UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Histórias de reencontro: ancestralidade, pertencimento e enraizamento na
descoberta de ser negra

Miriam Rosa dos Santos

São Paulo

2014

MIRIAM ROSA DOS SANTOS

Histórias de reencontro: ancestralidade, pertencimento e enraizamento na
descoberta de ser negra

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo
como parte dos requisitos para a obtenção
do grau de Mestre em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: José Moura Gonçalves Filho

Versão Original

São Paulo

2014

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Santos, Miriam Rosa dos.

Histórias de reencontro: ancestralidade, pertencimento e enraizamento na descoberta de ser negra / Miriam Rosa dos Santos; orientador José Moura Gonçalves Filho. -- São Paulo, 2014.

130 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Racismo 2. Ancestralidade 3. Mulher Negra 4. Enraizamento 5. Subjetividade I. Título.

HT1521

Nome: **SANTOS, Miriam Rosa dos.**

Título: **Histórias de reencontro: ancestralidade, pertencimento e enraizamento na descoberta de ser negra**

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para a obtenção do grau
de Mestre em Psicologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

*Dedico este trabalho a meu pai Nelson dos Santos, vivo dentro de
mim; meu amor, minha raiz .*

RESUMO:

Santos, Miriam Rosa dos. (2014) *Histórias de reencontro: ancestralidade, pertencimento e enraizamento na descoberta de ser negra*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Este trabalho se propõe a compreender os processos subjetivos implicados na descoberta de ser negra. Analisamos o legado histórico deixado à população negra, a saber: o escravismo, o racismo e a ideologia do embranquecimento e os desdobramentos destes sobre a subjetividade da mulher negra. Apresentamos um breve panorama dos estudos da Psicologia sobre a temática racial. A pesquisa de campo se desenvolveu a partir do depoimento de três mulheres negras, de diferentes localidades do país, que embora pertencentes a realidades culturais e geográficas distintas, mostraram núcleos comuns na experiência de descoberta da negritude, núcleos também partilhados por esta pesquisadora. Foram utilizadas entrevistas abertas, não diretivas, visando uma narrativa livre, que privilegiasse o trabalho da memória. Para análise dos dados foram usados os referenciais da Psicanálise, Psicologia Social, estudos sobre Raça, Racismo e Afrodescendência. Percebemos ao final da pesquisa que a descoberta de ser negra redonda em significativa reelaboração subjetiva, especialmente pelo rompimento com o Ideal de Ego Branco e pela reconexão com as origens, promovendo empoderamento de longo alcance que estende-se à comunidade de pertencimento.

Palavras-chave: Racismo, Ancestralidade, Mulher Negra, Enraizamento, Subjetividade.

ABSTRACT

Santos, Miriam Rosa dos. (2014) Histories of homecoming: ancestry, belonging and root discovery in being a black woman. Dissertação of Mestrado, Institute of Psychology, Universidade de São Paulo.

This work proposes to comprehend the subjective processes implied in the discovery of being a black woman. We analyze the historical legacy left to the black woman, namely: slavery, racism and the white ideology. We present a brief spectrum of the studies done in Psychology and race issues. The field research was developed from the testimonies of three black women from various places within Brazil. While they all belong to distinct cultural and geographical realities, they showed common experiences in the discovery of their blackness, experiences also shared by myself, the researcher. We used open, non directive interviews that wanted to privilege the work of memory. We used references from Psychoanalysis, Social Psychology, studies on Race, Racism and Afrocentricity to analyse the data. At the end of the research, we realized that the discovery of being a black woman has to do with a significative subjective re-elaboration, especially with the disruption the White Ego Ideal and the reconnection with the origins, promoting empowering on the long run that spreads through the communities of belonging.

Keywords: Racism, Ancestry, Black Woman, Rootedness, Subjectivity

Agradecimentos

Aos meu pais Nelson dos Santos e Leontina Rosa dos Santos pelo amor, apoio, zelo e grande esforço que fizeram para que eu pudesse estudar.

A Marcos Leandro Lago Palhano, amor, amigo, cúmplice e companheiro sem igual.

A mais linda das flores, minha filhinha Sabrina Ayomide, que alegrou minha vida e renovou minhas forças para lutar por uma sociedade mais igualitária.

As depoentes Dulce Silva Lima, Luana Tavares da Silva e Juliana de Souza Mavoungou Yade por dividirem comigo suas histórias de vida.

A meu orientador Prof. Dr. José Moura Gonçalves Filho pela amizade e pela liberdade de escrita que me permitiu.

Ao Prof. Dr. Kabenguele Munanga não só pelo grande saber que partilha, mas por fazê-lo com tanta generosidade e gentileza.

Ao Prof. Dr. Alessandro de Oliveira dos Santos por ter me ajudado a refinar o objeto de estudo e por ter me mostrado que “fazemos pesquisa para perder o medo”.

A Sandra de Xadantã, yalorixá do terreiro de mina Mina Kwê Dan Da Hô, que cuidou da minha cabeça em tempos tão difíceis, ajudando-me a resgatar as palavras perdidas.

A Claudio Carvalhaes amigo de tantas jornadas, pelo apoio, incentivo e parceria de sempre.

A Juliana de Souza Mavoungou Yade, depoente que se tornou irmã de luta e caminhada.

A Lia Vainer Schucman pela partilha do conhecimento e da amizade

Aos amigos encantadores Cathia Borges, Juliana Guterres, Janailton Souza Santos.e Andrea Mataresi.

Aos amigos encantados Sr. Guapindaia e D. Tereza Légua.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
Caminho meu... ..	11
Organização da dissertação	15
1. UM LEGADO PARA LIDAR	17
1.1 Escravidão	17
1.2 Ideologia racista	21
1.3. Ideal da branquidão	23
2. A PSICOLOGIA E TEMÁTICA ÉTNICO-RACIAL	27
2.1. Caminho Percorrido	27
2.2. O que nos falta percorrer	30
3. NEGRA VOZ FEMININA.....	33
4. HISTÓRIAS DE REENCONTRO	37
4.1. Dulce.....	38
4.1.1 Depoimento: Dulce Silva Lima	38
Dulce, a lalorixá	44
4.2 Luana	54
4.2.1 Depoimento de Luana Tavares da Silva	55
Luana e o Quilombo dos Palmares	64
4.3 Juliana.....	72
4.3.1 Depoimento de : Juliana Souza Mavoungou Yade	72
4.3.2 2º Depoimento de Juliana	86
Juliana e o espelho.....	99
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

INTRODUÇÃO

Para a Psicanálise o sujeito é resultado de uma trama de identificações que se somam e conferem a ele um sentimento de unidade. Essa trama de identificações vai se intensificando e se tornando complexa. Inicia-se na relação da mãe com seu bebê e expande-se rumo aos referenciais identificatórios encontrados no mundo da cultura. A pessoa humana é constituída em meio à dinâmica eu/outro. Assim, a ideia que o sujeito faz de si é também construída pelo olhar reconhecedor do outro. O que ocorre, porém, quando o olhar especular do outro nos devolve uma imagem distorcida?

Condições históricas e ideológicas propõem para a população afro-brasileira um pano de fundo de representações tão negativas quanto mentirosas. O escravismo colonial, o racismo e a ideologia do embranquecimento seguem atuando fortemente no olhar do negro sobre si mesmo. E no que se refere à mulher negra, o contexto é ainda mais perverso, pois pesa sobre ela o preconceito de gênero.

