelmente fechado em si mesmo e pouco aberto para outras hipóteses que não as respaldadas pelo próprio grupo.

Desde 1995, quando a primeira dissertação foi defendida (BARROS, 1995), que o padrão de estudo tem se mantido o mesmo: são estudos de caso, predominantemente marcados pela técnica de pesquisa-ação, em que o

pesquisador se vê comprometido em desenvolver alguma ação que julgue ser benéfica para o grupo que está sendo pesquisado. Assim, há uma tendência em realizar as pesquisas de campo em locais já conhecidos e previamente habituados com a perspectiva da afrodescendência. Há dois casos notórios dessa operação: um é o da pesquisa realizada em uma comunidade cujo objetivo era mapear as memórias de seus habitantes referentes à trajetória educacional, vislumbrando estabelecer alguma relação entre o insucesso escolar dessas pessoas e o preconceito a que estiveram submetidas em tempos de escola – na comunidade em questão, funcionava um dos núcleos de ação do movimento negro cearense (BARROS, 1995). O outro caso é de uma pesquisa realizada junto a algumas comunidades quilombolas no Ceará com o intuito de revelar as sobrevivências africanas na história presente do Estado (DANTAS, 2009). As três comunidades pesquisadas (Bom Sucesso e Minador localizadas no município de Novo Oriente, e Cumbe situada em Aracati) fazem parte do curso de especialização em Formação de Professores para Quilombos na condição de municípios base que estão recebendo as aulas através do Núcleo de Africanidades Cearenses e onde foram fundados Centro de Cultura Negra por parte de Cunha Júnior (UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, 2010).

No geral, são pesquisas superficiais ao estilo *fast surveys*, contando com apenas seis meses de observação e de participação, que invariavelmente são utilizados para confirmar o que esperam encontrar. Como âncora teórica dessas pesquisas, o artigo de Funes “Negros no Ceará” (FUNES, 2007) desponta em lugar de destaque. Todas elas se utilizam desse artigo como principal referencial de justificativa para a pesquisa e se pretendem ser trabalhos que corroborem com a necessidade de afirmar a presença de negros no Ceará.

Outra marca frequentemente encontrada nas dissertações e teses defendidas no eixo Sociopoética, Cultura e Relações Raciais é a idealização / romantização do continente africano. Esse recebe variados epítetos, desde o já conhecido “África Mãe-Preta” até mesmo o pouco usual “Continente do Arco-Íris” (OLIVEIRA, 2005). De acordo com Sansone,

A ‘África, ou seja, as interpretações das coisas e traços tidos como de origem africana, tem sido axial no processo de mercantilização das culturas negras. Ao longo de todo o intercâmbio transatlântico que levou à criação das culturas negras tradicionais e modernas a ‘África’ tem sido infundavelmente recriada e desconstruída. ‘África’ tem sido um ícone

contestado, do qual usam e abusam as culturas acadêmica e popular, os discursos populares e elitistas sobre a nação e seu povo, e as políticas progressista e conservadora. [...]. Assim, as imagens, as evocações e os (ab)usos da 'África' resultaram da interação e da luta entre os intelectuais brancos e a liderança negra, a cultura popular e a de elite, o conformismo e o protesto, e as ideias políticas desenvolvidas no Ocidente e sua reinterpretação na América Latina. No Brasil, em outras palavras, a 'África' tem sido basicamente um produto do sistema de relações raciais, mais do que uma entidade essencial e imutável(SANSONE, 2004, p. 91).

No caso da África recriada e representada nas pesquisas de pós-graduação da FAGED, ela tem assumido as feições de “um grande congelador cultural” (SANSONE, 2004, p. 100), cujos arautos a têm descrito como o provedor da cosmovisão africana, esta por sua vez entendida como uma visão de mundo específica, impermeável e incomensurável.

Essas pesquisas também revelam um intenso desejo por parte de seus autores de se projetarem na própria escrita. Com exceção de um ou dois trabalhos, todos são introduzidos a partir da história de vida pessoal de cada um deles, ou seja, o primeiro capítulo invariavelmente costuma ser sobre a trajetória da vida pessoal de cada pesquisador(a). É sabido que os adeptos da Sociopoética flertam com os estudos pós-colonialistas e que estes por sua vez postulam a necessidade de cada estudioso se colocar não apenas como o autor de determinada tese, mas, sobretudo de se anunciar como na condição de autor limitado e determinado por condições específicas de produção. Não sei ao certo se o uso do primeiro capítulo de cada pesquisa para fins cartáticos é consequência de alguma filiação aos pós-colonialistas (receio que não, pois nunca são citados), mas o fato é que parecendo querer alcançar o mesmo objetivo, o de se anunciar como autor de determinada verdade, algumas dissertações e teses chegam a beirar a pieguice. Há o caso de uma tese em que a autora se demora por páginas e páginas avaliando sua infância desde os quatro anos de idade, descrevendo com detalhes os percalços enfrentados pela família e até mesmo sua relação pueril com galinhas e jumentos em um sítio no município de Caucaia (DANTAS, 2009). Por outro lado, suspeito que tal estratégia discursiva seja utilizada para criar no leitor a ideia de que aquele pesquisador não poderia pesquisar nada mais a não ser aquilo a que se encontra vividamente preso. De todo modo, para o observador atento e crítico, fica a sensação de que se trata de trabalhos produzidos como exercício de autocatarse.

**Tabela 3 – Origem de acordo com o curso de graduação concluído dos alunos de Pós-Graduação em História Social (UFC) orientados pelos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard cujas pesquisas dialogam com a ideologia da afrodescendência.**

<b>PPG – HISTÓRIA / UFC</b>	
<b>ORIGEM (CURSO DE GRADUAÇÃO)</b>	<b>QUANTIDADE</b>
HISTÓRIA	05
CIÊNCIAS SOCIAIS	01
LETRAS	01

**Fonte: Tabela elaborada pela autora.**

**Tabela 4 – Origem de acordo com a instituição de ensino superior onde cursaram a graduação dos alunos de Pós-Graduação em História Social (UFC) orientados pelos professores Eurípedes Funes e Franck Ribard cujas pesquisas dialogam com a ideologia da afrodescendência.**

<b>PPG – HISTÓRIA / UFC</b>	
<b>ORIGEM (IES)</b>	<b>QUANTIDADE</b>
UFC	03
UECE	-
UVA	01
URCA	01
UNIVERSIDADE PRIVADA	-
FORA DO CEARÁ	01*

\*Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

**Fonte: Tabela elaborada pela autora.**

**Tabela 5– Origem de acordo com o curso de graduação concluído dos alunos de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC) orientados pelos professores Sandra Petit e Henrique Cunha Júnior cujas pesquisas dialogam com a ideologia da afrodescendência.**

<b>PPG – FACED / UFC</b>	
<b>ORIGEM (CURSO DE GRADUAÇÃO)</b>	<b>QUANTIDADE</b>
HISTÓRIA	05
PEDAGOGIA	04
FILOSOFIA	02
PSICOLOGIA	01
LETRAS	01
EDUCAÇÃO FÍSICA	01

**Fonte: Tabela elaborada pela autora.**

**Tabela 6 – Origem de acordo com a instituição de ensino superior onde cursaram a graduação dos alunos de Pós-Graduação em Educação Brasileira (UFC) orientados pelos professores Sandra Petit e Henrique Cunha Júnior cujas pesquisas dialogam com a ideologia da afrodescendência.**

<b>PPG – FACED / UFC</b>	
<b>ORIGEM (IES)</b>	<b>QUANTIDADE</b>
UFC	02
UECE	05
UVA	-
URCA	02
UNIVERSIDADE PRIVADA	03*
FORA DO CEARÁ	04**

\*Universidade Católica de Salvador, Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) e UNIFOR (CE)

\*\*Universidade Católica de Salvador; Universidade Federal do Paraná (UFPR); Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Centro Universitário de Brasília (UniCEUB).

**Fonte: Tabela elaborada pela autora.**

Os estudos produzidos pela Linha de Pesquisa “Sociopoética, Cultura e Relações Étnicorraciais” vinculada ao Eixo de Pesquisa “Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola” do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da UFC ainda têm em comum os seguintes aspectos:

1) É possível identificar uma mudança em relação ao tipo de temática predominante e o marco divisor parece ser a lei nº 10.639/03 que impulsionou uma significativa produção de dissertações e teses sobre ela. Portanto, até 2003, as dissertações cuja problemática principal estava relacionada à educação se detiveram na análise da existência ou não de racismo no ambiente escolar e até que ponto, a escola é corresponsável pela produção e experimentação de práticas racistas. A partir de 2003, a preocupação com o cumprimento e a efetivação da lei em sala de aula parece ter se tornado central nesses trabalhos, que, por sua vez, quando não devidamente verificado pelo/a pesquisador/a é interpretada como existência do racismo cearense.

2) Ainda em relação às temáticas abordadas nessas pesquisas, entre as dissertações e teses orientadas por Cunha Júnior, há obviamente o predomínio de trabalhos sobre a relação escola e racismo – como explanado anteriormente, após 2003, com a lei nº. 10.639, a relação passou a ser escola e lei nº. 10.639. Em seguida, encontram-se as pesquisas sobre a relação entre filosofia e religiosidade afrodescendente, em que invariavelmente são eleitos como campo de pesquisa os terreiros de candomblé. Por fim, há pontualmente, trabalhos sobre quilombos, práticas culturais tradicionais como congo ou reisado, teatro e sobre o próprio movimento negro. No caso das dissertações orientadas por Sandra Petit, há o predomínio de trabalhos relacionando afrodescendência e literatura, e afrodescendência e sociopoética.

3) O fato de terem sido rapidamente convertidos em livros – quase todos já foram publicados por alguma editora renomada no Ceará, seja as Edições Demócrito Rocha, seja as Edições UFC (Coleção Diálogos Intempestivos);

- 4) O fato de terem se beneficiado de um recurso interno de migração do mestrado para o doutorado sem se submeter a nenhuma avaliação, a chamada progressão automática, de modo que em um ano ingressam como mestrandos e cinco anos depois saem com o título de doutor;
- 5) O fato de algumas delas ou terem sido financiadas pela Fundação Ford ou dela receberam alguma premiação posterior;
- 6) O fato de possuírem problemas básicos de checagem de quadros e tabulações estatísticas, por exemplo, extrapolando o percentual de 100% no somatório total e alcançando percentuais de 120% ou 130% para determinada variável;
- 7) O fato de serem frágeis, em alguns casos extremamente, teórica e metodologicamente, carecendo de bons referenciais teóricos. Quanto à justificativa da realização do trabalho, não raro ela se estabelece pela via da autobiografia e assim a pesquisa parece se confundir com um exercício de terapia pessoal. O que na verdade, nem sempre convence. Outra fragilidade percebida é em relação ao quadro de referência teórica: são sempre os mesmos autores e uma literatura superficialmente criticada. Aliás, a falta de crítica é uma constante nesses trabalhos. Nenhuma categoria conceitual é analisada profundamente, sobretudo aquelas que fazem parte do jargão da militância negra. Então, por exemplo, pesquisas que se propõem a ser uma análise a partir do campo da filosofia e que se auto imputam a tarefa de conceituar e esclarecer o que é a “cosmovisão africana”, passa ao largo de tal desiderato. Outros termos como “ancestralidade africana”, “diáspora africana” e “religiões de raiz africana”, nenhum deles são inquiridos e tidos por conceitos que carecem de certa discussão. Na verdade, se parecem mais com libelos produzidos por militantes e menos um produto científico. Sem levantar dúvidas ao objeto da pesquisa, essas pesquisas acabam assumindo e reproduzindo o lugar do senso comum.
- 8) Apesar de criticarem a tradição eurocêntrica dos estudos enciclopédicos sobre a África, essas pesquisas (mas na verdade, essa é uma tendência dos próprios orientadores. Cf. CUNHA JÚNIOR, 2012a) trazem, a efeito de contextualização dos saberes e da cosmovisão africanos, longos relatos sobre os reinos africanos na

Antiguidade e se desdobram em enfadonhas cronologias que pouco se diferenciam de suas congêneres eurocêntricas.

9) Há também o fato de por vezes se portarem com indiferença em relação aos dados de pesquisa auferidos a partir de aplicação de questionários. Dois casos em particular me chamaram a atenção: o primeiro, a autora, pesquisando sobre uma comunidade pobre cuja área habitada foi resultado de ocupação irregular e ilegal em Fortaleza, selecionou determinado número de pessoas a serem entrevistadas. Em alguns casos, as pessoas espontaneamente respondiam afirmando que nunca se sentiram discriminadas e nem se importaram com a cor, a qual nunca se constituiu em elemento de entrave para suas relações pessoais, afetivas, profissionais... A interpretação feita pela autora foi a de que eram casos em que ainda predominava fortemente um sentimento de alienação de si mesmo, uma falta de consciência racial! No segundo caso, a pesquisadora despendeu um longo esforço em convencer o leitor que Fortaleza é racista e que é necessária a confirmação da presença de negros no Ceará. Para comprovar a sua pré-tese, ela aplicou questionários com alunos de diferentes turmas do Ensino Médio, tanto em uma escola particular quanto em uma escola pública. Para as questões elaboradas por ela mesma, a maioria esmagadora dos alunos respondeu que não tinha preconceitos em relação à História da África e dos negros no Brasil, que na verdade queriam saber mais sobre esse assunto e que, nem mesmo quanto à escolha de parceiros para namorar ou casar (segundo eles, nessa seara predomina o amor) a cor era uma variante determinante (de acordo com os dados estatísticos apresentados pela própria mestranda, segundo os alunos entrevistados, o que pesava mais eram: em primeiro lugar, o amor e, em segundo lugar, a condição financeira). Mesmo com todo esse arsenal, a pesquisadora concluiu pela existência grave de racismos nas duas escolas estudadas.

10) Os pesquisadores da FAGED do eixo Sociopoética, Cultura e Relações Étnico-Raciais gostam de colocar fotos pessoais para ilustrar suas pesquisas.

11) Em alguns casos se auto-identificando como um “blog-dissertativo” (SANTOS, 2010, p. 12) ou uma tese “obra de arte; de artista” (OLIVEIRA, 2005, p. 85), esses trabalhos, talvez querendo assumir um viés literário em suas escritas, acabaram por



produzir textos sem seguirem regras acadêmicas e em alguns casos, chegam a pronunciar falas apopléticas ou no mínimo curiosas. Em um dos trabalhos, lê-se:

No Ceará, as histórias, culturas, identidades dos negros, e seus descendentes, sem novos estudos dedicados, exaustivos, cuidadosos, utilizando metodologias adequadas poderão resultar em invenções e até agressões, pois existem muitas controvérsias, eu diria proveniente da falta de uma epistemologia histórica (DANTAS, 2009, p.68).

Em outro trecho, da mesma obra: “desconfiamos da vinda de negros para estas terras desde períodos remotos, pois o homem nasceu na África e a migração humana não foi coisa que começou com os aviões (sic!)” (DANTAS, 2009, p. 69). Trata-se, na verdade, de uma tese de doutorado já defendida. Em outro ponto da mesma tese, a autora querendo discordar da visão de Gilberto Freyre, desabafa: “Fica difícil entender o sexo com amor no início da colonização cearense” (DANTAS, 2009, p. 71).

12) Na maioria dos casos, os autores e autoras simplesmente narram a sua metamorfose pessoal de “morenos” e “morenas” quando crianças e adolescentes para afrodescendentes ou afrocearenses na fase adulta. Em um caso ou outro é admitida que tal transformação só ocorreu graças a influência do professor Henrique Cunha Júnior, por vezes considerado “mentor”. Cito como exemplo trecho abaixo retirado de uma dissertação defendida em 2010:

Foi somente depois que o professor Henrique Cunha Júnior passou a fazer parte da minha vida de uma forma tão intensa (época em que o site dele era a minha página inicial) e sua produção acadêmica, suas palestras, suas orientações, que o candomblé Ketu – Nagô passou a fazer parte das minhas leituras de forma mais amorosamente sistemática (SANTOS, 2010, p. 16).

Sem haver, então, uma autorreflexão sobre essa conversão de “moreno” a “afrodescendente”, esses trabalhos preservam ainda como característica a naturalização da própria categoria “afrodescendente”. Ao narrarem a importância da influência do orientador, Cunha Júnior, durante a pesquisa, os autores e as autoras negligenciam também uma reflexão sobre tal convivência que muitas vezes parece extrapolar o universo acadêmico e, assim, a narrativa se avizinha bastante de um relato de conversão religiosa.

13) Devido a pouca quantidade de professores na Linha “Sociopoética Cultura e Relações Étnicorraciais”, efetivamente há apenas três: Cunha Júnior (UFC/Fortaleza), Sandra Petit (UFC/Fortaleza) e Joselina da Silva (UFC/Cariri), por vezes há um remanejamento de orientandos para professores de outros eixos, mas integrantes da mesma Linha de Pesquisa “Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola”, sendo geralmente orientados ou pela professora Ercília Braga ou pelo professor Gerardo Vasconcelos. É o caso recente da ex-mestranda Raíssa de Almeida Pereira, cuja dissertação *Estrangeira de mim: o processo de construção da identidade de uma afrodescendente inserida na classe média* (2012) apesar de ter sido inicialmente orientada por Sandra Petit, tendo em Cunha Júnior a figura de co-orientador, terminou sob a supervisão de Ercília Braga. Outro caso ilustrativo do que está sendo exposto é o de Emanuel Luiz Roque Soares cuja tese *As 21 Faces de Exu na Filosofia Afrodescendente da Educação: imagens, discursos e narrativas*, defendida em 2008, teve como orientador o professor do Eixo de Pesquisa “Movimentos Sociais...”, Gerardo Vasconcelos e como co-orientador, o professor Cunha Júnior.

14) O referencial teórico dessas dissertações e teses se constitui em uma combinação de autores cujas perspectivas se congregam apenas pelo que Bourdieu chamou de “novo criticismo” ou Hidra de Lernes, por agregar toda e qualquer crítica desde que orientada contra o *establishment* acadêmico. De acordo com Bourdieu, citando J. Piatier articulista do jornal *Le Monde*, esse novo criticismo tal qual uma hidra, possui “uma cabeça existencialista, uma cabeça fenomenológica, uma cabeça marxista, uma cabeça estruturalista, uma cabeça psicanalítica, etc., de acordo com a ideologia invocada por seus representantes para orientar suas ‘abordagens’ para as obras literárias”<sup>242</sup> (BOURDIEU, 1988, p. 115). No caso das dissertações e teses em estudo, elas agregam como referencial teórico todo e qualquer estudioso que critique de algum modo o eurocentrismo. Desse modo é possível encontrar em suas referências desde o antropólogo Laplantine, crítico incisivo da diversidade multiculturalista norte-amerocêntrica, até o próprio Abdias do Nascimento.

---

<sup>242</sup>Original: “It had an existentialist head, a phenomenological head, a Marxist head, a structuralist head, a psychoanalytic head, etc., according to the ideology invoked by its representatives to guide their ‘approach’ to the literary works” (BOURDIEU, 1988, p. 115).

15) Outro aspecto marcante encontrado nas dissertações e teses, cuja problemática central está relacionada à religiosidade e cujo campo de pesquisa são os terreiros de candomblé, é a realização de uma dupla conversão desacompanhada de qualquer reflexão crítica. A primeira conversão é a que propõe a construção atual do candomblé como sendo uma religião africana ou afrodescendente, ao invés de genuinamente brasileira como se costumou aventar em épocas anteriores. A segunda conversão é a da relação de igualdade estabelecida entre filosofia e religião afrodescendente. Nessa relação, o termo “religião” é suprimido e tem-se a expressão “filosofia afrodescendente” que nada mais é do que o conjunto de cosmogonias presentes no candomblé. Sendo assim, a ideia de filosofia compartilhada nesses trabalhos é a mesma que “visão de mundo” ou “cosmovisão” e ela serve como instrumento de negação do racionalismo filosófico grego, tido como expressão do eurocentrismo. Nesses trabalhos, a máxima defendida é que mais do que a mente, importa o corpo, como fonte de sensações e como campo de produção de conhecimento; como afirma um de seus autores: “A capoeira angola é portadora de uma filosofia. A filosofia de capoeira angola movimenta-se no corpo. O corpo é uma filosofia ao mesmo tempo atado à contingência biológica que nos unifica e a diversidade cultural que nos fragmenta” (OLIVEIRA, 2005, p. 203). Não há toa, e assim como a noção de pedagogia foi também vulgarizada por esses trabalhos, há uma infinidade de expressões criadas para expressar esse novo ideal de filosofia afrodescendente, por exemplo, “filosofia do Baobá”, “Filosofia do Colibri”, “Filosofia da Ancestralidade”, “Filosofia do Encantamento”, “Filosofia de Capoeira”. Mas, na verdade, tal perspectiva parece ser muito mais expressão de certa lógica da militância, ou seja, ela não está presente apenas nesses trabalhos e nem é fruto do século 21. Observando mais atentamente, é possível encontrar no próprio Abdias do Nascimento tal operação de conversão em que a religião é tratada como filosofia. Na primeira edição da revista *Afrodíaspóra*, mídia do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros (IPEAFRO), publicada entre os anos de 1983 e 1987, há logo na apresentação o desenho de um símbolo seguida da explicação de que se trata do “(...) símbolo do IPEAFRO, adotado como o logotipo (...), é uma invocação simultaneamente espiritual e secular das divindades afro-brasileiras Exu e Ogum” (IPEAFRO, 2012c). Nessa mesma revista, Abdias do Nascimento explica que a dialética adotada pelos escritores e intelectuais do movimento negro não é a dialética hegeliana ou marxiana, até porque, segundo ele, a dialética enquanto

método já estava presente na filosofia africana; para Nascimento, então, Exu é o deus da dialética, pois contendo as forças do bem e do mal, ele incorpora os princípios da contradição e da dialética (IPEAFRO, 2012c). Em dissertação defendida em 2009, cuja orientadora foi Sandra Petit, o autor faz referência a uma “Filosofia Exuriana” (CRUZ, 2011). Há ainda em uma tese a defesa de uma filosofia que se detenha a refletir sobre Exu como simulacro (OLIVEIRA, 2005, p. 88).

16) Mesmo os trabalhos que não têm como preocupação central a temática da religiosidade de origem africana são trabalhos atravessados por uma cosmovisão religiosa em que se destaca um vocabulário carregado e retirado da ritualística do candomblé. Cito mais uma vez a dissertação de Santos cujo discurso celebrativo do candomblé se impõe como fio condutor da escrita:

Hoje, depois dessa oportunidade para pesquisas, nosso teatro quer continuar buscando na cultura de matriz africana, sua sustentação. Essa minha pesquisa, eu a caracterizo como o momento em que, agora peço licença a EXU e debaixo de um Baobá, eu sento e sei que quero fazer dessa minha experiência o caminho de uma longa estrada. Na certeza de que esse caminho foi mostrado e está sendo aberto por ele, o movimento esférico da comunicação entre os homens e os outros orixás do candomblé ketu-nagô. Eu já lhe solicitei Exu: solte o verbo mensageiro e faça do meu corpo o alto-falante competente que vai mixar um mar de memórias para que o tempo registre o que a Ancestralidade Africana imprimiu na língua volátil do meu corpo revelado. Exu o teatro em mim é fecundação, gestação, gravidez, é filho. Da forma mais natural eu me fiz mãe desse rebento que nutre os meus dias. Esse filho de mãe ancestral suprema precisava dessa revelação. Foi daí que você me apresentou à Oxum e meu filho amamentou-se com água doce. Cresceu sob a proteção desse orixá que além de mãe das águas doces está associada a fecundidade, bem como à beleza, riqueza, ao amor (SANTOS, 2010, p. 39).

Mesmo não sendo um estudo sobre o candomblé, o autor segue acionando o panteão de divindades, ora para justificar a pesquisa, ora para agradecer e louvar a sua disposição em ter finalizado a dissertação. Em outro trabalho, o autor menciona entre os objetos da pesquisa personagens extraídos da ritualística candomblecista, por exemplo, Ibin, Nanã, e os nomes de orixás.

17) Apesar de se saber que toda banca de defesa de algum modo preserva como característica o fato de ser “paroquial”, ou seja, o processo de escolha de sua composição é permeado por critérios também subjetivos, como, por exemplo, conhecimento prévio de determinado pesquisador bem como sua inserção no

mesmo campo de estudos da pesquisa do estudante pós-graduando; no caso das dissertações e teses produzidas na Linha de Pesquisa “Sociopoética, Cultura e Relações Étnicorraciais” do PPG em Educação Brasileira da FAGED/UFC tal aspecto se mostra de modo ainda mais acentuado e pronunciado. Desse modo, é possível afirmar que essas dissertações e teses foram avaliadas por bancas paroquiais ao extremo, ou seja, os seus componentes apresentam um perfil comum ou de militância negra ou de serem ex-orientandos dos orientadores ou de serem colegas de departamento (Linha ou Eixo). Em alguns casos, como nas dissertações em que é exigida uma banca formada por apenas três professores, há um revezamento interno: se Cunha Júnior é o orientador, o examinador interno é Sandra Petit e vice-versa. Assim, dentre os de perfil de militância negra, alguns deles compõem os quadros de docentes de universidades públicas brasileiras, aparecem os nomes de Heloísa Pires Lima (ex-editora da Selo Negro Edições), Kabengele Munanga (USP), Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (UFSCar), Alecsandro Ratts (UFG), Rafael Sânzio dos Anjos (UNB) e Narcimária Luz (UEBA); dentre os de perfil de ex-orientando, destacam-se os nomes de Ivan Costa Lima (UFPA), Rosa Barros (UECE) e Eduardo David de Oliveira (UFBA), todos os três ex-orientandos de Cunha Júnior; e os de perfil “colegas de departamento”, aparecem os nomes do professor Gerardo Vasconcelos e das professoras Joselina da Silva (UFC / Cariri) e Zelma Madeira (UECE). De todos esses nomes, o que me chamou mais atenção, talvez por preconceito acadêmico meu, foi o caso de uma das componentes da banca de defesa de uma dissertação sobre terreiro de candomblé em Juazeiro do Norte (DOMINGOS, 2011). Em sua antiga página eletrônica na internet <sup>243</sup>, essa examinadora se identificava, dentre tantas outras qualificações, como sendo: dançarina de danças afrobrasileiras; ativista do movimento negro há 28 anos; iyalorixá, orientadora espiritual através do jogo de búzios e numerologia africana; artista multimídia; arte-educadora; bailarina; coreógrafa; contadora de histórias; dançarina há quatro anos do show tecnomacumba da cantora Rita Ribeiro onde interpreta Ogum<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> A página eletrônica de Kiusam Regina de Oliveira ([www.kiusam.com.br](http://www.kiusam.com.br)) ao que parece foi desativada entre os meses de novembro e dezembro de 2012.

<sup>244</sup> Em sua tese defendida na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo em 2008, Kiusam Regina de Oliveira disponibiliza fotos de suas atuações em palco como dançarina no citado show. *In* OLIVEIRA, 2008.

Tal opção em sempre ter bancas paroquiais, por um lado é positivo porque o resultado esperado é alcançado; mas, por outro, denota a fragilidade do campo que se quer construir no Ceará. Segundo Bourdieu ao falar sobre a constituição dos campos científicos e sobre a validação de seus objetos,

Pensa-se tacitamente que a construção deve ser validada pela experiência, numa relação entre o cientista e o seu objeto. De fato, o processo de validação do conhecimento como legitimação (assegurado pelo monopólio da opinião científica legítima) diz respeito à relação entre o sujeito e o objeto, mas também à relação entre os sujeitos e, sobretudo, às relações entre os sujeitos a propósito do objeto. O fato é conquistado, construído, verificado na e pela comunicação dialética entre os sujeitos, ou seja, através do processo de verificação, de produção coletiva da verdade, na e pela negociação, pela transação e também pela homologação, ratificação pelo consenso explicitamente expresso. [...]. O fato só se torna verdadeiramente um fato científico se for reconhecido. A construção é duplamente determinada socialmente por um lado, pela posição [...] do cientista no campo; e por outro, pelas categorias de percepção associadas à posição do receptor [...].

O fato científico só se realiza completamente como fato científico quando é feito pela totalidade do campo e quando toda a gente colaborou para fazer dele um fato conhecido e reconhecido. [...]. Verificado significa coletivamente validado através de um trabalho de comunicação que termina no reconhecimento universal. [...]. Os adversários colaboram no trabalho de verificação pelo trabalho que fazem para criticar, corrigir e refutar (BOURDIEU, 2004, p. 102-103).

Desse modo, se por um lado a existência de bancas paroquiais favorece a compreensão porque é sabido que seus participantes por compartilharem da mesma lógica interpretativa e de formação assemelhada, vão “entender” o que está sendo proposto; por outro, fragiliza o campo por isolá-lo da totalidade da área de pesquisa. Há vários exemplos desse auto isolamento praticado pelos representantes do campo da afrodescendência no Ceará: na avaliação dos trabalhos sobre candomblé, o professor Ismael Pordeus (Departamento de Ciências Sociais – UFC), considerado o maior conhecedor desse assunto na UFC em nenhuma vez foi convidado a compor qualquer banca, seja de qualificação seja de exame final; do mesmo modo, trabalhos sobre literatura afrodescendente, em nenhuma delas o professor Roberto Pontes (Departamento de Letras – UFC) foi identificado compondo uma das bancas e até mesmo os professores do Departamento de História, Eurípedes Funes e Franck Ribard, com quem os representantes do campo da afrodescendência na FACED mantêm diálogo constante, foram convidados a participar – no caso do professor Eurípedes Funes, ele chegou a compor as bancas de exame de qualificação de algumas dissertações orientadas por Cunha Júnior, mas nunca as de exame final.