A busca de saber de si por outros olhos é o desafio, a missão e a aventura de cada afrodescendente. Intensa a trajetória de re-conhecer-se! Trajetória também percorrida por esta pesquisadora.

Caminho meu...

Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertencço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define.

Abdias do Nascimento

Sou filha de pais afrodescendentes que se denominam morenos. Fui criada num referencial religioso europeu, a Igreja Presbiteriana Independente. Lembro-me das manhãs na escola dominical, entoando canções ilustradas em cartazes. Recordo de uma ilustração em especial: o missionário branco e sorridente indo rumo à África, indo pregar o evangelho e resgatar os negros de semblantes abatidos que aguardavam a boa nova. Fui educada para temer especialmente as religiões de matriz africana. Foi me ensinado que elas eram demoníacas e se havia tanta pobreza na África era devido à maldição que essas religiões

acarretavam sobre eles. Assim, passei boa parte da vida me esquivando de tudo o que se relacionasse com a herança negra, sem sequer cogitar a problemática das relações raciais, até receber um convite para lecionar em uma universidade e conhecer Juarez Xavier.

Juarez, na época coordenador do curso de Jornalismo, era ativo no movimento negro e adepto do candomblé. Nos intervalos de aulas e reuniões sempre conversávamos; conversas em que ele instigava, provocava, atizava questionamentos sobre minhas origens, que iam da estética do cabelo à herança de fé. Grande militante esse Jua! Palavras são sementes, e sem que eu percebesse e entendesse algo começava a germinar em mim...

Nesse mesmo período meu amigo teólogo Cláudio Carvalhaes, que na época morava em Nova York, veio ao Brasil com um grupo de estudantes negros para um breve intercâmbio na Bahia. Ao nos encontrarmos, relatou, muito emocionado, a visita às galés do Mercado Modelo, local onde os negros eram “armazenados” à espera de serem vendidos. Conversamos muito, emocionamo-nos muito, dividimos o espanto, a incompreensão do absurdo que foi a escravidão. No dia da sua partida meu bom amigo me abençoou como sempre faz, mas dessa vez suas palavras foram outras: “Te abençoo com a força dos seus ancestrais, cujos cantos encobriram os lamentos”. Aquelas palavras me tocaram profundamente e um choro contido, guardado, me lavou a alma naquela noite. O que estava acontecendo comigo? Perguntava-me.

Naquela época, fazia análise pela manhã e em seguida ia para o Instituto Sedes Sapientiae, onde fazia a formação em Psicanálise. No toalete do Instituto tive uma experiência no mínimo perturbadora. Ao lavar as mãos mirei no espelho e um pensamento cruzou minha mente: Sou negra! Baixei os olhos e instantes depois olhei no espelho novamente e outro pensamento subitamente me ocorreu: Sou mestiça! Novamente tirei os olhos do espelho e ao lançar o olhar nele pela terceira vez, literalmente não me reconheci! Um “tsunami” de angústia me invadiu, saí correndo para o estacionamento, buscando ar, transtornada. Liguei para meu analista e só depois de alguns instantes consegui falar: Tive um estranhamento no espelho! Essa experiência, apesar de muito assustadora, mostrou-se um divisor de águas muito importante na minha trajetória.

O espelho refletia o que despertava em mim, o que em mim se desvelava. Minhas raízes haviam sido evocadas e pediam passagem e expressão.

Algum tempo depois, contava em análise os percalços da sala de aula; falava, entre risadas, que atualmente os alunos me chamavam de bombom, por causa da cantora Alcione que fazia sucesso com uma música na qual cantava: “*marrom bombom, marrom bombom, nossa cor marrom...*”. Lembro que a analista pontuou como algumas pessoas assumiam e expressavam alegremente sua cor, lembro também que entre outras associações e divagações

falei do meu avô. Avô Eurico, avô negro que não conheci. Dele só ouvi falar que era austero, muito inteligente e autodidata, estudava livros de homeopatia, plantas e ervas e levava remédios para as famílias sem recurso nos sítios e fazendas.

Naquela mesma noite tentei ir ao cinema, mas nada me interessou. Dirigi-me, então, à loja de CDs em frente e lá me deparei com um CD chamado “Mulheres do Brasil”. Nele tinha uma faixa que me chamou atenção: “Maracatu do meu avô”, cantada pela Alcione! Comprei imediatamente o CD e rumei para o carro, ouvi ali mesmo a canção. Ouvindo aquela canção o choro me vinha aos borbotões. Não sabia nomear o que estava acontecendo, só sabia que era importante. Sentia que mais uma vez me aproximava de algo vivo, intenso, “estranhamente familiar”.

Transcrevo a letra desta música a seguir:

Maracatu do meu avô

(Nei Lopes/Leonardo Bruno)

*Meu avô nasceu onde o sol morre e se afoga em fogo em pleno mar
Onde o vento armatã que vem do norte cospe rubras fagulhas pelo ar
Meu avô tinha ofício de ferreiro e quem mexe na forja é Ogum
E nascendo ferreiro foi guerreiro,
Meu avô não foi qualquer um
Não foi qualquer um
Uma noite no golfo de Benin galeotas, galeras, galeões
Desembarcaram mercadores, corsários, nautas e canhões
Vinham em busca do ouro ashanti, simulando interesses ter nenhum
Meu avô olhou dentro dos seus olhos
Meu avô não foi qualquer um
Não foi qualquer um!
Meu avô descobriu pros navegantes os dosséis do Songá e do Mali
E lhes presenteou com sua alma entalhada em ébano e marfim
Revelou-lhes os bronzes do Ifé e grandeza infinita de Olorum
Meu avô conversava com Ifá
Meu avô não foi qualquer um,
Não foi qualquer um!
Mas um dia esse avô foi barganhado por um bacamarte de metal
Três alfanjes, um chapéu rendado, umas duas fiadas de coral,*

Mais um rolo de folhas de tabaco, seis retalhos e seis galões de rum

Isso e mais vinte e três lençóis de linho

Meu avô não foi qualquer um,

Não foi qualquer um!

Meu avô não foi qualquer um! Declarava o refrão. E naquele momento declarava-o para mim!

Um curativo processo de reconciliação com minhas raízes se instaurara, e me levaria a pensar, pesquisar, estudar, conhecer, descobrir e me posicionar politicamente. Começava minha aventura de descoberta, na qual tenho encontrado muitos companheiros e companheiras de coragem. Pessoas que, por veredas particulares, tiveram a experiência de reencontro e reconciliação com a negritude.

Este trabalho se dispõe a conhecer e compreender esses caminhos de volta. Como se dão essas experiências de reencontro? Quais os desdobramentos que produzem sobre a subjetividade? Que mudanças ocorrem na relação com o grupo de pertencimento? Que posicionamentos sociais e políticos advém dela?

Esse caminho foi instrumentalizado por pesquisas teóricas que tiveram por referência o conceito de enraizamento de Weil e o pensamento de Gonçalves Filho sobre humilhação social, estudos da Psicologia Social referentes às relações raciais, autores das Ciências Sociais que se dedicaram a questões concernentes a raça e racismo, bem como as reflexões da Psicanálise.

Fizemos uso de entrevistas abertas, com questões não diretivas, visando uma narrativa livre que promovesse o trabalho da memória.

Embora não fosse nosso objetivo inicial, os rumos tomados pela pesquisa nos levaram a escutar as vozes femininas. Vozes essas que nos alertaram sobre a experiência de luta ímpar do universo feminino afrodescendente. Há uma dor particular em ser mulher negra, assim como reside na negra experiência feminina de reencontro uma potência particular.

Dado seu papel na família e na sociedade, a mulher grávida de sua negritude dá a luz ao empoderamento de muitos ao se libertar da desvalia com que percebe a si mesma, gerando um fortalecimento de longo alcance. Suas raízes, ao se aprofundarem, resultam em galhos frondosos e oferecem sombra e frutos a muitos de seu grupo de pertencimento.

Por fim, uma palavra sobre a terminologia negro(a) e afrodescendente. Os movimentos antirracistas argumentam que uma vez que o termo negro — o qual nos remete à raça, às características físicas, à constituição fenotípica —, vem sendo utilizado a favor da

discriminação, a mesma terminologia deve ser ressignificada positivamente para afirmação da identidade e luta política. A expressão afrodescendente é um conceito de base étnica, que se refere à origem, à cultura, à história partilhadas por aqueles cujos ancestrais pertenciam ao território africano. Como nossa reflexão busca compreender experiências de reencontro com as raízes e sendo que este reencontro em algum momento da trajetória articula-se com a consciência política, usaremos ambos os termos no presente trabalho.

Organização da dissertação

Introdução - Apresentamos inicialmente o lugar social e subjetivo a partir do qual o caminho de pesquisa foi traçado: a experiência de negação e reencontro de uma mulher com sua afrodescendência. De acordo com Cunha Jr. (2011)

As autobiografias exercem diversas finalidades na pesquisa afrodescendente. A primeira delas é de revisar o percurso do sujeito pesquisador no seu processo de afirmação de identidade com o sujeito pesquisado. Na elaboração da autobiografia fica determinado a proporção de intimidade e inserção que o pesquisador tem com a comunidade de pesquisa, como se deram estas interações e quais foram os caminhos deste aprendizado. (p. 9)

Desta maneira as memórias de mulher negra da pesquisadora se entrelaçaram na pesquisa, numa relação que não opôs sujeito e objeto.

Na sequência da introdução apresentamos as referências teóricas que embasaram este trabalho, bem como o método que o norteou.

Capítulo 1- Um legado para lidar

Neste primeiro capítulo traçamos algumas reflexões sobre o legado histórico outorgado à população negra, a saber: o escravismo, o racismo, a ideologia do embranquecimento.

Capítulo 2- Psicologia e temática étnico-racial

Trazemos no segundo capítulo o percurso histórico da Psicologia brasileira em face das questões raciais, bem como um panorama da produção acadêmica sobre o tema até então.

Capítulo 3- Negra voz feminina

Tratamos, neste terceiro capítulo, sobre a especificidade da realidade da mulher negra, sua situação socioeconômica, bem como os papéis a ela atribuídos na sociedade.

Capítulo 4- Histórias de reencontro

Apresentamos as narrativas de três mulheres negras, que tiveram em sua trajetória a reconciliação com suas origens como divisor de águas. Seus depoimentos são seguidos de interpretações e reflexões.

1. UM LEGADO PARA LIDAR

Não há como pensar a realidade brasileira sem considerar as marcas deixadas pelo colonialismo e seus instrumentos de dominação: o escravismo, o racismo e a ideologia do embranquecimento, uma herança perversa sobre a qual se estruturou uma sociedade nada igualitária.

Essas desigualdades foram justificadas e fomentadas pelo saber científico que endossou durante muito tempo a conveniente noção de superioridade do segmento branco, que detinha e detém os privilégios materiais e simbólicos da sociedade.

Interessa-nos aqui atentar para este legado e compreender sua atuação na manutenção das desigualdades e nas feridas emocionais do povo negro. Legado opressor, sobre o qual e apesar do qual as experiências de redescoberta, reconhecimento e enraizamento brotam e resistem.

1.1 Escravismo

Maria do Rosário, 54 anos, negra fula, cega de um olho, boa para fazer companhia a doentes, além de passar a ferro; Francisco, 36 anos, cafuz, de fala abaianada, quebrado das virilhas, pintor de parede, bom tocador de rabeca; Honorata, 12 anos, cor fula, ventas levantadas, um pouco geniosa, mas temente ao chicote. (...) Pedimos aos nossos distintos fregueses que retirem suas peças logo após a compra, visto estar repleta a cafua da Praia Grande, especialmente cedida para esta venda, e já à espera de uma nova partida de escravos, vinda do interior da Província e todos de muito boa qualidade e excelentes preços.
Josué Montello “Os tambores de São Luiz

A ordem dada em 1899 pelo Ministro das Finanças, Rui Barbosa, determinou a incineração de todos os documentos, registros estatísticos, demográficos e financeiros que se referiam à escravização e ao tráfico negreiro. Essa tentativa de apagar da história brasileira a vergonha do escravismo impossibilitou o acesso a informações precisas sobre o número exato de africanos aqui escravizados. Contudo, pode-se afirmar que o Brasil foi o mais proeminente dos países escravocratas: do início do regime da escravidão com o ciclo da cana-de-açúcar na metade do século XVI até 1850, data oficial do fim do tráfico negreiro. Estima-se pelo menos

3,6 milhões de africanos cativos, segundo Schwarcz (2001), sem contar aqueles que morriam durante a travessia do Atlântico devido a maus-tratos e péssimas condições sanitárias.

A exploração das riquezas do Brasil colônia era feita fundamentalmente pelo trabalho escravo, seja nas grandes plantações de cana-de-açúcar, seja nas lavouras cafeeiras, seja nas minas de ouro. Todo sistema econômico da época foi estruturado no escravismo. Na expressão de Luna e Klein (2010), a sociedade brasileira não era uma sociedade com escravos, mas sim uma sociedade escravista, uma vez que: “O estabelecimento da colônia portuguesa no Brasil após 1500 marcaria o início da economia escravista de *plantation* nas Américas, que tanto influenciaria os acontecimentos no hemisfério pelos quatro séculos seguintes”. (p. 22)

Para justificar o dilema moral e ético posto pela subjugação de um ser humano pelo outro, concebia-se o negro não como pessoa, mas como um ser primitivo que mais se assemelhava ao animal. Tanto que as leis portuguesas estabeleciam a regulamentação sobre compra e venda de escravos no mesmo capítulo referente à venda de gado. Nas Ordenações Manuelinas (1580), citada por Berkenbrock (2007), encontramos: “O fruto do ventre da escrava pertence ao senhor desta, tão legalmente como a cria de qualquer animal do seu domínio”.

A expectativa de vida dos africanos escravizados era consideravelmente diminuída pelo trabalho exaustivo, pelas torturas e pelas deploráveis condições em que viviam (sem mencionarmos o colapso emocional vivido por esses seres humanos...).

Enfim, era preciso então “repor as peças” para manter o ritmo do crescimento econômico, o que fez com que o tráfico negreiro se erguesse como o negócio mais lucrativo do Atlântico Sul. Mão de obra escrava e tráfico negreiro, pilares do enriquecimento da Coroa Portuguesa e das elites da Colônia. Um sistema tão lucrativo que só foi derrubado após quatro séculos e pela força do interesse de lucro de um outro país mais forte: a Inglaterra.