18) As dissertações e as teses que se utilizam da sociopoética como referencial teórico e modelo metodológico, geralmente as que foram orientadas por Sandra Petit, padecem da mesma fragilidade apresentada por Ferreira em sua obra “A Identidade Afrodescendente” (2004), ou seja, o pesquisado, tal qual o etnólogo enfeitado e místico de que fala Bourdieu(2009), aparece como mero registrador de falas, sem adicionar qualquer reflexão crítica aos dados coletados. De acordo com essas pesquisas, o método da sociopoética se diferencia por entender que o grupo alvo da pesquisa se constitui como um co-pesquisador ao longo da pesquisa; o pesquisador, por sua vez, tem a sua ação reduzida a de “facilitador de vivências e de oficinas” e os dados coletados, na verdade, não são coletados, são produzidos pelo grupo co-pesquisador (CRUZ, 2011). Desse modo, destaca-se o tratamento condescendente dispensado ao grupo pesquisado, que é apenas descrito e não analisado.

19) A maior e pior das fragilidades apresentadas nesses trabalhos é a avaliação das escolas públicas municipais de Fortaleza a partir unicamente de suas dinâmicas étnicorraciais, até essas mal estudadas porque realizadas apressadamente, em estudos de campo que não ultrapassam seis meses de observação. Desse modo, considero que, na verdade, tais pesquisas prestam um desserviço às tantas lutas empreendidas por professores e pesquisadores da educação em favor de escolas melhor preparadas para atender a sua vasta e variada clientela, pois a conclusão a que se chega com esses estudos é que todos os males são consequência dos racismos e que a medida a ser tomada é a de conscientizar professores e alunos da importância do reconhecimento de suas identidades e das dos outros enquanto afrodescendentes.

20) Na tentativa de escapar das regras de uma “escrita burocrática” que “por vezes se distancia tanto da vivência concreta que chega a se cobrir de verborragia” (PETIT, 2011, p. 12), muitos desses trabalhos mantêm uma escrita cujos limites entre o coloquialismo e a escrita acadêmica se encontram completamente borrados e, por vezes, ultrapassados. Nesse sentido, parecem diários de campo que foram transplantados e seccionalizados em capítulos; por outro lado, também não se intimidam em relacionar aos registros das pesquisas relatos sobre assuntos pessoais que transcorreram ao longo da pesquisa. Assim, em uma tese, o autor faz

menção e despende longos parágrafos falando sobre o quanto foi doloroso sobreviver a uma forte infecção intestinal (OLIVEIRA, 2005); em outro trabalho, o autor, se refere a como foi difícil em plena década de 1970/1980 comprar latas de leite da marca “Nestogeno” para seu irmão mais novo (CRUZ, 2011). Em um dos trabalhos, o autor como recurso de análise do material coletado, depoimentos e entrevistas de seu grupo pesquisado, cria contos-fábulas com personagens retirados de ambientes da natureza, como o mangue; desse modo, no primeiro conto-fábula intitulado “Quilombo Ancestral”, ele relaciona como personagem principal um ET, Luluda, dentre outros seres cujos nomes são Gaja, Rono, Juna e Mali. No segundo conto-fábula, a história se passa em um mangue e tem como título “Ancestralidade no Mangue” e como personagem principal Dona Vává, uma “carangueja matriarca”. O último conto-fábula é intitulado “Surfistas Ecológicos” cujos personagens principais, Leleu e Noca, vão se aventurar na pororoca na Amazônia. Perpassando os três contos-fábula, o autor enumera e pontifica aspectos os quais considera essenciais para a construção do ser afrodescendente: a consciência da ancestralidade africana e a apropriação de elementos de matriz africana (CRUZ, 2011).

21) Do mesmo modo que os arautos nacionais do campo, como Abdias do Nascimento, os registros de campo transplantados para a dissertação ou tese sofrem de uma ausência de contextualização. Após o período de contestação à antropologia como ciência eurocêntrica e ao seu principal método de pesquisa, a etnografia como parcial e subjetiva, os defensores da afrodescendência se aproximaram de certo tipo de etnografia que prima principalmente pela ausência de contextualização, ou seja, os fatos são analisados em recorte fixo e superficial, desconsiderando qualquer contexto ou outra variante que interfira na produção do que está sendo estudado.

22) Apesar de criticarem as abordagens tradicionais que privilegiavam a ideia de que as culturas africanas teriam sobrevivido na sociedade brasileira através de traços e artefatos materiais, esses estudos produzidos no PPG em Educação da FAGED / UFC da Linha de Pesquisa “Sociopoética, Cultura e Relações Étnicorraciais” têm corroborado e produzido uma folclorização da África ao eleger determinados elementos originários da África como fontes comprobatórias de uma suposta



autenticidade da identidade afrodescendente e das africanidades brasileiras. Desse modo, em estudos experimentais cuja intenção é trabalhar com uma “verdadeira” cultura africana, seus autores e suas autoras relatam que nas oficinas e nas vivências propostas nos ambientes escolares como recursos de efetivação da lei nº 10.639/03, eles propõem momentos que envolvem o consumo de melancia, o batuque de tambores e de cabaças, e o manuseio de argila e barro – todos esses elementos são tidos como sendo de “matriz africana”. Silva e Petit (2011) relatam sobre um momento específico em que ocorreu a entrega de uma cabaça para uma turma de alunos formada por professores das redes municipais que aderiram ao curso de especialização em Formação de Professores de Quilombos fornecido pelo Núcleo de Africanidades Cearenses (NACE/UFC):

Esse era um momento de forte simbologia e ritualização da oferenda da energia vitalizante da cabaça, entendida como fortalecimento dos laços comunitários e empoderamento da pessoa escolhida a ser guardiã/ão, pela responsabilidade outorgada em nome do grupo como um todo. [...]. Tais momentos constroem uma sensibilidade filosófica corporal cujos ensinamentos remetem ao conhecimento integrado da tradição oral africana (SILVA e PETIT, 2011, p. 92 e 93).

Desse modo, o que acaba acontecendo é o reforçamento e a saturação no ambiente acadêmico de algo que já vinha ocorrendo tradicionalmente nas escolas de educação básica e que era criticado como um recurso educativo pernicioso por produzir caricaturas acerca da África.

23) Os estudos produzidos na Linha de Pesquisa “Sociopoética...” do PPG da FACED/UFC fazem uso dos termos raça, cor e etnia como se fossem sinônimos, ora justificando que fazem tal uso do termo raça em sua acepção ou sociológica, ou histórica ou antropológica, sem, no entanto, explicar que sentidos são esses e por outro lado, ignorando que em última instância o conceito de raça moderno se fez inexoravelmente a partir dos estudos no campo da biologia.

24) Nessas pesquisas realizadas no PPGE/Linha “Sociopoética...” há a ideia de um ineditismo exclusivista das experiências africanas na construção do Brasil, que, na verdade, acaba reforçando estereótipos geográficos e caricaturizações humanas, a partir do momento em que na maior parte das vezes invocam imagens caricatas de uma África pré-industrial e, portanto, primitiva, ou seja, a fim de combater o que

consideram um eufemismo ou uma expressão da alienação do negro brasileiro, a expressão “moreno” ou “mestiço”, os autores locais da afrodescendência tem reforçado outros estereótipos fixos e essencializados, “tradições raciais hermeticamente lacradas e culturalmente absolutas”, e assim, eles acabam por “invocar o pré-moderno como o anti-moderno” (GILROY, 2001, p. 415), como, por exemplo, quando rejeitam indiscriminadamente qualquer tradição científico-cultural consolidada na/pela Europa por serem elas acusadas de eurocentrismo e, portanto, de brancocentrismo. Dentre esses legados “eurocêntricos” rejeitados pelos autores locais da afrodescendência está o modelo de teatro concebido pelos gregos (SANTOS, 2010) e o conjunto de filósofos popularmente chamados de iluministas (CRUZ, 2011).

O livro *Consciência Corporal e Ancestralidade Africana* (CRUZ, 2011) parece ser a melhor expressão desse esforço de invocação do pré-moderno como sendo o anti-moderno. Esse livro, composto por vários contos surreais, é finalizado com a história de um inusitado encontro entre alguns dos personagens fictícios dos contos anteriores, como, por exemplo, Luluda, um griot extraterrestre, e Gaja, um velho artesão, com alguns representantes da afrodescendência local, como Henrique Cunha Júnior, Sandra Petit e Eduardo David Oliveira (ex-orientando de Cunha Júnior), os quais se juntam ainda a intelectuais internacionalmente reconhecidos como é o caso do escritor moçambicano Mia Couto e do filósofo francês Michel Serres, a quem Cruz lhes atribui opiniões e posicionamentos típicos na verdade do campo da afrodescendência (CRUZ, 2011, p. 127 - 140). Apesar de longa citação, considero-a importante por condensar e expressar esse exercício de invocação do pré-moderno como anti-moderno:

- Pois é, acredito que esse esquecimento tem muito a ver também com a ênfase na visão, diz Serres que tinha ficado calado todo esse tempo.
- E essa ênfase na luz e na visão vem de longe desde aquele Mito da Caverna do Platão, diz Gaja.
- Como é esse mito. Conta para nós, eu não o conheço direito – pergunta Guto.
- Resumidamente é o seguinte – explica Gaja. – Vou ler um texto que encontrei na internet: imaginemos uma caverna separada do mundo externo por um muro alto. Entre o muro e o chão da caverna há uma fresta por onde

passa um fino feixe de luz exterior, deixando a caverna, na obscuridade quase completa. [...].

[...].

- É uma ênfase muito explícita na visão e que redundando na exaltação da luz solar. Como eu mesmo disse no meu livro “Filosofia Mestiça”: [...].

- Serres, você um cientista poeta. Adorei sua metáfora! – grita Guto.

- Mas não tem nada a ver essa exaltação à luz! – interrompe Gaja. Para nós, que vivenciamos a cosmovião africana, muita luz pode até atrapalhar como o sugere Serres, apagando a diferença das estrelas. Muitas vezes, é na escuridão que se enxerga mais, pois os demais sentidos são aguçados.

Intervém Oliveira: - “Acostumados que estamos com a metáfora da luz e dos olhos não criamos outras metáforas como a audição e o tato. A filosofia que parte do corpo deverá construir metáforas/afirmações da ordem dos sentidos do corpo e varrer do mapa as significações sobre os sentidos. Sentido no sentido de sentir e não no sentido de interpretar”. (2007, p. 106). Penso inclusive que precisamos passar a “(...) ver só com o sentidos. (...) É desconstruir as premissas culturais de nossa civilização, isto é de nossa cultura. (...) A meta aqui é exatamente desagregar os sentidos constituídos. Isso é aprender a desaprender. Ver é enxergar a singularidade das coisas (2007, p. 154 – 155).

- E para isso, temos de mergulhar na caverna, ao invés de sair dela, ou seja, enfrentar os nossos medos e aprender no escuro, como fizemos lá nas dunas e matas no quilombo, exclama-se Luluda, lembrando a vivência marcante.

-E essa ideia que a realidade se encontra fora da caverna, que o resto é falso, não está com nada. Eu defendo: “quanto mais formos capazes de sentir, mais realidade seremos capazes de absorver”. (2007, p. 62).

- Numa perspectiva exuriana, o aprendizado necessita do escuro, pois o sábio “não é aquele oprático que encontra soluções no claro (...) e sim aquele que consegue ver no escuro, que decifra enigmas, que profetiza para além dos fatos”. (2008, p. 86).

- Parece-me lógico, até porque a maior parte do saber encontra-se no invisível, entre as energias que perpassam nosso corpo e nosso meio, e não nesse dito real visível. Como quilombola ciente de sua raiz, respeito quem possui o saber do invisível, afirma Juca. Relacionar a escuridão à ignorância é muito preconceito.

- E escuro também rima com confusão, nessa perspectiva platônica – explica Gaja.

Descendo a serra que envolve o grande vale, chega, correndo, suada e sorrindo, Petit. Após um breve alongamento, Petit, já inteirada do

andamento da discussão, resolveu interferir: - “Esse pensamento escuro e confuso, em contraposição à pretensão iluminadora da ciência platônica, é o da ancestralidade. Ancestralidade que cria uma epistemologia, não como simples teoria teoricista do conhecimento (...) e sim como filosofia do corpo. Logo sua teorização é necessariamente vivencial, corpórea e imanente. Teorização que precisa ser vivida desde o corpo (Oliveira) para acontecer. Acontecimento total que envolve as dimensões do sensível, do gestual, da intuição, da emoção, do espiritual e... do AMOR” (2009, p. 12) (CRUZ, 2011, p. 136 – 138. Grifos nossos).

Assim, desejando criticar a tradição filosófica grega, porque considerada a base-mor de uma suposta filosofia eurocêntrica, brancocêntrica e, portanto, racista, Cruz (2011) exalta a escuridão como importante veículo de produção de conhecimento do mesmo modo que a claridade possibilitada pela luz e acaba não apenas por realizar o jogo do pré-moderno/anti-moderno de que fala Gilroy (2001), mas principalmente por reforçar caricaturizações preconceituosas sobre a África.

25) Há uma repetição em todos esses trabalhos da ideia de que eles têm como missão a comprovação de que no Ceará há negros, posicionando-se contrariamente à suposta tese atribuída aos pesquisadores do Instituto Histórico do Ceará de que aqui tal parcela de cor se encontrava ausente. De acordo com essas pesquisas do PPGE/Linha “Sociopoética...”, a superação da ideia de que “no Ceará não há negros” está passiva de acontecer mediante dois procedimentos: o primeiro é o da auto afirmação de si mesmos, pesquisadores, enquanto afrodescendentes – daí evocarem, no texto das dissertações ou das teses, memórias íntimas sobre incidentes pessoais envolvendo práticas de racismo e de discriminação; e, o segundo, é o do reconhecimento, mapeamento e catalogação do máximo possível de expressões consideradas pelos próprios pesquisadores como sendo genuinamente afrodescendente – e para cumprir com tal desiderato tudo é espelho de um suposto espírito diaspórico afrodescendente, desde o gosto por melancias ou por tranças nos cabelos até a prática desportiva de corrida e de caminhadas. Há duas dimensões a serem notadas nesse exercício de repetição de uma auto afirmação como afrodescendente tão praticado pelos discípulos da afrodescendência: uma é aquela observada por Agier quando considera que a afirmação da identidade cultural acontece “como fonte de legitimação em face dos

outros ou do Estado” (AGIER, 2001, p.22), pois uma vez vivenciando a emergência de uma multiplicidade de identidades fragmentadas, cada sujeito situado em um grupo específico passa a ter a necessidade de declarar de modo exacerbado sua filiação cultural; e a outra é a sintonia própria com aquilo que é estabelecido pelo campo. No entanto, há ainda um terceiro aspecto que não pode e nem deve ser omitido. Conforme nos ensina Bourdieu:

É o campo que designa a cada agente suas estratégias, ainda que se trate da que consiste em derrubar a ordem científica estabelecida. Segundo a posição que eles ocupam na estrutura do campo (e, sem dúvida, também segundo as variáveis secundárias tais como a trajetória social, que comanda a avaliação das oportunidades), os “novatos” podem orientar-se para as colocações seguras das estratégias de sucessão, lucros prometidos aos que realizam o ideal oficial da excelência científica pelo preço de inovações circunscritas aos limites autorizados; ou para as estratégias de subversão, investimentos infinitamente mais custosos e arriscados que só podem assegurar os lucros prometidos aos detentores do monopólio da legitimidade científica em troca de uma redefinição completa dos princípios de legitimação da dominação. Os novatos que recusam as carreiras traçadas só poderão “vencer” os dominantes em seu próprio “jogo” se empenharem um suplemento de investimentos propriamente científicos sem poder esperar lucros importantes pelo menos à curto prazo, posto que eles trem contra si toda a lógica do sistema(BOURDIEU, 1994, p. 138).

Ao que parece, a maioria dos discípulos da afrodescendência tem tendido a optar pelas estratégias de sucessão, de que fala Bourdieu, o que de um lado revela a posição iniciática que ocupam no campo e de outro, o desejo de virem a ser consolidar nesse mesmo campo.

26) As pesquisas do PPG em Educação Brasileira da Linha “Sociopoética...” se dizem estar pautadas em uma metodologia de pesquisa própria, chamada de “metodologia afrodescendente”. De acordo com uma das dissertações defendida em 2010, trata-se de uma “[...] metodologia de pesquisa adotada, onde o negro é pesquisador de sua própria realidade. Esta metodologia pressupõe o autoconhecimento para mergulhar na pesquisa, para enxergá-la a partir de [si mesmo], como parte de [si mesmo], é preciso antes mergulhar na [própria] história” (SOUSA, 2010, p. 14). Ao que parece, a formulação de tal metodologia bem como a criação de sua designação foi feita pelo professor Henrique Cunha Júnior que, em texto utilizado em uma das disciplinas por ele ofertada no PPG em Educação Brasileira (FACED/UFC) intitulada “Etnia, Gênero e Educação na Perspectiva Afrodescendente”, em 2006, apresentava esforços iniciais no sentido de defini-la. De

acordo com ele, então, “[...] a metodologia de pesquisa da afrodescendência é uma forma para pesquisadores de dentro da porteira com relação à situação, valores sociais e formas culturais das comunidades afrodescendentes” (CUNHA JÚNIOR, 2006). Na verdade, a chamada “metodologia afrodescendente” é uma síntese seletiva de outras metodologias de pesquisa já consagradas pela comunidade acadêmica, ou seja, ela abrange desde entrevistas semi-estruturadas até observação participante. O seu principal diferencial em relação às metodologias não-afrodescendentes é a prescrição da ideia de que afrodescendente pesquisa afrodescendente, ou seja, aquilo que Cunha Júnior expressou através da ideia apropriada dos estudos de outra pensadora afrodescendente da Bahia, professora Narcimária Luz (UEBA), de que a pesquisa deve ser realizada de dentro da porteira. Assim, ao que parece, trata-se da imposição de fronteiras, senão raciais, ao menos cromáticas, cujas principais consequências são tanto a interdição do exercício de alteridade quanto a alocação desses pesquisadores auto identificados como sendo afrodescendentes em uma zona de conforto que, por um lado, impede a confrontação com o outro e, por outro, previne possíveis embates tão característicos quando da realização de etnografias.

Em outro texto, Cunha Júnior pontifica que a tal “metodologia afrodescendente” é muito mais do que uma orientação de método de pesquisa. De acordo com ele, “[...] neste sentido é que passamos a defini-la como referencial teórico. Os conceitos que nutrem a metodologia afrodescendente nascem do conhecimento da cultura de base africana. Toma como ponto de partida da reflexão metodológica os princípios de socialização das culturas africanas, a ancestralidade e a comunidade e a noção do binômio tempo/espço dessas culturas” (CUNHA JÚNIOR, 2011, p. 122). Mesmo sem precisar em que consiste especificamente a metodologia afrodescendente, Cunha Júnior segue indicando quais são seus componentes: “[...] tempo, lugar, ancestralidade, comunidade, noções se somam como indutores de uma metodologia de pesquisa afrodescendente. Para a metodologia afrodescendente vamos concebê-la como uma metodologia baseada na história do lugar e das comunidades do local. [...]. A metodologia da pesquisa afrodescendente é formulada como de natureza histórica sociológica” (CUNHA JÚNIOR, 2011, p. 123-124). Enfim, a marca principal dessa metodologia parece ser a de zonestar os campos de pesquisa de acordo com a filiação racial, ou cromática, declarada pelo pesquisador e reconhecida também pelo pesquisador no grupo alvo da pesquisa; de outra perspectiva ela também se

assemelha bastante com a metodologia proposta pela sociopoética, em que o grupo pesquisado é tomado pelo pesquisador como um agente co-pesquisador e o pesquisador reduzido à condição de facilitador de oficinas e vivências como já afirmado em momento anterior na presente tese, resultando em uma pesquisa evitada de interpretações indulgentes e celebrativas.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei nessa tese mostrar que a formação e o desenvolvimento do campo da afrodescendência não ocorreram de forma espontânea, como uma consequência de sua própria dinâmica interna e particular. Ao contrário, ele vem se constituindo a partir de uma complexa rede de estudos que foram se formando, por sua vez tributários do contexto político e social que se desenrolava no Brasil, sobretudo nos anos pós-década de 1950.

O campo da afrodescendência, porque tendo se constituído a partir de várias áreas de estudo das Ciências Humanas, vem produzindo no Brasil um amplo conjunto de discursos cujos impactos tem incidido prioritariamente em duas esferas: de modo geral, na interpretação tradicional que se tem sobre o Brasil e sua população, e, de modo particular, no âmbito escolar.

Se por um lado, ele tem apresentado estudos que tem se projetado como renovadores para alguns críticos, por outro lado esses mesmos estudos revelam sua força política ao manter um amplo controle ideológico que pode ser identificado desde a mídia, e aí basta lembrarmos do episódio da propaganda do banco da Caixa Econômica Federal envolvendo a figura do literato Machado de Assis (OLIVEIRA, 2012) até a escola, com a caçada que vem sendo promovida contra o livro “Caçadas de Pedrinho” do também literato Monteiro Lobato.

A partir de uma série de fatores e variáveis, que acredito ter esmiuçado ao longo da presente tese, os representantes do campo da afrodescendência vem se posicionando e posicionando seus discursos a partir do lugar de autoridade concedidos pela universidade brasileira e assim conquistando foros de legitimidade, de modo que suas produções tem sido responsáveis por alterar, reescrever e reinventar não apenas o presente, mas sobretudo o passado do país, inserindo novas interpretações para antigas narrativas e criando novas simbologias e “mitos”. Às vezes, e esse aspecto particularmente considero no mínimo contraditório, nem sequer recriam novas interpretações, pois muitas das vezes repetem as mesmas tradicionais formulações e abordagens já realizadas antes pelos autores da mestiçagem no Brasil, mas que se outorgam o direito de emití-las porque tal realização se faz a partir da voz de um deles, de um “nós, afrodescendentes”. A quem não foi convertido fica interdito o exercício da alteridade e o que é produzido é considerado “discurso de branco”.



Sobretudo após a aprovação da lei nº 10.639/03, estudos sobre o ambiente escolar que não discriminem as identificações étnicas e cromáticas do próprio pesquisador e do público pesquisado facilmente são acusados senão de racismo, ao menos de “invisibilizadores do ‘povo’ negro”. Lembro-me da apresentação de um colega de doutorado que, ao apresentar seu projeto de pesquisa sobre a eficiência da capoeira como recurso para desenvolver a psicomotricidade em crianças da Educação Fundamental I, foi desafiado por outra colega auto identificada como afrodescendente a ter de incluir em sua pauta o registro de que a capoeira é um elemento de matriz africana e, portanto, é um traço da ancestralidade africana no Brasil e indicador de uma identidade afrodescendente. O desentendimento não extrapolou os limites da boa convivência, porque o referido colega encerrou a sua apresentação antecipadamente.

Se no caso da produção dos livros didáticos para a educação básica no Brasil, tornou-se obrigatória a adição do item “A Presença Negra”, no ensino superior veio a imposição da oferta da disciplina História da África, quando na verdade nem sequer vem sendo ofertada algo que se aproxime de uma História dos Povos Indígenas no Brasil ou no Ceará, ou mesmo dos vários outros povos que participaram do processo de construção do Estado brasileiro, como, por exemplo, judeus, japoneses e turco-libaneses. No máximo, o que se tem é uma genérica História da América I em que se estudam na maior parte das vezes as culturas incas, maias e astecas. Tal aspecto sinaliza para o que considero um inchaço do currículo de História em que cada vez mais assuntos vem congestionando o seu mapa curricular, e aí me volto novamente para a escola de educação básica, em particular durante o ensino médio.

Como se por acaso apenas os africanos tivessem sido utilizados como trabalhadores escravos durante a colônia e o império, e no intuito de destacar um suposto singularismo das experiências africanas no Brasil, os arautos da afrodescendência tem de algum modo contribuído para a invisibilização de outros importantes movimentos migratórios que tanto sofreram quanto colaboraram com o processo de construção da nação brasileira. No extremo dessa linha, há o quase esquecimento até mesmo da participação indígena na constituição do Brasil.

Comportando-se como exemplares vivos dessas tradições lacradas, de que fala Gilroy (2001), esses escritores da afrodescendência, apelando para o discurso da livre expressão, tem alimentado de seu lado a crença de que tais práticas são

válidas porque enaltecem o legado africano no Brasil, mas do outro lado, nutrem uma compreensão burlesca do que é a África e de tudo o que lhe diz respeito.

Impossível não me lembrar do evento de acolhida oferecido no semestre 2010.2 aos recém-ingressos no Programa de Pós-Graduação da FAGED/UFC e cuja responsabilidade da organização ficou ao cargo dos integrantes da Linha de Pesquisa “Sociopoética, Relações Étnicorraciais e Cultura”. Ao entrarem efusivamente no auditório, alguns deles se vestindo com roupas parecidas com os clássicos *dashikis* popularizados pelas lideranças negras norte-americanas na década de 1960, solicitaram que a platéia, composta por mestrandos e doutorandos das mais variadas Linhas de Pesquisa do PPG em Educação Brasileira, tocasse tambor, comesse melancia e chacoalhasse uma cabaça que foi sendo passada de mão em mão para cada estudante que lá estava. A reação da platéia foi, no mínimo, desconfortante diante do que foi classificado por alguns como “circo” e por outros como “palhaçada”. Entronizados como símbolos dessa africanidade autêntica, mas que é recebida como caricata, esses elementos, originários da África por certo, são tomados como indício de uma essência afrodescendente fincada no Brasil, e desse modo, é possível concluir que o campo da afrodescendência vem produzindo não apenas discursos. Esses, por sua vez, tem se materializado e se dispersado em gestos e rituais que ao final tem acabado por criar uma perspectiva museográfica (AGIER, 2001).

Em época de afirmação dos processos de hibridez e de miscigenação alavancados e efetivados pelas colonizações européias na América, agora não mais vistos unicamente como uma realização dos colonizadores, mas como um produto construído também e principalmente pelas experiências dos diversos povos colonizados, os estudos da afrodescendência parecem vir na contramão de estudos recentes, como os de Gruzinski (2001) e os de Bhabha (2007), que atribuem às sociedades coloniais a capacidade criativa de fundar não apenas corpos mestiços, mas até mesmo culturas mestiças e que vislumbram através da hibridez o surgimento de entre-lugares como a síntese de espaços e de seres contrários à hegemonia eurocêntrica e à determinações coloniais. Nesse sentido, os estudos da afrodescendência, talvez desejando um romper abrupto e profundo com os etnocentrismos instaurados com a dominação colonial, têm acabado por produzir outra rede de essencialismos calcados em estereótipos congelados que, ao contrário

do que aventam Bhabha (2007), Gilroy (2001) e Gruzinski (2001), não institui o duplo, pois tratam-se de estereótipos também lisos e superficiais.

Por fim, gostaria ainda de enfatizar que assim como todo e qualquer estudo, esse não se coloca na posição definitiva de quem exauriu todas as análises. Na verdade, como dito na apresentação da tese, ele se configura como expressão de um campo que também tem se construído a partir do eixo Rio – São Paulo e cujos principais representantes, Yvonne Maggie, Sérgio Costa, Levy Cruz, Marcos Chor Maio, dentre outros, tem primado pela crítica cuidadosa às proposições da afrodescendência.

Por fim, voltando-me mais uma vez à pergunta de Said sobre se o presente estudo vai “se configurar em apenas um argumento contra algo, e não a favor de alguma coisa positiva?” (SAID, 2007, p. 433), cheguei à conclusão de que sim, de que ele pode vir a se constituir em “alguma coisa positiva” ao menos em duas dimensões, as quais só foram iluminadas graças à Gilroy (2001) e à Bourdieu (1988). A primeira contribuição dessa pesquisa, creio eu, é que eu tenha chamado a atenção para o fato de que o melhor combate contra o racismo não se faz reforçando o conceito de raça; nas próprias palavras de Gilroy:

(...) pode ser mais fácil considerar a utilidade de uma resposta ao racismo que não reifique o conceito de raça e premiar a sabedoria gerada pelo desenvolvimento de uma série de respostas ao poder do absolutismo étnico, que não tente fixar absolutamente a etnia, mas, sim, a veja como um processo infinito de construção da identidade. (GILROY, 2001, p. 415).

Por outro lado, a segunda dimensão positiva do presente estudo é que de algum modo, assim espero, ele seja uma contribuição para o progresso do próprio campo da afrodescendência. Antes de ser tomado como crítica derrotista, espero que ele seja apropriado como um conjunto de análises que colocaram à prova, ou nos termos de Bourdieu, verificaram os conteúdos produzidos pelos representantes do campo da afrodescendência.

Por fim, ainda recorrendo à Bourdieu, essa tese não deixa de ser uma “defesa pela autonomia dos campos científicos, em especial, e do campo das ciências sociais, em particular” (BOURDIEU, 2004b, p. 68). Tal postura de defesa, “é por si um ato político, especialmente num momento e em sociedades nas quais os homens políticos e os dirigentes econômicos se armam, sem cessar, da ciência, econômica principalmente, não para governar, como o querem fazer crer, mas para

legitimar uma ação política inspirada por razões que nada têm de científicas” (BOURDIEU, 2004b, p. 68). Em última instância, acredito que “nós podemos muito bem ter alguma chance de contribuir para a ciência do poder se renunciarmos à tentativa de transformar a ciência em um instrumento de poder, acima de tudo no mundo da ciência” (BOURDIEU, 1988, p. 16).<sup>245</sup>.

Longe, então, de ser uma tese inocente, reitero aquilo que foi assinalado logo na introdução da presente tese: ao longo da pesquisa, nem objetivei traçar uma compilação de ataques ao movimento negro e nem objetivei desconstruir o campo da afrodescendência. A preocupação maior que norteou a pesquisa cujos resultados se encontram aqui condensados e registrados foi a de compreender e problematizar o que considero ser a emergência de um importante e controverso campo dentro da área de estudos das relações étnicorraciais brasileiras.

---

<sup>245</sup>Original: “we may well have some chance of contributing to the science of power if we renounce the attempt to turn science into an instrument of power, above all in the world of science” (BOURDIEU, 1988, p. 16).

## REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1907. Disponível em: <[WWW.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn00062.pdf](http://WWW.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn00062.pdf)>. Último Acesso: 21/11/2011.