A Inglaterra, devido ao início da Revolução Industrial, almejava por relações de trabalho assalariadas para que lhe fosse garantido um mercado consumidor. O Brasil era o maior importador de mão de obra escrava, o que o tornou o grande concorrente das colônias inglesas na exportação de açúcar, motivo pelo qual passou a ser pressionado pela potência econômica da época a abolir a escravatura.

Em 1831, em razão destas pressões internacionais, o Regente Diogo Antonio de Feijó promulgou a Lei Feijó, que proibia o tráfico de africanos. A lei foi total e sistematicamente ignorada, uma lei feita apenas “para inglês ver”. Por de mais de vinte anos o tráfico negreiro continuou intenso, mesmo que ilegal.

A Inglaterra, então, aprovou em 1845 a Lei Bill Aberdeen, que autorizava apreensão de navios negreiros mesmo em águas brasileiras. Por cinco anos a Inglaterra apreendeu navios negreiros e somente em 4 de setembro de 1850, sob protesto de traficantes e escravocratas, a Lei Eusébio de Queirós declarou definitivamente o fim do tráfico, impondo penas severas aos transgressores.

Longos trinta e oito anos de sofrimento ainda restariam para o povo negro. Alves (2008), discorrendo sobre este período, diz:

Ainda assim, não era visível o fim da escravidão. Nas lavouras cafeeiras do sudeste, o escravo ainda era o combustível para o crescente mercado das exportações. Havia um grande número de políticos financiados pelo café que trabalhavam para barrar qualquer medida legal abolicionista, sobre a alegação que provocaria grande crise econômica, uma vez que a lavoura se baseava no trabalho escravo. (p. 34)

Neste período foram aprovadas leis que visavam acalmar os abolicionistas, ao mesmo tempo em que atendiam aos interesses escravagistas. A Lei do Ventre Livre, em 1871, declarava libertas as crianças nascidas em cativeiro após a promulgação da lei e obrigava seus senhores a cuidar delas até os 8 anos de idade. Mas, após essa idade, o senhor escravocrata receberia uma indenização do governo ou o trabalho do menor até os 21 anos! A Lei dos Sexagenários, promulgada em 1885 — que declarava libertos os escravizados acima de 60 anos mediante indenização e prestação de serviços por três anos ou, sem indenização, aos 65 anos —, também se caracterizou como verdadeiro embuste, tendo em vista a curta expectativa de vida no cativeiro.

Apenas em 1888, após pressões internacionais, protestos do movimento abolicionista e constantes fugas e insurreições dos escravizados, foi decretada a abolição da escravatura pela Lei Áurea. Porém esta lei, de apenas dois artigos, não previu nenhuma indenização compensatória aos escravizados, nem tampouco sua inserção na sociedade, deixando o enorme contingente de negros libertos totalmente desamparados.

A ausência de qualquer reparação dos danos causados aos ex-escravizados, somada ao incentivo à mão de obra de imigrantes europeus, condenou milhões de africanos e afrodescendentes à penúria e à marginalidade. Costa (1998) afirma:

Após 13 de maio de 1888, cerca de dois milhões de brasileiros foram atirados à rua. Sem meios de se alimentar, vestir, morar. Assim foi, e eis chegada à liberdade da Lei Áurea: a liberdade de não comer, não morar, não vestir, a liberdade de sobreviver, subviver e de morrer. (p. 142)

A Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, em Durban, na África do Sul, em setembro de 2001, definiu a

escravidão e o tráfico de escravizados como crimes contra a Humanidade; não só pelo grau de crueldade, mas também pela magnitude, organização e negação da humanidade de suas vítimas.

Este passado nefasto se atualiza inegavelmente nas condições de vida da população negra até os dias de hoje. Passado que muitos parecem querer convenientemente esquecer.

Apesar de largamente conhecida como uma das mais cruéis formas de dominação e desumanização, é possível ouvir ainda hoje argumentações que parecem querer minimizar o hediondo projeto que foi a escravidão. Estas se apoiam na precaríssima justificativa do escravismo pré-existente na África para embasar a naturalização da condição do negro como escravo. Dessa forma negro e escravo foram feitos sinônimos, como se o negro já estivesse adaptado ou mesmo preparado para escravização. No imaginário coletivo é feita a manutenção da figura do negro como obrigatória e naturalmente associada à figura do escravo, como se a identidade negra tivesse o único traço identificatório possível na escravidão.

Tais pensamentos assombram pela ignorância e cinismo. A escravidão não foi um sistema exclusivo do continente africano, ela também existiu na Ásia e na Europa, sendo que a escravidão praticada na África tinha características muito distintas do escravismo colonial. O fenômeno da escravidão na África não visava o rapto em massa de seres humanos, não objetivava a obtenção de lucro através de trabalho numeroso e gratuito nas grandes plantações ou nas minas de ouro. Cunha Jr. (2005), discorrendo sobre este escravismo mercantil, diz: “A única justificativa possível desse escravismo foi a avareza, a desumanidade e a criminalidade dos europeus relacionados a esta forma de produção. Dado o período histórico e a forma intensa como ocorreu, este escravismo foi qualificado de escravismo criminoso”.(p. 250)

Eram feitos escravos na África os prisioneiros de guerra, que, em lugar de serem mortos, passavam a servir como empregados domésticos e, caso constituíssem família, seus filhos seriam livres. Famílias vendiam um de seus membros como escravo para sobreviver, mas mediante pagamento podiam resgatá-lo e ainda, pessoas que cometessem crimes graves podiam ser vendidas como escravos como punição em lugar de serem mortas. E nas palavras de Munanga (1998)

Nós não podemos, portanto, legitimar a escravidão aqui, a partir do que ocorria na África, como se a África fosse o único continente onde existiu a escravidão. Em vez de discursos legitimadores, seria mais justo indenizar os descendentes das vítimas, através de políticas públicas compensatórias, e não buscar pretextos para justificar a escravidão que houve entre nós. (p.63)

1.2 Ideologia racista

Precisamos ter coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado
Frantz Fanon

O racismo tal como o conhecemos na atualidade é um fenômeno que começou a se esboçar no início do século XVI, período em que a civilização europeia principiava as invasões colonizadoras nos diferentes continentes. O contato com os habitantes dessas terras distantes, seres cultural e fenotipicamente diferentes, levantava questões sobre “um outro” que não refletia a imagem conhecida. A humanidade desse outro, não branco e não cristão, é posta em cheque a partir de então.

Deste período histórico até o século XVIII a Igreja detinha a prerrogativa de definir quem era ou não humano. Segundo Schwarcz (1993): “Pensava-se na humanidade como um gradiente que iria do mais perfeito — mais próximo do Éden — ao menos perfeito — mediante a degeneração” (p. 48). Assim, a diferenciação do valor dos seres humanos já estava presente no pensamento teológico da época.

Ao final do século XVIII início do XIX, o desenvolvimento das ciências biológicas, especialmente a obra de Charles Darwin de 1859, “A Origem das Espécies”, inaugurou um paradigma para explicar a diversidade dos seres vivos. Segundo o darwinismo a natureza faria a seleção dos seres mais fortes e melhores adaptados ao meio, eliminando o elemento mais fraco.

Esse conceito da Biologia foi então usurpado e transposto às ciências humanas, dando origem ao chamado “darwinismo social”. Através dessa teorização, nomeada racismo científico ou racismo biológico, foi justificada a hierarquização dos seres humanos em superiores e inferiores a partir das diferenças fenotípicas. A civilização ocidental elegeu a si mesma, a partir deste pseudo fundamento científico, como modelo fenotípico e cultural ideal, inferiorizando todos os povos que fugissem ao padrão europeu.