ABU-EL-HAJ, Jawdat; CHILCOTE, Ronald. Intellectuals, Social Theory, and Political Practice in Brazil. *In* **Latin American Perspectives**. Los Angeles, Issue 178, Volume 38, Number 3, May 2011, p. 05 – 39.

AÇÃO EDUCATIVA, ASSESSORIA, PESQUISA E INFORMAÇÃO. **Quem Somos**. 2012. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/index.php/quem-somos>>. Acesso em: 21 dez. 2012.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Revista Maná**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.

AGOSTINHO, Pedro. Agostinho da Silva: pressupostos, concepções e ação de uma política externa do Brasil com relação à África. **Revista Afroásia**, Salvador, n 16, p. 9-23, 1995.

AGUIAR, Ronaldo Conde. **O Rebelde Esquecido, vida e obra de Manoel Bomfim**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

ALENCASTRO, Luís Felipe de (Org.). **História da vida privada no Brasil: Império**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.v. 2.

ALMEIDA, Sílvia Capanema de. Somos ou não somos racistas? *In* **Revista História Viva**. São Paulo: Editora Duetto, 2006, nº 37, p. 01.

AMARAL, Ângelo do. Lei 13 de Maio. *In* **REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ**. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1907, p. 381 - 386. Disponível em: [http://www.institutodoceara.org.br/asp/index.php?option=com\\_wrapper&view=wrapper&Itemid=535](http://www.institutodoceara.org.br/asp/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=535). Último acesso: 30/10/2011.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**, reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARANHA, Graça. **Canaã**. São Paulo: Ediouro, 1993.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISADORES NEGROS. **Histórico**. 2012. Disponível em: [www.abpn.org.br/index.php/historico/](http://www.abpn.org.br/index.php/historico/). Último acesso: 27/09/2012.

\_\_\_\_\_. **I Catálogo de Núcleos Afro-Brasileiros (NEABs)**. Brasília: 2010. Publicação corporativa da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN). Disponível em: [www.abpn.org.br](http://www.abpn.org.br). Último acesso em: 14/11/2011.

BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BANTON, Michael. **A idéia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARBOSA, Muryatan Santana. Guerreiro Ramos: o personalismo negro. **Revista Tempo Social**, São Paulo, v. 18, n. 2, nov. 2006, p. 217 - 228.

BARBOSA, Rui. A questão social e política no Brasil. *In* **Revista Pensamento e Ação**. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2005, p. 367 – 448. Disponível em: <[http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/rui\\_barbosa/p\\_a5.pdf](http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/rui_barbosa/p_a5.pdf)>. Acesso em: 31 jan. 2011.

BEJARANO, Juan Pablo Estupiñan. **Qual é sua raça ou grupo étnico? Censos, Classificações Raciais e Multiculturalismo na Colômbia e no Brasil**. 2010. Dissertação (Mestrado) – Universidade federal da Bahia, Salvador, 2010.

BERND, Zilá. **O que é negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BESERRA, Bernadete. Cultural Imperialism and the Transformation of Race Relations in Brazil. **Latin American Perspectives**, Los Angeles, Issue 178, volume 38, number 03, May 2011, p. 194 – 208.

\_\_\_\_\_. A terra da luz é negra: racismo e metamorfoses identitárias em Fortaleza *In*: GADELHA, Sylvio; PULINO, Lucia (Org.). **Biopolítica, escola e resistência: infâncias para a formação de professores**. São Paulo: Ed. Alínea, 2012, v. 1, p. 25 - 37.

\_\_\_\_\_. Racismo e metamorfoses identitárias em Fortaleza: história de uma pesquisa. *In*: Maria J Cavalcante; Zuleide F de Queiroz; José E C de Araujo; Patricia H C Holanda. (Orgs.). **História da Educação Comparada: Discursos, ritos e símbolos da educação popular, cívica e religiosa**. Fortaleza: Edições UFC, 2011, p. 36 - 52.

BESERRA, Bernadete *et al.* Quem é negro aqui? O debate sobre discriminação racial na disciplina Sociologia da Educação. **Educação em Debate**, Fortaleza, v. 51/52, p. 36-52, 2006.

\_\_\_\_\_. **Brasileiros nos Estados Unidos: Hollywood e outros sonhos**. Fortaleza: Edições UFC, 2005.

BETHELL, Leslie; CARVALHO, José Murilo de (Org.). **Joaquim Nabuco e os abolicionistas britânicos (correspondência 1880 – 1905)**. Rio de Janeiro: Top Books, 2009.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BIEBER, Judy. Brazilian History in the U.S. *In* EAKIN, Marshall; ALMEIDA, Paulo Roberto de. **Envisioning Brazil**, a guide to Brazilian Studies in the United States. Wisconsin: The University Wisconsin Press, 2005, p. 162 – 202.

BILAC, Olavo; BOMFIM, Manoel. **Através do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BITTENCOURT, Circe (Org.). **O saber histórico em sala de aula**. São Paulo: Cortez, 2004.

BOMFIM, Manoel. **América Latina, males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade, lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus**. California: Stanford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. O campo científico. *In*: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. **Escritos da educação**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. **Para uma Sociologia da Ciência**. Lisboa: Edições 70, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Editora UNESP, 2004b.

\_\_\_\_\_. **O senso prático**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. **A reprodução**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília, 2004. Disponível em: <<http://www.uel.br/projetos>>. Acesso em: 30/10/2012.

BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Sobre a Secretaria**. 2012. Disponível em: <<http://www.portaldainigualdade.gov.br>>. Acesso em: 12 ago. 2012.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Resumo População Negra**. 2010. Disponível em: <[http://www.portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar\\_texto.cfm?idtxt=31336](http://www.portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=31336)>. Último acesso em: 10/01/2010.

BRESCIANI, Maria Stella Martins. **O charme da Ciência e a sedução da objetividade**: Oliveira Vianna entre os intérpretes do Brasil. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

BROOKSHAW, David. **Raça e cor na literatura brasileira**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

CABRINI, Conceição *et al.* **O ensino de História**: revisão urgente. São Paulo: EDUC, 2005.

CAMINHA, Adolfo. **Bom crioulo**. São Paulo: Hedra, 2009.

CAMPOS, Maria J. **Arthur Ramos**: luz e sombra na Antropologia brasileira: uma versão da democracia racial no Brasil nas décadas de 1930 e 1940. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2004.

CAMPOS, Eduardo. **As Irmandades religiosas do Ceará Provincial**. Fortaleza: Secretaria Estadual de Cultura e Desporto do Ceará, 1980. Disponível em: [www.eduardocampos.jor.br/\\_livros/e10.pdf](http://www.eduardocampos.jor.br/_livros/e10.pdf). Último acesso: 21/08/2012.

\_\_\_\_\_. **Imprensa Abolicionista, Igreja, Escravos e Senhores (Estudos)**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Ceará, 1984a. Disponível em: [www.eduardocampos.jor.br/\\_livros/e16.pdf](http://www.eduardocampos.jor.br/_livros/e16.pdf). Último acesso: 21/08/2012.

\_\_\_\_\_. **Revelações da Condição de Vida dos Cativos do Ceará**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Ceará, 1984b. Disponível em: [www.eduardocampos.jor.br/\\_livros/e27.pdf](http://www.eduardocampos.jor.br/_livros/e27.pdf). Último acesso: 21/08/2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **A AfroAmérica**: a escravidão no novo mundo. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. **Escravo ou camponês? O protocampesinato negro das américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARMO, João Clodomiro. **O que é candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, Maria Cecília Maringoni. A construção do saber científico: algumas posições. *In*: CARVALHO, Maria Cecília Maringoni (Org.). **Construindo o saber – Metodologia científica**: fundamentos e técnicas. 5. ed. São Paulo: Papyrus, 1995. p. 63-86.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados**: o Rio de Janeiro e a República que não foi. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **A Escola de Minas de Ouro Preto**: o peso da glória. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **A construção da ordem**: a elite política imperial. Teatro de Sombras: a política imperial. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.



\_\_\_\_\_. **Cidadania no Brasil: o longo caminho.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTRO, Hebe Maria Matos. **Das cores do silêncio, os significados da liberdade no Sudeste escravocrata:** Brasil, século XX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CATUNDA, Joaquim. **Estudos da História do Ceará.** 2. ed. Fortaleza: Tipolitografia Gadelha. 1919.

CAVALLEIRO, Eliane. **Racismo e anti-racismo na educação, repensando nossa escola.** São Paulo: Selo Negro Edições, 2001.

CEARÁ. Secretaria da Cultura e do Desporto. **Da senzala para os salões.** Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto, 1988.

CEARÁ. **Coordenadoria Especial de Políticas Públicas para Promoção da Igualdade Racial.** 2011a. Disponível em: <http://www.ceara.gov.br/sala-de-imprensa/noticias/4618-coordenadoria-de-igualdade-racial-celebra-mes-da-consciencia-negra>. Último acesso: 21/09/2011.

CEARÁ. SECRETARIA DE CULTURA. **Intercâmbio Brasil (Ceará) – Cabo Verde.** 2011b. Disponível em: <http://www.secult.ce.gov.br/index.php/feira-do-livro-cabo-verde>. Último acesso: 21/12/2011.

CENTRO DE ESTUDOS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO E DESIGUALDADES. **Sobre o CEERT.** 2012. Disponível em: <http://www.ceert.org.br>. Acesso em: 21 dez. 2012.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CONCEIÇÃO, Maria Telvira da. **O negro no ensino de História: uma análise das suas implicações e desafios no contexto do ensino médio.** 2001. Fortaleza Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2001.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil.** Bragança Paulista: Editora da Universidade de São Francisco, 2001.

COSTA, Emília Viotti da. O Mito da Democracia Racial. In COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República, momentos decisivos.** São Paulo: UNESP, 1999, p. 365 – 384.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários, etnicidade e nacionalidade no Brasil Contemporâneo. **Revista Tempo Social**, Local, v. 13, n. 1, 2001, p. 143-158.

CRUZ, Levy. Democracia racial, uma hipótese. In **Periódicos Fundaj.** Recife: FUNDAJ, 2002, nº 128, p. 01 – 17. Disponível em:

<<http://www.periodicos.fundaj.gov.br/index.php/TPD/article/viewfile/1363/1195>>. Acesso em: 21/11/2011.

CRUZ, Norval Batista. **Consciência corporal e ancestralidade africana**: conceitos sociopoéticos produzidos por pessoas de santo. 2009. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

\_\_\_\_\_. **Consciência corporal e ancestralidade africana**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2011.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1905. Disponível em: <[WWW.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000153.pdf](http://WWW.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000153.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA JÚNIOR, Henrique *et al.* **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Conceitos e conteúdos nas culturas africanas e afrodescendentes. *In*: GADELHA, Sylvio; PEREIRA, Sônia (Org.). **Movimentos sociais, educação popular e escola**: a favor da diversidade II. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Espaço urbano e afrodescendência**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

\_\_\_\_\_. **Educação e afrodescendência no Brasil**. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

\_\_\_\_\_. Cultura Afrocearense. *In* CUNHA JÚNIOR, Henrique *et al.* **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2011, p. 102 – 132.

\_\_\_\_\_. Afroetnomia Temática, África e Afrodescendência. *In* **Mulheres Negras – do umbigo para o mundo**. Textos. 2012a. Disponível em: [www.mulheresnegras.org/afroetnomia.html](http://www.mulheresnegras.org/afroetnomia.html). Último acesso: 21/03/2012.

\_\_\_\_\_. História e Cultura Africana e Afrodescendente: pesquisa sobre os conceitos, métodos e conteúdos. *In* **Mulheres Negras – do umbigo para o mundo**. Textos. 2012b. Disponível em: [www.mulheresnegras.org/historia.html](http://www.mulheresnegras.org/historia.html). Último acesso: 21/03/2012.

\_\_\_\_\_. História Africana na Formação dos Educadores (Resenha do Curso). *In* **Mulheres Negras – do umbigo para o mundo**. Textos. 2012c. Disponível em: [www.mulheresnegras.org/cunhajr.html](http://www.mulheresnegras.org/cunhajr.html). Último acesso: 21/03/2012.

\_\_\_\_\_. A inclusão da História Africana no Tempo dos Parâmetros Curriculares Nacionais. *In* **Mulheres Negras – do umbigo para o mundo**. Textos. 2012d. Disponível em: [www.mulheresnegras.org/cunha\\_01.html](http://www.mulheresnegras.org/cunha_01.html). Último acesso: 21/03/2012.

\_\_\_\_\_. CV Lattes. 2012e. *In* **Plataforma Lattes**. Protocolo disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3168771550890062>. Último acesso em: 01/11/2012.

CUSTÓDIO, Túlio Augusto Samuel. **Construindo o (auto)exílio: a trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968 – 1981**. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1979.

\_\_\_\_\_. **O que faz o Brasil Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

\_\_\_\_\_. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAMIÃO, Flávia de Jesus. **Primeira infância, afrodescendência e educação no Arraial do Retiro**. 2007. Fortaleza (Dissertação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

DANIEL, Reginald. **Race and Multiraciality in Brazil and the United States: converging paths?** University Park: Pennsylvania State University Press, 2006.

DANTAS, Carolina Vianna. **O Brasil café com leite, mestiçagem e identidade nacional em periódicos (Rio de Janeiro, 1903 – 1914)**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2010.

DANTAS, Simone Maria Silva. **Memórias e histórias de quilombos no Ceará**. 2009. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

DEIRÓ, M. de L. C. **As belas mentiras: a ideologia subjacente aos textos didáticos**. São Paulo: Moraes, 1978.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Fundação Cearense de Pesquisa e Cultura. Extrato de Contratos. CARTA CONVITE Nº. 012403/2010. **Processo nº. 03815/2010**. *In* Diário Oficial da União (D.O.U.). Brasília: Imprensa Oficial, 2010, p. 185. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/3662675/dou-secao-3-29-04-2010-pg-185>. Último acesso em: 21/10/2012.

DOMINGOS, Reginaldo Ferreira. **Pedagogia da transmissão da religiosidade africana na Casa de Candomblé Ibasé de Xangô e Oxum em Juazeiro do Norte**. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

DOWBOR, Ladislau. Intellectuals in a network: a new generation faces the challenges of development. **Latin American Perspectives**, Los Angeles, Issue 178, volume 38, number 03, May 2011, p.78 – 98.

DUQUE, Adauto Neto Fonseca. Afrodescendentes: resistência, organização e embates na luta por espaços. In **DOCUMENTOS**: Revista do Arquivo Público do Estado do Ceará. Fortaleza, v. 07, 2009, p. 13 – 30.

EAKIN, Marshall; ALMEIDA, Paulo Roberto de. **Envisioning Brazil**: a guide to Brazilian studies in the United States. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005.

EDITORA PALLAS. **A Editora**. 2012. Disponível em: [www.pallaseditora.com.br/pagina/a\\_editora/2/2/](http://www.pallaseditora.com.br/pagina/a_editora/2/2/). Último acesso: 21/12/2012.

ELKINS, Stanley. **Slavery**: a problem in American Institutional and Intellectual Life. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edições UFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **A percepção do movimento negro do ABC paulista sobre a saúde da população negra: agendas, ações e parcerias**. 2010. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Medicina do ABC, Santo André, 2010.

FAUSTO, Bóris. **A Revolução de 1930**: história e historiografia. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus: Edusp, 1965.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro**, processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 19 - 22.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de História e diversidade cultural: Desafios e possibilidades. In **Cadernos CEDES**, Campinas, v. 25, n. 67, p. 378-388, set./dez. 2005.

FERNANDES, José Ricardo Oriá; BASTIDE, Roger. **Branços e negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente**: identidade em construção. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FONSECA, Paulino Nogueira Borges. *Vocabulário Indígena em uso na Província do Ceará*. In **REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ**. Fortaleza: Typographia Econômica, Tomo I, pp. 209 – 227, 1887.

\_\_\_\_\_. “Execuções de pena de morte no Ceará”. In **REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO DO CEARÁ**. Fortaleza: Typographia Econômica. Ano VIII, Tomo VII, 1894. p. 01 – 168.

\_\_\_\_\_. "Additamentos". *In* **REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO DO CEARÁ**. Fortaleza: Typographia Econômica. Ano VIII, Tomo VII, 1894. pp. 326 – 327.

FONSECA, Selva G. **Caminhos da História ensinada**. São Paulo: Papirus, 1993.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 21. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 6. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. São Paulo: Global, 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREITAG, B. *et al.* **O livro didático em questão**. São Paulo: Cortez, 1989.

FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor Maio; MONTEIRO, Simone; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FUNES, Eurípedes; GONÇALVES, Adelaide. Abolição, manifestação e herança. *In* **Cadernos do Nudoc**. Fortaleza: Núcleo de Documentação Cultural, 1988. Série História, nº 01, Dossiê: Abolição, p. 41 - 57.

FUNES, Eurípedes Antônio. Negros no Ceará. *In* SOUZA, Simone (org.). **Uma Nova História do Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, p. 103 – 132.

\_\_\_\_\_. **CV Lattes**. 2012. Protocolo disponível em: <http://lattes.cnpq.br/0105053283747562>. Último acesso: 21/03/2012.

FUNES, Eurípedes et al. **África – Brasil – Portugal: História e Ensino de História**. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

GADOTTI, Moacyr. **Diversidade cultural e Educação para todos**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

GENOVESE, Eugene. **Roll, Jordan roll – the world slaves made**. New York: First Vintage Books: Random House, 1976.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIRÃO, Raimundo. **A Abolição no Ceará**. 3. ed. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1984.

\_\_\_\_\_. Notas para uma introdução à Genealogia Cearense. *In* **Revista do Instituto Histórico do Ceará**. Fortaleza: Typographia Econômica, 1947, p. 09 – 20. Disponível em: <www.institutodoceara.org.br>. Acesso em: 21/10/2011.

GIRÃO, Valdelice Carneiro. **As oficinas ou charqueadas no Ceará**. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1984.

GIROUX, Henry. Por uma pedagogia e política da branquidade. *In* **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 107, p. 97-132, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Cruzando as fronteiras do discurso educacional**: novas políticas em educação. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999b.

GOMES, Ângela de Castro. **História e historiadores**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

GONÇALVES, Luís Alberto de O. e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **O jogo das diferenças**, multiculturalismo e seus contextos. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. O Movimento Negro na última década. *In* GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, p. 09 - 66.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Ática, 1991.

GRIN, Monica. A celebração oficial da nova diversidade no Brasil. **Revista da USP**, São Paulo, n. 68, p. 36-45, dez./fev. 2006.

\_\_\_\_\_. **“Raça” – debate público no Brasil (1997 – 2007)**. Rio de Janeiro: Maud X: FAPERJ, 2010.

\_\_\_\_\_. Ambiguidades do Multiculturalismo no Brasil – diálogos entre negros e judeus. **Webmosaica Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 1, p. 82 - 93, 2009.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARÃES, Manoel L. Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o IHGB e o projeto de uma História nacional. **Revista Estudos Históricas**, Rio de Janeiro, n.1, p. 3-27, 1988.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

\_\_\_\_\_. **Classes, Raças e Democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. Resistência e revolta nos anos 1960: Abdias do Nascimento. *In* **Revista da USP**, São Paulo, nº 68, p.156 – 167, dez. – fev. 2005 – 2006. Disponível em: <<http://WWW.usp.br/revisusp/68/13-antonio-sergio.pdf>>. Acesso em: 21/11/2011.

\_\_\_\_\_. **Intelectuais negros e modernidade no Brasil**. Disponível em: <<http://WWW.fflch.usp.br/sociologia/asag/intelectuaisnegrosemmodernidadenoBrasil.pdf>>. Acesso em: 21/11/2011.

\_\_\_\_\_. Intelectuais negros e formas de integração nacional. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 271 - 284 , jan./abr. 2004.

GUTMAN, Guilherme. Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 10, n. 4, p. 711 - 728, dez. 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. São Paulo: DP&A Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HANCHARD, Michael. **Orfeu Negro e o Poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e em São Paulo (1945 – 1988)**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. Raça, classe e Mobilidade. *In* GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, p. 67 – 102.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos, o breve século XX, 1914-1991**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Era dos Impérios – 1875-1914**. 9. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

\_\_\_\_\_. Etnicidade e Nacionalismo na Europa de Hoje. IN: BALAKRISHNAM, Gopal (org.). **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2000. p. 255 – 266.

HOLANDA, Cristina (Org.). **Negros no Ceará: história, memória e etnicidade**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.

HOLANDA, Maria Auxiliadora de Paula Gonçalves. **Tornar-se negro**: trajetórias de vida de professores universitários no Ceará. 2009. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

IGLESIAS, Francisco. **Historiadores do Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

INSTITUTO DE PESQUISA E ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS. **Histórico**. 2012a. Disponível em: [www.ipeafro.org.br/home/br/ipeafro/23/historico](http://www.ipeafro.org.br/home/br/ipeafro/23/historico). Último acesso: 21/05/2012.

\_\_\_\_\_. **Acervo Digital**. 2012b. Disponível em: <http://www.ipeafro.org.br/home/br/acervo-digital/68/51/>. Último acesso: 21/05/2012.

\_\_\_\_\_. **Acervo Digital. Revista Afrodiáspora**. 2012c. Disponível em: <http://www.ipeafro.org.br/home/br/acervo-digital/45/54/91/afrodiasspora-6-7>. Último Acesso: 21/05/2012.

INOCENCIO, Nelson Olokofá. A trajetória de um intelectual negro na UNB. *In: PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos*. Brasília: UNICEUB, FACJS, 2006, v. 1, n. 1, p. 32 - 48

JAMESON, Fredric. **O marxismo tardio. Adorno, ou a persistência da dialética**. São Paulo: BoiTempo: UNESP, 1997.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LAJOLO, Marisa. Introdução. In BILAC, Olavo; BOMFIM, Manoel. **Através do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 11 – 32.

LAPLANTINE, François; NOUSS, Alexis. **A mestiçagem**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LARA, Sílvia Hunold. Escravidão no Brasil: um balanço historiográfico. **Revista de História**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 215 - 244, 1992.

\_\_\_\_\_. Blowin'n the Wind: E.P. Thompson e a experiência negra no Brasil. *In: Revista Projeto História*, São Paulo, n. 12, p. 43 - 56, 1995.

\_\_\_\_\_. Novas dimensões da experiência escrava no Brasil. In **Com Ciência Revista Eletrônica de Jornalismo Científico**. São Paulo, SBPC/Labjor, 2003. Disponível em: [www.comciencia.br/reportagens/negros/13.shtml](http://www.comciencia.br/reportagens/negros/13.shtml). Último acesso: 13/02/2012.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1996.

LEAL, Vitor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**: o município e o regime representativo no Brasil. São Paulo: Alfa Ômega, 1976.

LEFORT, Claude. **As formas da história**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.



LENHARO, Alcyr. **A sacralização da política**. Campinas: Papirus, 1986.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos. **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MAGGIE, Yvonne. Uma nova pedagogia racial? **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 112-126. fev. 2006. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/68/10-yvonne-maggie.pdf>>. Acesso em: 21/11/2011.

MAGNOLI, Demetrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. São Paulo: Contexto, 2009.

MAIO, Marcos Chor. “A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos”. *In*: MAIO, M.C.; SANTOS, R. V. (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz: Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.p. 179 – 193.

\_\_\_\_\_. **A história do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil**. 1997. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997a.

\_\_\_\_\_. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. **Revista Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 127-162, 1997b.

\_\_\_\_\_. Costa Pinto e a crítica ao negro como espetáculo (apresentação). *In*: COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998a.p. 17 – 50.

\_\_\_\_\_. O Brasil no concerto das nações: a luta contra o racismo nos primórdios da UNESCO. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 375-413, 1998b.

\_\_\_\_\_. O diálogo entre Arthur Ramos e Costa Pinto: dos estudos afro-brasileiros à ‘sociologização’ da Antropologia. *In*: MAIO, M. C.; VILLAS-BOAS, G. (Org.). **Ideais de modernidade e Sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999a. p. 203-221.

\_\_\_\_\_. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. **Revista Tempo Social**, São Paulo, vol. 11, nº 01, p. 111 – 136, 1999b.

\_\_\_\_\_. O Projeto UNESCO e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-158, 1999c.

\_\_\_\_\_. O Negro no Pensamento Social Brasileiro e o Legado de Gilberto Freyre. *In*: **Anais do Seminário de Tropicologia**. Recife: Fundaj, 1999d. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/docs/tropico/semi/trop99-7.html>>. Acesso em: 10/01/2011.

MAISONNAVE, Fabiano. A reinvenção do brasilianismo. *In* **Revista Eletrônica Panamérica**. São Paulo, 2002, p. 24-34. Disponível em: <[http://www.intervencaourbana.org/rizoma/rizoma\\_panamerica.pdf](http://www.intervencaourbana.org/rizoma/rizoma_panamerica.pdf)>. Acesso em: 30 set. 2012.

MARIZ, Silvana F. Discursos em campo: Moacyr versus Zumbi ou quem é o quê no Ceará. **Revista História & Ensino**, Londrina, v. 17, p. 307-325, 2011.

\_\_\_\_\_. Disputas discursivas ou alquimias identitárias?! Identidades em Trânsito no Ceará Pós-Durban. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 24, p. 123-142, 2011.

\_\_\_\_\_. Breves notas sobre a recente biopolítica racial no Brasil (2000 - 2010). *In* ENCONTRO ESTADUAL DA ANPUH/INTA, 12.2012, p. 01 – 19. **Anais...** Sobral, 2012. Apresentação de Trabalho/Comunicação. Disponível em: [http://www.ce.anpuh.org/1336520794\\_ARQUIVO\\_ARTIGO\\_SILVIANA\\_ANPUH\\_2012.pdf](http://www.ce.anpuh.org/1336520794_ARQUIVO_ARTIGO_SILVIANA_ANPUH_2012.pdf). Último acesso: 20/11/2012.

MARSON, Isabel Andrade. **Política, história e método em Joaquim Nabuco: tessituras da revolução e da escravidão**. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2009.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser Escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MENEZES, Luiz Barba Alardo. Memória sobre a Capitania do Ceará. *In* **REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO**. Rio de Janeiro: IHGB, 1871, T. 34, Parte 1ª, p. 255.

METCALF, Alida. Vida familiar dos Escravos em São Paulo no Século Dezoito: o Caso de Santana do Parnaíba. *In* **Estudos Econômicos**. São Paulo: IPE / SP, vol. 17, nº 02, mai-ago / 87, pp. 229 – 243.

MICELI, Sérgio. **Imagens negociadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MINTZ, Sidney W. **Sweetness and power: the place of sugar in modern history**. New York: Penguin Books, 1985.

MONTENEGRO, João Alfredo. **Historiografia do Instituto do Ceará**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2003.

MOTA, L. D. (Org.). **Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos**. 3. ed. São Paulo: SENAC, 2001.

MOTA, Maria Aparecida Resende. **Sílvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2000.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. **História do negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. **As injustiças de Clio**. Belo Horizonte: Oficina do Livro, 1990.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

\_\_\_\_\_. **Negritude**. São Paulo: Ática, 1985.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1888. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000127.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2011.

NÚCLEO DE AFRICANIDADES CEARENSES (NACE). **II Memórias de Baobá**. 2012. In <http://www.naceafro.blogspot.com.br>. Disponível em: [http://www.naceafro.blogspot.com.br/2012\\_11\\_01\\_archive.html](http://www.naceafro.blogspot.com.br/2012_11_01_archive.html). Último acesso: 10/11/2012.

NASCIMENTO, Abdias do. **O negro revoltado**. Rio de Janeiro: GRD, 1968.

\_\_\_\_\_. **O genocídio do negro brasileiro**, processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. **O quilombismo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

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

NASCIMENTO, Antônio Joamir Brito do. **Cotas raciais na Universidade Federal do Ceará: Para Quem?** 2011. (Dissertação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

NEEDELL, Jeffrey. **The party of order: the Conservatives, the State, and slavery in the Brazilian monarchy, 1831 –1871**. California: Stanford University Press, 2006.

NOBRE, Geraldo. **O Ceará em preto e branco**. Fortaleza: Instituto Histórico do Ceará, 1988.

NUNES, Cícera. **Reisado em Juazeiro do Norte – CE e os conteúdos da história e cultura africana e afrodescendente: uma proposta para a implantação da lei nº 10.639 / 03**. 2007. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os congos de milagres e africanidades na educação do Cariri Cearense**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

OLIVEIRA, Ricardo de. Euclides da Cunha, Os Sertões e a Invenção de um Brasil Profundo. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 511 - 537, 2002.

OLIVEIRA, Almir Leal de. **O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará – memória, representações e pensamento social (1887 – 1914)**. 2001. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2001.

OLIVEIRA, J. B. A. *et al.* **A política do livro didático**. Campinas: Unicamp, 1984.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. **Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2009.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira**. 2005. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

OLIVEIRA, Leyla Beatriz de Sá. **Cultura afrocearense: um estudo sobre africanidades, educação e currículo numa escola pública de Fortaleza**. 2001. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

OLIVEIRA, Cristina Imaculada Santana de. **A comunidade imaginada da afrodescendência no contexto da educação das relações étnicorraciais**. 2012. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

OLIVEIRA, Kiusam Regina. **Candomblé de Ketu e Educação, estratégias para o empoderamento da mulher negra**. 2008. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, Pedro Alberto de. A escravidão no Ceará: o trabalho escravo e a abolição. *In Revista do Instituto Histórico do Ceará*. Fortaleza: Instituto Histórico do Ceará, 1987, Tomo Especial nº08, p. 139 – 159.

PAIXÃO, Marcelo; SOUZAS, Raquel e CARVANO, Luís Marcelo. **A arte do encontro: levantamento das fontes de dados sobre as desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Laeser, 2004.

PAIXÃO, Ivaldo. **Quem sou eu**. 2012. Disponível em: [www.ivaldopaixao.blogspot.com.br](http://www.ivaldopaixao.blogspot.com.br). Último acesso: 21/12/2011.