Na definição de Memmi (1993): “O racismo é a valorização, generalizada e definitiva de diferenças, reais ou imaginárias, em proveito do acusador e em detrimento da vítima, a fim de justificar os seus privilégios ou a sua agressão” (p. 119). E assim se deu no processo de colonização: a ideologia racista se prestou perfeitamente às políticas imperialistas.

Luz (1994) afirma que:

Todas as instituições de produção de ideologias se voltam para a construção de um *corpus* conceitual capaz de representar o outro como inferior, localizado numa série evolutiva mais próxima da matéria e do corpo que da alma e da razão. Esta falsa representação do colonizado acompanha a ação de colonizá-lo, de conquistá-lo, escravizá-lo e explorá-lo. (p. 20)

Os avanços científicos do século XX mostram que não se pode falar de raça como conceito biológico, uma vez que marcadores genéticos de determinada raça podem ser encontrados em outra, sendo os traços fenotípicos menos de 1% do patrimônio genético de um indivíduo.

Contudo, de acordo com Hasenbalg (1979), Guimarães (2003), Munanga (2004), Moore (2007), entre outros pesquisadores, a raça, muito embora não seja um conceito válido segundo os critérios biológicos, tem existência e influência sociopolítica. Atua, em verdade, como um constructo ideológico que visa manter e reproduzir desigualdades e privilégios, prestando-se como instrumento de dominação. De acordo com Nascimento (2003): “A noção de ‘raça’ firmemente embutida na hierarquia da cor que, mesmo sendo carente de realidade biológica, exerce uma função social de forte impacto concreto sobre a vida real. Trata-se do fenômeno de raça ‘socialmente construído’”. (p. 47)

A ideologia racista ainda se utiliza de características físicas para legitimar e naturalizar os lugares sociais de inferioridade e superioridade. Segundo Memmi (1993); “em nome de uma superioridade biológica, um grupo humano procura afirmar-se contra outros e crê-se autorizado, para isso, a utilizar todos os meios possíveis, como a violência e o morticínio” (p. 112). Um verdadeiro álibi para a manutenção de privilégios materiais e simbólicos dos que se beneficiam do enganoso *status* de superioridade. Se, por ventura, alguma assimetria houvesse entre os seres humanos, certamente não seria o opressor o superior entre os homens.

No Brasil, havemos de concordar que o segmento negro foi e continua sendo o foco central de toda problemática ligada ao racismo; apesar da ilusória imagem de um povo miscigenado, que convive pacificamente e que, portanto, não sofre com segregação racial. Para Hasenbalg (1979):

Num certo sentido a sociedade brasileira criou o melhor dos dois mundos. Ao mesmo tempo em que mantém a estrutura de privilégio branco e subordinação não-branca, evita a constituição da raça como princípio de identidade coletiva e ação política. A eficácia da ideologia racial dominante manifesta-se na ausência de conflito racial aberto e na desmobilização política dos negros, fazendo com que os componentes racistas do sistema permaneçam incontestados, sem necessidade de recorrer a um alto grau de coerção. (p. 246)

Personalizamos um “racismo à brasileira”, “coisa nossa”! Essa imagem de interação harmoniosa entre as raças formadoras da nação, largamente divulgada na obra de Gilberto

Freyre, levou as Nações Unidas a buscar no Brasil um modelo de igualdade e convivência racial. Por isso, em 1950, a Unesco patrocinou uma extensa pesquisa sobre a realidade racial brasileira. Porém, como um tiro que sai pela culatra, a pesquisa em vez de descobrir o segredo deste paraíso racial, descortinou as acentuadas desigualdades entre brancos e não brancos em todos os níveis, em todos os indicadores sociais, revelando que a tão propagada democracia racial era na verdade um mito.

Segundo Schwarcz (2001):

A população preta e parda não só apresenta renda menor, como tem acesso diferenciado à educação, registra mortalidade mais acentuada e casa-se mais tarde e, majoritariamente, dentro de seu próprio grupo. Com tudo isso, e ainda assim, aposta-se na “democracia racial”. Frágil democracia. (p. 63)

O mito da democracia racial se presta à “culpabilização da vítima”, pois ao negar o racismo e desconsiderar a herança histórica da população afrodescendente, atribui somente a ela mesma a responsabilidade por sua realidade social e econômica.

Uma vez mais Memmi (1993) nos fala: “Como desculpar tal desordem, aliás tão vantajosa, senão oprimindo a vítima? Para lá das suas máscaras, *o racismo é uma auto-absolvição do racista.*” (p. 127)

O historiador Joel Rufino dos Santos (Jornal do Brasil, 08/05/88) afirmou que “a negritude é o grande recalque brasileiro”. O recalque, de acordo com a Psicanálise, é um mecanismo psíquico que busca afastar da consciência o que por seu conteúdo é incômodo ou doloroso. Porém, o conteúdo recalcado não é aniquilado, ele tende a reaparecer de maneira deformada, como um sintoma. No que diz respeito às relações raciais no Brasil, a sintomática que se evidencia no mito de democracia racial e na ideologia do embranquecimento.

1.3. Ideal da brancura

É preciso não carregar a pele como um fardo
Alberto Guerreiro Ramos

O Brasil foi o último dos países escravocratas a decretar abolição. Sua população majoritariamente negra e mestiça denunciava seu longo passado escravagista e a prática reiterada de violências sexuais contra as mulheres negras. Esta população era vista como um incômodo nacional, uma latente ameaça, além de contrastar com o modelo da civilização europeia à qual a elite almejava.

Para alcançar o ideal europeu pretendido era preciso “clarear” a população brasileira. Para isso foram feitas propostas públicas de incentivo a imigração, que trouxe ao Brasil, em trinta anos, mais de três milhões de europeus.

Bento (1999) destaca que esses imigrantes eram trabalhadores rurais, ou seja, exerciam as mesmas funções que os ex-escravizados. Contudo, aos imigrantes europeus foram oferecidos incentivos e oportunidades e aos negros libertos, desemprego, desamparo e nenhuma compensação indenizatória.

O estímulo à imigração maciça de europeus visava impulsionar o “darwinismo social”, que traria como resultante a “purificação étnica”, o branqueamento da população mediante o cruzamento das raças. Cria-se que o segmento branco, tido como “superior”, acabaria por extinguir o segmento negro no país. Segundo Nascimento (1978):

A predominantemente racista orientação da política imigratória foi outro instrumento básico nesse processo de embranquecer o país. A assunção prevalecente, inspirando nossas leis de imigração, considerava a população brasileira como feia e geneticamente inferior por causa da presença do sangue negro-africano. (p. 70)

Os intelectuais brasileiros, apoiados no racismo científico, ratificavam o projeto político de melhoria racial através do branqueamento.¹ Abdias do Nascimento no referido livro: “O Genocídio do negro brasileiro” (1978) oferece-nos fragmentos dos discursos dos pensadores da época. Vejamos: o escritor Silvio Romero (1851-1914) declarou: “A minha tese, pois, é que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir, ao branco”. (p. 71). E na década de 20, o político e cientista social Oliveira Viana afirmava que: “... o *quantum* do sangue ariano está aumentando rapidamente em nosso povo. Ora, esse aumento do *quantum* ariano há de fatalmente reagir sobre o tipo antropológico dos nossos mestiços, no sentido de modelá-los pelo tipo do homem branco” (p. 72). E João Batista Lacerda, diretor do Museu Nacional, no Congresso Internacional das Raças em Londres, em 1911, profetizou a extinção da raça negra dentro de cem anos.