PEREIRA, André Luís. **O pensamento racial e político na obra de Abdias do Nascimento**. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **“O Mundo Negro”**: a constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil (1970 – 1995). Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010.

PEREIRA, Raíssa de Almeida. **Estrangeira de mim: o processo de construção da identidade de uma afrodescendente inserida na classe média**. 2012. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

PETIT, Sandra Haydée. Nossa Linha Editorial. 2012. *In* **Entrelugares, Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**. Linha Editorial. 2012a. Disponível em: [http://www.entrelugares.ufc.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1&Itemid=7](http://www.entrelugares.ufc.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=7). Último acesso: 21/03/2012.

\_\_\_\_\_. CV Lattes. In **Plataforma Lattes**. 2012b. Protocolo disponível em: <http://lattes.cnpq.br/6860521449989672>. Último acesso: 01/11/2012.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In CRUZ, Norval, Batista. **Consciência Corporal e Ancestralidade Africana**. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2011, p. 11 – 13.

PINSKY, Jaime (Org.). **O ensino de História e a criação do fato**. São Paulo: Contexto, 1997.

PINTO, Jorge Eschrini Vieira. Alberto Torres, organização nacional e a questão agrária. **Revista História: Debates e Tendências**, Passo Fundo, v. 9, n. 1, p. 174-187, 2010.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Povoamento do Nordeste brasileiro. **Revista do Instituto Histórico do Ceará**, Fortaleza, 1937. Disponível em: <http://www.institutodoceara.org.br>. Acesso em: 21/11/2011.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

PREFEITURA DE FORTALEZA. Secretaria de Direitos Humanos. **Igualdade Racial. Principais Ações**. 2012. Disponível em: [www.fortaleza.ce.gov.br/sdh/igualdade-racial-1](http://www.fortaleza.ce.gov.br/sdh/igualdade-racial-1). Último acesso em: 21/03/2012.

QUADROS, Jânio. **Mensagem ao Congresso Nacional**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1961. p. 91-101.

RAMOS, Arthur. **A mestiçagem no Brasil**. Alagoas: Editora da Universidade Federal de Alagoas, 2004.

RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à Sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1956.

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

REIS FILHO, Daniel Aarão (Org.). **O século XX: o tempo das incertezas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RENAN, Ernest. **O que é uma Nação**. 1882. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/VOLUME01/ernest.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2011.

RIBARD, Franck *et al.* **África mãe-preta**. Fortaleza: Expressão Gráfica: Editora Fortaleza, 2009a.

\_\_\_\_\_. O ensino afro-brasileiro e a busca de um futuro para a sociedade (prefácio). **DOCUMENTOS**: Revista do Arquivo Público do Estado do Ceará. Fortaleza, v. 07, 2009b, p. 09 – 12.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Rosa Maria Barros. **Negros do trilho e suas perspectivas educacionais**. 1995. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1995.

RIEDEL, Oswaldo. O escravo no Ceará. *In* **Revista do Instituto Histórico do Ceará**. Fortaleza: Instituto Histórico do Ceará, 1987. Tomo Especial nº 08, p. 98 – 104.

ROCHA, Antonio Penalves. **Abolicionistas Brasileiros e Ingleses, a Coligação entre Joaquim Nabuco e a Anti-Slavery Society (1880 – 1902)**. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brazil**. Rio de Janeiro: centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011.

\_\_\_\_\_. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

\_\_\_\_\_. **Mestiçagem, degenerescência e crime**. *In* Revista Pagu. São Paulo, v. 15, nº. 04, p. 1151 – 1182, out. – dez, 2008. Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.pagu.unicamp.br/files/Mestiçagem.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2011.

RODRIGUES, José Honório. **Conciliação e Reforma no Brasil**: um desafio histórico-político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

RODRIGUES, Eleomar dos Santos. **Orixás e Meio Ambiente: a feitura de confetos no terreiro da sociopoética**. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2011.

ROMERO, Sylvio. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1888. Disponível em: <[www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000117.pdf](http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000117.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2011.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências e lutas dos trabalhadores na Grande São Paulo. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: Edufba: Pallas, 2003.

SANTIAGO, Silviano. **Intérpretes do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2002. 3 vols.

SANTOS, Ricardo Ventura. A obra de Euclides de Cunha e os debates sobre mestiçagem no Brasil no início do século XX: Os Sertões e a Medicina – Antropologia do Museu Nacional. *In* **Revista História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 237-254, jul. 1998.

SANTOS, Sales Augusto dos. The Metamorphosis of black movement activists into black organic intellectuals. *In* **Latin American Perspectives**, Los Angeles, Issue 178, volume 38, number 03, May 2011, p. 124 – 135.

\_\_\_\_\_. De militantes negros a intelectuais negros. In **VI Congresso Português de Sociologia**. Mundos Sociais: saberes e práticas. Lisboa: Universidade Nova Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, junho de 2008, p. 01 – 13.

SANTOS, Sílvia Maria Vieira dos. **Africanidades e juventudes**: tecendo confetos numa pesquisa sociopoética. Fortaleza (Dissertação): Faculdade de Educação / Universidade Federal do Ceará, 2011.

SANTOS, Francisco Wellington Pará dos. **Formação teatral e o encantamento da ancestralidade**: caminhos e encruzilhadas para uma formação assentada na cultura de matriz africana: culto egungun e Maracatu de Fortaleza. 2010. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. “Qual ‘Retrato do Brasil’? Raça, Biologia, Identidades e Política na Era da Genômica.” **MANA**, Rio de Janeiro, v. 10, n.1, p. 61-95, abr. 2004.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SARAIVA, José Flávio Sombra. Construção e desconstrução do discurso culturalista na política africana do Brasil. **Revista Informativa do Legislativo de Brasília**, Brasília, DF, n. 118, p. 219-236, 1993

SCHMIDT, Maria Auxiliadora; CAINELLI, Marlene. **Ensinar História (pensamento e ação no magistério)**. São Paulo: Scipione, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Espetáculo da miscigenação. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 137-152, jan./abr. 1994.

\_\_\_\_\_. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. Quando a desigualdade é diferença: reflexões sobre antropologia criminal e mestiçagem na obra de Nina Rodrigues. **Gazeta Médica da Bahia**, Salvador, nº 76, Suplemento 2, p. 47-53, 2006.

SCHWARCZ, Lília e MAIO, Marcos Chor. A pedagogia racial do MEC. *In* Jornal Folha de São Paulo. **Opinião**. São Paulo: 16 de junho de 2005. Disponível em: [www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz/1606200509.htm](http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz/1606200509.htm). Último acesso: 21/11/2012.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1500-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SELO NEGRO EDIÇÕES. **Selo Negro Edições**. 2012. Disponível em: [www.gruposummus.com.br/selonegro](http://www.gruposummus.com.br/selonegro). Último acesso: 21/10/2012.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

\_\_\_\_\_. **O Brasil visto de fora**. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. **História da escravidão no Ceará: das origens à extinção**. Fortaleza: Instituto do Ceará: Imprensa Universitária, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SILVA, Marcos; GUIMARÃES, Selva. **Ensinar História no século XXI: em busca do tempo perdido**. São Paulo: Papirus, 2007.

SILVA, Rogério Souza. A política como espetáculo: a reinvenção da história brasileira e a consolidação dos discursos e das imagens integralistas na revista *Anauê! Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 25, n. 50, p. 61-95. 2005.

SILVA, Rebeca de Alcântara e. **A Menina e o Êrê nas viagens ao ser negro/ser negra: uma pesquisa sociopoética com educadores em formação**. 2007. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

SILVA, Iraneide Soares da. **Ações afirmativas para a população negra nos Centros Federais de Educação Tecnológica**. 2009. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

SILVA, Petronilha Gonçalves e. **Memorial para o concurso de professora titular de ensino-aprendizagem: relações étnicorraciais da Universidade Federal de São Carlos**. São Carlos: UFSCAR, 2006.

\_\_\_\_\_. **CV Lattes**. 2012. Protocolo disponível em: <http://lattes.cnpq.br/5770245673371699>. Último acesso: 21/03/2012.

\_\_\_\_\_. Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras. *In* MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da



Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 155 - 172.

SILVA, Geranilde Costa e; PETIT, Sandra Haydée. Pret@gogia: Referencial teórico-metodológico para o ensino da história e cultura africana e dos afrodescendentes. In CUNHA JÚNIOR, Henrique *et al.* **Artefatos da cultura negra no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 2011, p. 73 - 101.

SILVA, Geranilde. **O uso de literatura de base africana e afrodescendente junto à crianças de escolas públicas de Fortaleza**: construindo novos caminhos para repensar o ser negro. 2009. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

SIQUEIRA, José Jorge. **Entre Orfeu e Xangô**: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil (1944 – 1968). Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SLAVOJ, Zizek. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

LENES, Robert; COSTA, Iraci Del Nero; SCHWARTZ, Stuart. A família escrava em Lorena (1801). **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 245-295, maio/ago. 1987.

LENES, Robert W. “Escravidão e Família: Padrões de Casamento e Estabilidade Familiar numa Comunidade Escrava (Campinas, Século XIX)”. *In* **Estudos Econômicos**. São Paulo: IPE / USP, vol. 17, nº 02, mai-ago/87, pp. 217 – 227.

\_\_\_\_\_.Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 189-203, mar./ago. 1988.

\_\_\_\_\_.**Na senzala, uma flor**: esperanças e recordação na formação da família escrava – Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SORJ, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo**: da resistência à ditadura ao governo FHC. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

SOUSA, Simone Maria Dantas. **História, memória e cultura numa epistemologia pedagógica do olhar estético**. 2005. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005.

SOUSA BRASIL, Pompeu Pequeno. Em torno da genealogia cearense. *In* **Revista do Instituto Histórico do Ceará**. Fortaleza: Typographia Econômica, 1950, p. 178 – 192.

SOUSA PINTO. **A libertação no Ceará da população escrava**. In Revista do Instituto Histórico do Ceará. Fortaleza: Typographia Econômica, 1934, p. 183 – 190. Disponível em:  
<<http://www.institutodoceara.org.br/asp/imagens/revporano/1934/1934-ALibertacaonoCearadaPopulacaoEscrava.pdf>>. Acesso em: 31 jan. 2011.

SOUSA, Antonio Vilamarque Carnaúba de. **‘Da negrada negada’ à negritude fragmentada: o movimento negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982 – 1995)**. 2006. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Afrocearenses em construção**: discursos identitários sobre o negro no Ceará. Fortaleza: Secretaria Municipal de Educação, 2006b.

\_\_\_\_\_. Educando pelo movimento. **DOCUMENTOS**: Revista do Arquivo Público do Estado do Ceará. Fortaleza, v. 07, 2009, p. 31 – 50.

SOUSA, Kássia Mota de. **Entre a escola e a religião**: desafios para crianças de candomblé em Juazeiro do Norte. 2010. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

SOUZA, José Bernardino de. **Dicionário da Terra e da Gente do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/dicionario-da-terra-e-da-gente-do-brasil>>. Acesso em: 21 set. 2011.

SOUZA, Simone (Org.). **Uma nova história do Ceará**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

SPIVAK, Gayatri. Can the Subaltern Speak? In NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence. **Marxism and the interpretation of culture**. Urbana: University of Illinois Press, 1988, p. 271 – 316.

STUDART, Guilherme. **Notas para a História do Ceará**. Lisboa: Tipografia Recreio, 1892.

\_\_\_\_\_. **Datas e factos para a História do Ceará**. Fortaleza: Tipographia Studart, 1896.

TELLES, Edward. **Race in Another America**: the significance of skin color in Brazil. Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press, 2006.

TEÓFILO, Rodolfo. **A fome**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. **Senhores e caçadores**: as origens da lei negra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 3 v.

\_\_\_\_\_. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TORRES, Alberto. **O problema nacional brasileiro**, introdução a um programa de organização nacional. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/o-problema-nacional-brasileiro-introducao-a-um-programa-de-organizacao-nacional>>. Acesso em: 21 nov. 2011.

UNIVERSIDADE CÂNDIDO MENDES. **Unidades – Centro Pio X – Centro de Estudos Afro-Asiáticos**. 2012. Disponível em: [www.ucam.edu.br/index.php/centro-de-estudos-afro-asiaticos](http://www.ucam.edu.br/index.php/centro-de-estudos-afro-asiaticos). Último acesso 05/01/2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. FACULDADE DE EDUCAÇÃO (FACED). Pós-Graduação Lato Sensu. **História e Cultura Africana e dos Afrodescendentes para a Formação de Professores de Quilombos**. 2010. Disponível em: [http://www.faced.ufc.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=112&Itemid=40](http://www.faced.ufc.br/index.php?option=com_content&task=view&id=112&Itemid=40). Último acesso em: 21/10/2012.

\_\_\_\_\_. Fundação Cearense de Pesquisa e Cultura. **Sobre a FCPC**. 2012. Disponível em: <http://www.fcpc.ufc.br/index.php/typography.html>. Último acesso em: 21/09/2012.

VAINFAS, Ronaldo. Capistrano de Abreu – Capítulos de História Colonial. *In*: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos**. São Paulo, SENAC: 1999.

VIANNA, Oliveira. **Populações meridionais do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/1108>>. Acesso em: 21 nov. 2011.

VIEIRA, Sofia Lerche. **História da Educação no Ceará: sobre promessas, fatos e feitos**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.

WEHLING, Arno. Capistrano de Abreu e a História do Brasil. **Trajetos – Revista de História da UFC**, Fortaleza, v. 3. n. 5, p. 49-63, 2004.

ZAMBONI, Ernesta (Org.). **A prática do ensino de História**. São Paulo: Cortez, 1985.

## APÊNDICE A – RELATOS DE OBSERVAÇÃO

Logo no início do presente estudo, cheguei a cogitar a possibilidade de fazer observações também das defesas. Por questões pessoais, tal intento acabou sendo a princípio descuidado e em seguida abandonado, até mesmo porque invariavelmente me sentia uma intrusa durante uma reunião de militância: em uma das vezes, logo ao final da defesa, escutei de alguém da “platéia” um sonoro *“mais uma mestre afrodescendente... É isso aí! Vamu escorraçar esses brancos safados da universidade!”*. Essa foi uma das vezes em que considerei seriamente deixar de lado as observações de defesa, mas ainda assim, consegui assistir a algumas e dessas destaco duas por terem sido exemplares de um ritual o mais absurdo, ao menos assim avalio, para a ocasião – a defesa de dissertações e teses – que se propõe a ser a coroação final de um processo de produção científica.

Na verdade, sei que elas são apenas representativas daquilo que é defendido ostensiva e abertamente pelos agentes da afrodescendência na FACED, ou seja, a desconstrução de um campo científico baseado no rigor documental, em bases teóricas firmes e coerentes e em metodologias coesas para em seu lugar ser edificado outro, seguindo parâmetros vagos, em que tudo e qualquer abordagem, desde que defendendo a afrodescendência, está passível de ser considerada “ciência”. No limite, é a defesa do senso comum de que entre ciência e “qualquer coisa” não há diferenças, e que o relato mal escrito e confuso das impressões particulares de alguém também são “ciência”.