A seleção sexual persistente, acaba todavia por subjugar o atavismo e purga os descendentes do mestiço de todos os traços característicos do negro. Graças a este procedimento de redução étnica, é lógico supor que, no espaço de um novo século, os mestiços terão desaparecido do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós. (p. 72)

¹ O psiquiatra Nina Rodrigues, baseado na teoria de Arthur Gobineau, autor de “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” (1853), pensava o cruzamento das raças pelo viés contrário, ou seja, a degeneração da raça por influência do elemento negro.

O desejo de branqueamento atribuído aos negros, na verdade foi um projeto politicamente construído pela elite branca do período pós-abolicionista e tinha como objetivo a extinção do segmento negro no Brasil.

A porcentagem de sangue ariano não produziu mudanças nas condições de vida do mestiço e não alterou seu lugar desvalorizado que fora igualmente designado ao negro. Segundo Cunha Jr. (2007):

Supomos que a mestiçagem resolveu todos os antagonismos sociais do escravismo. Não fazem parte da pauta dos antagonismos sociais as desigualdades econômicas, de poder político e de prestígio social. A mestiçagem não mestiçou a conta bancária e nem mesmo as hierarquias de poder que permaneceram hegemonicamente eurodescendentes. (p. 62)

O projeto de embranquecimento fragmentou a população negra numa gradação valorativa de cor, prejudicando o senso de pertencimento coletivo, bem como sua mobilização política. Para Munanga (2008):

Apesar de o processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na “negritude e na mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior. (p. 16)

As vivências reiteradas de situações humilhantes e discriminatórias inscrevem-se para a população afrodescendente no registro do traumático. Freud (1920) em “Mais além do princípio do prazer” aponta que o psiquismo perturbado pela dor intenciona elaboração através da repetição do traumático e, numa tentativa aflita, reedita o trauma e perpetua a dor. A cilada psíquica da repetição para a população negra opera especialmente através da busca do projeto identificatório com o Ideal de Ego branco, numa busca inglória de rompimento com sua origem, tentando assim, quiçá, livrar-se da angústia.

Para Fanon (2008):

Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica. (p. 95)

A humilhação historicamente produzida que é vivida pelo negro pode ser classificada como humilhação social, pois ela se dirige a todo seu grupo de origem (Gonçalves Filho,

1998). Não golpeia apenas um negro, golpeia seu grupo de pertencimento, golpeia seus antepassados e estende-se aos que virão.

A internalização do ideal da brancura aciona um perverso mecanismo de autodestruição, gerando sofrimento psíquico e frustração na busca de um alvo inalcançável. Costa Freire (1983) a este respeito afirma:

Não é difícil imaginar o ciclo entrópico, a direção mortífera imprimida a este ideal. O negro, no desejo de embranquecer, deseja, nada mais nada menos, que a própria extinção. Seu projeto é o de, no futuro, deixar de existir; sua aspiração é a de não ser ou não ter sido. (p. 5)

2. A PSICOLOGIA E TEMÁTICA ÉTNICO-RACIAL

A naturalização das desigualdades, a imposição do padrão estético e cultural, a imagem estereotipada do negro na mídia, seja pela sujeição ao branco, seja pelo apelo do uso sexual, compõem um quadro potencialmente patógeno em termos psicológicos.

Como desconsiderar esse legado na formação subjetiva do afrodescendente? Como ignorar o fato de que as práticas cotidianas que reproduzem a discriminação e a injustiça são deletérias para a saúde mental de grande parte dos brasileiros?

O problema do negro não é só problema do negro, é problema do branco também, pois como nos fala Fanon (2008): “o preto escravo de sua inferioridade, o branco escravo da sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica”. (p. 66)

Toda a sociedade brasileira e todos aqueles que se empenham por uma sociedade igualitária e pelo respeito e dignidade humanos estão implicados nesta questão. A Psicologia, como saber que se propõe a atender ao sofrimento psíquico e promover a saúde mental, não pode se abster da responsabilidade para com as questões raciais, seja em seus posicionamentos políticos, seja na formação teórica e ética de seus profissionais.

Como nos saímos até agora?

2.1. Caminho Percorrido

Santos, Schucman e Martins (2012), no artigo intitulado “Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações raciais”, apresentam uma linha do tempo na qual mostram os paradigmas usados para o estudo das relações raciais no Brasil ao longo dos anos. Através dessa historização podemos acompanhar as mudanças nas construções teóricas produzidas no final do século XIX e ao longo do século XX. Três momentos relevantes são destacados: o final do século XIX, a década de 50 e a de 90. Nesses três períodos rupturas epistemológicas importantes trouxeram ampliação das discussões das questões de raça e etnia. Acompanhemos esse percurso.

Os valores liberais almejados pelo Brasil pós-abolição contrastavam profundamente com seu passado escravagista. Para ascender ao patamar das nações civilizadas e alcançar a

unificação política, social, cultural e racial do país, necessitava encontrar uma solução para a grande parcela de população negra e mestiça. A miscigenação se apresentava como empecilho a essa imagem de país civilizado, mas ao mesmo tempo parecia ser a solução que levaria o país futuramente à aspirada brancura.

É neste contexto do final do século XIX, início do século XX, que as primeiras discussões sobre as relações étnico-raciais tomam lugar, tendo como seu referencial o modelo médico-psiquiátrico da Escola de Nina Rodrigues. O médico maranhense em seus trabalhos associa à raça patologias psiquiátricas e tipologias criminais. A premissa das desigualdades inatas era o argumento que explicava a incidência e prevalência das doenças mentais e de comportamentos desviantes da população negra e mestiça. A Psiquiatria, a Medicina Legal e a Neurologia deste período desenvolvem abordagens psicológicas a partir do ponto de vista do determinismo biológico, tomando os negros, indígenas e mestiços como os agentes de degeneração da raça.

A partir de 1930 até mais ou menos 1950 começa a se desenvolver a crítica e desconstrução do conceito de determinismo biológico das raças. As discussões enfocam a construção sociocultural das diferenças.

Nesse mesmo período ocorre a introdução da Psicologia no ensino superior, mais especificamente em 1933, quando Raul Buquet ministra o primeiro curso de Psicologia Social na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Este curso gera, em 1935, a publicação do livro “Psicologia Social”, que levantava questões relativas ao preconceito racial.

O segundo curso surge no Rio de Janeiro em 1935, na Escola de Economia e Direito, sendo ministrado por Artur Ramos, que no ano anterior havia lançado o livro “O Negro brasileiro”, que criticava a visão do determinismo biológico e atribuía a situação de inferioridade dos negros a motivos socioculturais. Em 1936, publica “Introdução à Psicologia Social”.

Em 1940 Donald Pierson ministra o terceiro curso de Psicologia Social na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, com influências da escola americana de Chicago, focando as questões sociais, os conceitos de grupo, a desorganização social e as relações étnico-sociais.

O período pós-guerra apontava a necessidade premente de pesquisas sobre raça e etnia. A Unesco, nos anos de 1950, percebendo a experiência brasileira na acomodação das diferenças raciais como bem sucedida, solicita um importante estudo. A estes estudos dedicam-se Roger Bastide, Florestan Fernandes, tendo contribuído na Psicologia Virgínia Leone Bicudo e Amélia Ginsberg.

O trabalho de Virgínia Leone Bicudo sobre “Atitudes dos Alunos dos Grupos Escolares em relação com a cor de seus alunos” enfocava a atitude de aproximação e rejeição de estudantes conforme a cor da pele; e o de Amiela Ginsberg sobre “Atitudes de um Grupo de Escolares em São Paulo em relação com as crianças de cor”, a preferência de crianças em relação a bonecas brancas e pretas, analisando suas justificativas. Ginsberg se tornou uma das mais importantes autoras da década de 50, estudando e escrevendo sobre os processos inter e intraculturais, a temática das relações raciais e imigração. Convém destacar seu texto “A Psicologia Diferencial”, publicado em A Psicologia Moderna de Otto Klineberg, em 1953, no qual afirma que estudos comparados entre raças, culturas e sexo, demonstram que as diferenças entre eles são devidas mais a variáveis externas do que a variáveis internas. Assim, sustenta que são os determinantes do meio os responsáveis pelas diferenças entre grupos.

Também na década de 50, Dante Moreira Leite publica, no terceiro Boletim de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, o artigo “Preconceito Racial e Patriotismo em seis livros didáticos”. Nele Moreira Leite aponta a falta de fundamento científico do preconceito racial, defendendo que é necessário que se compreenda os processos subjetivos da percepção para entender a dinâmica do preconceito.

Os autores dos anos 50, Bicudo, Ginsberg e Moreira Leite, combatiam a ideia do determinismo biológico que dominava o pensamento da Psicologia de então. Através de seus trabalhos demonstram que são as diferenças do meio, a disparidade de condições econômicas, educacionais e sociais que promovem diferenças entre as raças. E que essas condições podem transformar as diferenças em desigualdades.

O pensamento psicológico da década de 90 volta-se para os estudos referentes a branquitude e branqueamento. Jurandir Freire Costa, Iray Carone, Maria Aparecida Bento e Edith Pizza são autores precursores destes estudos no Brasil. Esses estudos se voltam para a construção da identidade branca em relação à identidade negra e mestiça. Focam o olhar no outro elemento das relações raciais: o branco; elemento esse que não se percebe racializado e que até então não tinha a construção de sua identidade problematizada.

Em Jurandir Freire Costa encontramos o conceito de branqueamento como o elemento minimizador de rejeição do negro, que passa a adotar padrões estéticos e de comportamento do grupo branco, servindo também como uma camuflagem ao apresentar o Brasil como país racialmente democrático.

O pensamento de Maria Aparecida Bento enfoca o medo sentido pelas elites brancas, em face do crescimento da população negra. Apresenta também a noção de “pacto narcísico”,

uma trama inconsciente construída pela parcela branca da população, que visa à conservação dos privilégios materiais e simbólicos acumulados ao longo da história. Esse pacto implica num acordo tácito, no silêncio no que se refere às relações raciais no Brasil. Raça e cor são assuntos pouco discutidos pelo desconforto que produzem. Desta forma, o grupo branco se omite e não se vê como cúmplice e partícipe da manutenção da desigualdade racial. De maneira que o reconhecimento da existência do racismo e da desigualdade racial não se traduz na percepção do racismo cotidianamente impingido aos negros.

Edith Pizza enfatiza que o sujeito branco desfruta da invisibilidade de sua cor. E como não precisa pensar sobre as questões raciais, ele não percebe a si mesmo como alguém racializado.

Schucman (2012) argumenta que esta invisibilidade é relativa e que a branquitude se torna mais ou menos visível, conforme os interesses de sua aparição. Isto se explicita na discussão sobre cotas nas universidades, por exemplo.

Os estudos sobre branquitude e branqueamento evidenciam as relações de poder que estruturam as relações raciais. Demonstram como a raça se constitui como categoria sociopolítica e como poderoso instrumento mantenedor das desigualdades.

Na Psicologia, momentos de ruptura e de construção de novos olhares vêm mudando e ampliando o enfoque sobre a questão racial. Primeiramente o ponto de vista do determinismo biológico predominou nos estudos sobre raça. Posteriormente, a concepção dos fatores ambientais como produtores de diferenças e desigualdades se contrapôs a este olhar biológico-causal. E a partir dos anos 90 os trabalhos sobre branquitude e branqueamento apontaram a perspectiva relacional das questões raciais.

2.2. O que nos falta percorrer

Como a produção acadêmica tem refletido o interesse sobre a temática racial? Em pesquisa recente, Schucman, Nunes, e Costa (2013) apresentam, no artigo “A Psicologia da USP e as Relações Raciais: Perspectivas Emergentes”, um mapeamento da produção do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP) no que se refere às questões ligadas a raça e racismo. A escolha pelo IPUSP se justifica por ser o maior curso de Psicologia da maior universidade da América Latina, e também porque é esperado que uma universidade pública tenha como uma de suas funções refletir e contribuir com temas relevantes para a sociedade.

Os dados apurados nos mostram que ainda temos um longo caminho a percorrer na conscientização da importância da temática racial nos processos psíquicos. Através do levantamento de dissertações e teses do período de 1970 a 2012, as autoras constataram que dos 2916 trabalhos apenas 15 tiveram como objeto de estudo assuntos ligados a raça e ao racismo, ou seja, apenas 0,5% da produção acadêmica. Segundo as autoras:

No que diz respeito às teses e dissertações, o IPUSP inaugurou tardiamente seus trabalhos sobre questões ligadas à população negra. O primeiro deles foi defendido em 1991, cerca de duas décadas depois da formalização de seu programa de pós; treze anos após o Movimento Negro Unificado Brasileiro ter assumido um discurso fortemente contra o racismo; quase uma década depois da publicação de importantes trabalhos sociológicos sobre desigualdades raciais, dentre eles os de Hasenbalg (1979).

A partir da leitura e das análises das teses e dissertações, os trabalhos foram agrupados por semelhança temática, tendo sido categorizados em três grupos: a denúncia do racismo; modos de subjetivação do racismo e estratégias de superação do racismo.

A denúncia do racismo como prática cotidiana é o fator que mais aparece nos trabalhos. Talvez o silêncio que paira sobre o racismo tenha sido motivador do maior número de trabalhos que tem a denúncia como eixo central de análise.

As pesquisas sobre o processo de construção de identidades raciais abordam as consequências subjetivas da hierarquização das raças, especialmente as que se referem a feridas reiteradamente sofridas pela população negra.

Na categoria que enfoca a superação do racismo, os estudos se debruçam sobre possibilidades de empoderamento através de processos de conscientização, da participação em grupos e movimentos sociais e da autodeterminação.

A compreensão das relações raciais parece-nos urgente e relevante para a Psicologia. Somente no ano de 2002, mais precisamente no dia 19.12.2002, o Conselho Federal de Psicologia publicou a seguinte Resolução 018/2002 concernente à conduta do psicólogo frente ao racismo:

Art. 1º - Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo.

Art. 2º - Os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a discriminação ou preconceito de raça ou etnia.

Art. 3º - Os psicólogos, no exercício profissional, não serão coniventes e nem se omitirão perante o crime do racismo.

Art. 4º - Os psicólogos não se utilizarão de instrumentos ou técnicas psicológicas para criar, manter ou reforçar preconceitos, estigmas, estereótipos ou discriminação racial.