Na apresentação do livro “Consciência Corporal e Ancestralidade Africana” de autoria de seu orientando de mestrado, Norval Cruz, a pesquisadora Sandra Petit, afirma:

A princípio, a Pedagogia de Vida de Norval Cruz fundada no exigente ditado africano dizer é fazer, pouco se coadunava com o exercício da escrita acadêmica, parecendo existir uma cisão, ou como diria o poeta Allan da Rosa, um quintal entre ele e esse gênero de escritura, devido ao descrédito que nutria pelo verbo.

Descrédito compreensível por parte de um homem, neto de mãe de santo, nascido e criado na natureza frondosa de Lençóis, iniciado nessa conexão desde muito cedo pelo pai no interior da Bahia, entre inúmeros poços, pedra, serras e cachoeiras, intensamente apropriados e potencializados numa vida dedicada ao atletismo e à prática da consciência corporal, fortalecida pelo contato com a cultura viva das africanidades e das religiosidades afro-brasileiras, sob o signo de Xangô.

Mais de trinta anos de vegetarianismo vegano e de prática de terapia corporal vendo desfilar diuturnamente os efeitos perversos dos nossos

sedentarismos, comodismos e desvalorizações corporais, trabalhando incansavelmente pela reversão de tais processos, tinham tornado ele cético face à escrita acadêmica que por vezes se distancia tanto da vivência concreta que chega a se cobrir de verborragia.

Como vencer o descrédito e motivar o apropriar-se dessa escrita para um propósito não imediatamente traduzível no corpo? (PETIT, 2011, p. 12).

A bem da verdade, ele não se apropria “dessa escrita acadêmica verborrágica”... Cruz apenas faz relatos incansáveis de suas atividades de treinamento corporal subindo e descendo dunas de madrugada em algumas praias próximas à Fortaleza: Sabiaguaba, Cofeco e Abreulândia.

Contudo, sigamos em frente com os relatos das duas defesas de mestrado por mim presenciadas. A primeira foi de uma pesquisadora de mestrado que recolheu as memórias de idosos de sua comunidade na perspectiva de comprovar que tais relatos poderiam sim ser utilizados como matéria-prima de estudo e conhecimento da própria comunidade. O ponto alto dessa defesa foi logo no início quando a mestranda chamou à frente seu tio e sua mãe e juntos os três, de mãos dadas e em ciranda, entoaram o hino “Kumbaya”. A banca formada inclusive pelo ilustre antropólogo da USP, Kabengle Munanga, aplaudiu efusivamente o que considerou ser a mais sincera e espontânea demonstração de reconhecimento das raízes africanas.

Quanto à segunda defesa, na época cheguei a elaborar uma breve descrição de todo o episódio e em seguida pude sistematizá-la melhor. Segue abaixo:

“De maneira bem resumida e pessoal, narrarei o que aconteceu na defesa do aluno XY. Alguns fatos foram esquecidos, outros eu não dei devida importância e ainda estive ausente da sala por alguns minutos. Relatarei de forma bem pessoal e informal as minhas impressões sobre aquele momento, apenas citando o que ocorria. Para facilitar minha compreensão, dividirei a apresentação em três partes. Usarei as seguintes siglas: **A** = Aluno; **P0** = Professor orientador; **P** = Professora da UFC; **PC** = Professora convidada.

Observação importante: a **PC** (Professora Convidada) veio em substituição à outra que não pôde comparecer e de última hora designou a colega de departamento. **PC** é a única de cor clara a compor a banca e a original que deveria estar lá e não pôde

ir, é uma ex-orientanda de mestrado do professor Henrique Cunha Júnior. Ambas, **PC** e convidada que não compareceu, são professoras da UECE.

### **PRIMEIRA PARTE (Descrição do local):**

- 1 – Assim que entro no auditório percebo que várias pessoas presentes são orientandos do **PO** e **P**. Outras pessoas são aquelas que sempre estão presentes em outras defesas onde **PO** e **P** estão na banca.
- 2 – Dentre as pessoas presentes no auditório, a maioria é negra. Dos professores que compõe a banca, dois são negros e um é branco.
- 3 – Logo atrás da porta de entrada eu percebo a presença de dois músicos (percebi que são músicos pelos instrumentos musicais e equipamentos de som. O que se confirma na segunda parte).
- 4 – No painel para a apresentação do trabalho eu vi fotos de pessoas negras vestidas com fantasias, ao estilo do maracatu.
- 5 – Cumprimentei algumas pessoas que estavam presentes do local e percebi que elas possuem laços afetivos muito estreitos entre si. A maioria parecia se conhecer de longa data. **A** parecia ser uma pessoa muito querida por aquelas pessoas que estavam ali.
- 6 – Notei a presença de dois rapazes vestidos de preto e de tal forma que pude perceber que eles não era da “platéia”, mas pessoas que vieram contribuir de alguma forma para a apresentação do trabalho (eram atores de teatro, o que se confirma na segunda parte).
- 7 – Todo mundo parecia bem à vontade na ocasião.
- 8 – A apresentação começou atrasada (não sei precisar quanto tempo, mas suficiente para ser notado).

### **SEGUNDA PARTE (apresentação de A)**

- 1 – **PO** inicia falando que é um grande prazer participar desta banca, elogia bastante **A** e afirma que acima de tudo, além de orientando, **A** é um “grande amigo”. **PO** também elogia bastante o trabalho de **A**, afirmando que “ele é inovador, interessante, original e desafiador”.
- 2 – **A** inicia a apresentação. Transparece muita calma e se sente muito a vontade naquele local.

- 3 – A começa agradecendo muitas pessoas. Ele explica como todas as pessoas que ele citou foram importantes na vida dele. Ele faz pouca relação entre os agradecimentos e a dissertação, apenas afirma como aquelas pessoas são especiais para ela. Ele se delonga bastante nos agradecimentos.
- 4 – Após longos agradecimentos, **A** convida os músicos que estavam no final do auditório, já próximos a porta de entrada/saída para se apresentarem e logo dão início a uma curta sessão de cantoria (duas músicas cantadas).
- 5 – **A** retoma a sua apresentação e delonga muito tempo dessa vez falando sobre a sua profissão: **A** é diretor teatral e arte educador. Ele fala da sua vida profissional, fala do tempo em que era publicitário e depois de como conseguiu “viver da arte”. Cita as pessoas que encontrou no seu caminho e as agradece mais uma vez. Essa foi um dos momentos que mais ocupou espaço na defesa da dissertação.
- 6 – Quando começa a apresentar a dissertação propriamente dita, **A** explana sobre a importância do uso da internet e diz que é usuário desde 1996. **A** afirma que muito do que ele aprendeu se deve a internet. “Foi a internet que me fez negro”, afirmou. Ele relata que sempre passa muito tempo por dia “no computador” e que durante a escrita da dissertação “perambulava” noites “conectado”. Dentre alguns sites que ele cita o destaque maior foi para o africananaescola.com. Essa pesquisa é sobre internet ou teatro?! Lembro que me questionei durante a apresentação.
- 7 – **A** não fala em nenhum momento sobre o título da sua dissertação, nem seus objetivos, nem a metodologia e nem nada. Quem não sabia saiu sem saber do que se tratava, apenas imaginando que era uma “mistura de teatro, teatro africano e informática”.
- 8 – Os meninos do teatro iniciam uma apresentação. Ambos estão vestidos de preto e começam a fazer teatro ao estilo de recitação de poesias. Várias delas foram recitadas, pena que não entendi nenhuma! O texto era bastante longo e um dos rapazes não conseguiu decorar todo e teve que ler para continuar a apresentação. Eram palavras soltas das quais eu não extrai nenhum significado.
- 9 – **A** retoma a sua apresentação. Ele fala um pouco sobre a oralidade na cultura africana. Afirma que a partir de agora só vai produzir peças de teatro africanas (mas ele não explicou a diferença das peças que ele dirigia antes para estas que ele denomina de “africanas”).
- 10 – **A** coloca um filme em que apareciam negros com fantasias ao estilo de maracatu. Não entendi quase nada! Nem mesmo onde o filme foi gravado! O filme estava todo

em francês e não tinha legenda. Havia vários diálogos no filme e infelizmente eu não pude compreender. Nesta hora eu saí, fui tomar água e pensar se eu continuava lá assistindo ou se voltava para a minha casa.

- 11 – Retorno ao local. Ainda estava passando o filme e **A** entrega fotos gigantes dessas pessoas negras para a platéia olhar e passar umas para as outras. Olhei as primeiras fotos, pareciam “tribos fantasiadas” da África, algo “meio maracatu, meio tribal”.
- 12 – **A** abre a sua dissertação no Word e começa a “passar o mouse por cima” falando da importância desta dissertação na sua vida, sempre agradecendo as pessoas. Ele fala de algumas partes da dissertação de maneira bem rápida, mas não segue uma ordem. Apenas vai passando o “mouse por cima”. Eu não me recordo se ele leu algumas passagens da dissertação, mas acredito que sim. Mas se ele leu, foi muito pouco.
- 13 – **A** fala bastante da importância de Abdias do Nascimento para os negros no Brasil e explana também sobre o Teatro Experimental do Negro. Durante a sua apresentação eu não o percebo definindo conceitos.
- 14 – **A** passa muito tempo agradecendo e elogiando Eduardo Oliveira (ex-orientando de Henrique Cunha Júnior). Afirma que foi lendo os livros deste autor que ele entendeu a “Filosofia da Ancestralidade”.
- 15 – Os atores voltam para “o palco” e fazem outra apresentação de teatro. Um dos rapazes estava vestido de mulher ao estilo “nêga maluca”. O texto era bastante longo, mas este os atores sabiam de cor. A apresentação era um homem conversando com uma mulher. A apresentação era no estilo de “poesia” também. **A** também participou da apresentação, mas ele lia a “sua parte” na cadeira onde estava e lendo diretamente da sua dissertação, ou seja, esta peça estava escrita na dissertação também. Os atores também dançaram durante a peça.
- 16 – **A** retoma brevemente falando que sempre fez “teatro de branco”, mas que agora só vai dirigir teatro africano. Diz que sua vida mudou depois que estudou a filosofia da ancestralidade e mais uma vez fala da importância da internet para o reconhecimento da sua negritude.
- 17 – **A** se delonga falando como entrou em contato com algumas pessoas da Faculdade de Educação, os contatos que fez, como foi o seu processo seletivo e que se sente feliz de poder ter escrito sua dissertação sobre um assunto que gosta que é o teatro.



18 – Ao longo da apresentação **A** contou histórias engraçadas e usou de muito humor (alguns momentos eu não me contive e cai na gargalhada mesmo).

19 – A apresentação de **A** acaba. Finalmente terminou! E eu me sentindo num teatro e não numa defesa de dissertação!

### **TERCEIRA PARTE (A banca):**

1 – Os professores da banca encontravam-se junto da “grande platéia” durante a fala de **A**. Quando a apresentação acabou eles conversaram rapidamente e decidiram ir para as cadeiras da banca.

2 – **PO** agradece **A** e reforça afirmando como o seu trabalho foi inovador. Foi extremamente breve e logo passou a vez para a **PC**.

3 – A **PC** falou por volta de 20 minutos. Ela demonstrava um pouco de embaraço para falar diante da apresentação de **A**. Ela disse que nunca na vida tinha visto uma defesa igual aquela e que foi importante ela saber que essas coisas existem. Ela disse que sempre foi “metódica nas coisas” e que aquilo tinha a surpreendido muito. A sensação que me passou era que a **PC** ia reclamar muito do trabalho de **A**, mas que diante de tantos elogios que ele recebeu, ela se conteve um pouco. Ela disse que ele deveria ajeitar a conclusão dele, pois disse que ele começou a concluir antes do tempo e não concluiu como era para ser. Ela também criticou a ordem do trabalho dele, como se as coisas não estivessem no seu devido lugar. Também pediu para ele ajeitar alguns erros de português. Ela leu algumas passagens da dissertação dele que não tinha entendido e sugeriu algumas mudanças para a leitura ficar mais fácil. O que mais ela criticou foi a ordem das falas, era como se “ele fosse, voltasse, fosse e voltasse e a gente tivesse que sair pegando umas partes aqui e acolá para entender”. Foi meio embaraçoso a maneira que ela falava, parecia que ela “pisava em ovos” para dizer alguma coisa. Ao mesmo tempo ela demonstrava que “nunca na vida tinha visto uma defesa ser desse jeito”, afirmando que ela não estava “preparada” para lidar com estas “defesas shows”, “coisas inovadoras” desse jeito. (A impressão particular que tive dessa professora foi como se ela quisesse dizer: “Minha nossa senhora, pode fazer uma defesa desse jeito???”). Mas ela acabava se contendo e verbalizando “Eu que não estou preparada para tanta criatividade desse jeito, eu preciso compreender mais, esse trabalho é muito, muito, muito, eh...criativo”.

4 – O **PO** disse que era a hora da **P** falar. **P** pede um momento e se retira do auditório. Enquanto ela estava saindo, ela chamou alguns estudantes para acompanhá-la. Eles se retiram e voltam depois de uns 10 minutos.

5 – **P** e os estudantes voltam para o “palco da defesa” dançando e segurando uma “espécie de vaso, cuia gigante”, algo assim. Todos estavam dançando. Sempre o primeiro ia passando o “vaso” para o segundo, este para o terceiro e assim por diante. Quando o vaso chegava ao último, este ia voltando a jarro para os demais. Então sempre o vaso estava em movimento andando de mão em mão. Eles estavam embalados por uma música “estilo africano”. Eles dançavam andando lentamente até o “palco da dissertação”. Os meninos do teatro também participavam desta dança.

6 – **P** e os estudantes entregam papezinhos enrolados para a platéia. Depois pede para quem recebeu o papel falar em voz alta o que está escrito. Eram frases curtas ou palavras no estilo: “Gratidão, criatividade, amor na vida...”, essas coisas...

7 – **P** iniciou a sua fala afirmando que já que a defesa de **A** tinha sido tão criativa ela também queria fazer alguma coisa criativa para homenageá-lo. De acordo com **P**, ela não poderia ter sido “formal” nas suas colocações, pois a defesa não tinha sido “formal”. Então ela gostaria também de usar a criatividade.

8 – **P** elogia bastante o trabalho de **A** e disse que foi muito surpreendida com ele. Afirma que **A** devia ter “presenteado” mais a todos durante o curso de mestrado, pois sempre achou ele muito calado e que isto “meio que escondeu o talento dele que eu não conhecia”.

9 – **P** responde para a **PC**, mas sem se direcionar a ela, que a dissertação não tem começo, nem meio e nem fim porque o teatro africano é assim. Então a dissertação foi igual ao teatro. **P** disse que a dissertação de **A** está fiel a sua fala e que ele é muito autêntico e espontâneo em tudo que faz.

10 – Depois que **P** encerra a sua fala, **PO** diz para **A** que tem apenas mais duas coisas para lhe dizer: a primeira é que ele tinha sido aprovado na sua defesa. Todos batem palmas. E a segunda é que ele devia pensar fazer o doutorado.

11 Vou embora em um misto de descrédito e perplexidade.

Recentemente, soube que **A** foi aprovado no doutorado na própria FAGED e com o mesmo orientador.