Art. 5º - Os psicólogos não colaborarão com eventos ou serviços que sejam de natureza discriminatória ou contribuam para o desenvolvimento de culturas institucionais discriminatórias.

Porém, mais do que a resolução, é preciso que a formação desse profissional contemple a seriedade das questões raciais e sua influência direta sobre a subjetividade e a saúde mental. Nas palavras de Schucman (2012): “A formação de psicólogos ainda está centrada na ideia de uma humanidade universal e de um desenvolvimento do psiquismo humano igual entre os diferentes grupos racializados.” (p. 15)

A Psicologia, influenciada pelo mito da democracia racial e pela baixa representatividade da população negra em seus cursos, pouco se dedicou à temática das relações raciais, sendo que os programas de graduação raramente possuem disciplinas sobre raça e racismo em suas grades curriculares, deixando um lapso na formação do psicólogo.

A afirmação de Abdias do Nascimento continua inquestionável:

Tampouco na universalidade da Universidade brasileira o mundo negro-africano tem acesso. O modelo europeu ou norte-americano se repete, e as populações afro-brasileiras são tangidas para longe do chão universitário como gado leproso. Falar em identidade negra numa universidade do país é o mesmo que provocar as iras do inferno, e constitui um desafio aos raros universitários afro-brasileiros. (p. 95)

Fica para nós a declaração contundente de Freire Costa (1983) sobre a Psicanálise que certamente diz respeito à Psicologia também:

A violência racista pode submeter o sujeito negro a uma situação cuja desumanidade nos desarma e deixa perplexos. Seria difícil encontrar o adjetivo adequado para nomear esta odiosa forma de opressão. Mais difícil ainda, talvez, é entender a flácida omissão com que a teoria psicanalítica brasileira, para falar do que nos compete, conviveu tanto tempo com esses “crimes de paz”, adotando uma atitude cúmplice e complacente ou, no melhor dos casos, indiferente, deve conduzir-nos a uma outra questão: que psicanálise é esta? Que psicanalistas somos nós? (p. 16)

3. NEGRA VOZ FEMININA

A mulher negra guerreira está morta

*Há poucas horas, enquanto lutava com a realidade de ser humana e não um mito,
A mulher negra guerreira faleceu.
Fontes médicas afirmam que ela morreu de causas naturais, mas os que a conheceram
sabem que ela morreu por ficar em silêncio quando deveria ter gritado; por sorrir
quando deveria ter liberado sua fúria; e por esconder sua doença para não
Incomodar ninguém com sua dor.(...)
Às vezes, ela era arrastada para a morte pelo racismo e pelo sexismo, executada pela
Ignorância hi-tech enquanto carregava a família na barriga, a comunidade na cabeça e
A raça nas costas. (...)
Autora desconhecida*

As marcas deixadas pela escravidão na sociedade brasileira foram deletérias para a população negra em geral, mas no que diz respeito à mulher negra, a virulência foi ainda maior. A escravatura desterrou-a, tirou-lhe a liberdade, os filhos, o companheiro, destruindo as possibilidades de vínculos afetivos e, num requinte de perversidade, colocou-a como fonte de satisfação dos apetites sexuais do homem branco, esfacelando qualquer resquício de dignidade. Hahner (1978, citado por Gonzalez, 1984) diz:

O amor para a escrava (...) tinha aspectos de verdadeiro pesadelo. As incursões desaforadas e aviltantes do senhor, filhos e parentes pelas senzalas, a desfaçatez dos padres a quem as Ordenações Filipinas, com seus castigos pecuniários e degredo para a África, não intimidavam nem os fazia desistir dos concubinatos e mancebos com as escravas. (p. 120-121)

A este respeito o Manifesto das Mulheres Negras, apresentado ao Congresso das Mulheres Brasileiras em 2 de julho de 1975, também afirma:

(...) as mulheres negras brasileiras receberam uma herança cruel: ser o objeto de prazer dos colonizadores. O fruto deste covarde cruzamento de sangue é o que agora é aclamado e proclamado como “o único produto nacional que merece ser exportado: a mulata brasileira”. Mas se a qualidade do “produto” é dita ser alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso.

As mulatas “tipo exportação” que desfilam na avenida sob os olhos ávidos dos estrangeiros, atestando a excelência da nossa mistura de raças, são o cartão postal do mito democracia racial. Essas mesmas mulheres, objetos de desejo no carnaval, após a Quarta-Feira de Cinzas vivem o papel complementar que lhes foi historicamente designado. Gonzalez (1984) afirma que: “O outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica”. (p. 228)

Os papéis reservados à mulher negra na sociedade (a empregada doméstica, a babá, a prostituta...), vistos quase como sua condição natural, são desdobramentos indisfarçáveis dos lugares conferidos a ela no sistema escravocrata: a escrava da Casa Grande, a ama de leite, a mucama. Uma herança perversa que é maquiada e romantizada, sendo apresentada por vezes como um servilismo quase feliz, como faz, por exemplo, Gilberto Freyre (1952).

(...) em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho- de -pé e de uma coceira tão boa. De que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem... (p. 489)

A sexualidade da mulher negra é vista como um fetiche; diante dela o “vulnerável” homem branco “cai em tentação”. Segundo Theodoro (1996, citado por Cavalleiro, 2003): “Para justificar tais atos, criam o culto à sensualidade da mulata, tirando a responsabilidade da sociedade patriarcal pelo abuso sexual da escrava e colocando tal fato em atributos físicos que tornam incontrollável o desejo do senhor branco” (p. 54)

Essa conveniente deturpação se mostra no trabalho de Tamayo (1987, citado por Ferreira 2000), que pesquisou sobre a visão das pessoas sobre situações de estupro e concluiu que os sujeitos analisados tendem a responsabilizar a vítima quando ela é negra, atribuindo menor culpa ao estuprador.

Discriminações de gênero e discriminações de raça se sobrepõem atingindo duramente a mulher negra; enquanto a organização social tendenciosa das diferenças sexuais atinge a mulher negra pelo machismo, a hierarquização das diferenças raciais a golpeia pelo racismo. A intersecção dessas duas formas de dominação mantém seus indicadores sociais na base da pirâmide social. Segundo Crenshaw (2002): “As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias.” (p. 177)

A precariedade das condições de vida da população negra se agrava na medida em que muitas dessas mulheres têm sobre os ombros a chefia solitária da família. Segundo o “Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil” (2013), de 1995 a 2009 a porcentagem de mulheres negras que se responsabilizavam sozinhas por suas famílias aumentou em 12%.

As mulheres negras mantiveram-se sempre na posição de piores rendimentos, estando acima delas os homens negros, as mulheres brancas e, sobre todos, os homens brancos. Estudos nas áreas de Economia e Ciências Sociais apresentam dados que evidenciam desigualdades existentes no mercado de trabalho (Paixão & Gomes, 2008; Paixão, 2012; Werneck, 2008). A respeito da inserção da mulher negra no mercado de trabalho, Lima, Rios e França (2013) afirmam:

Cabe realçar que as mulheres negras possuem baixa representação em categorias mais estáveis e de maior status social, como empregados com carteira e empregadores. Por sua vez, em estratos ocupacionais com baixo prestígio e menor remuneração, elas apresentam maior participação, o que fica nítido no caso dos empregos domésticos. (p. 77)

O próprio movimento feminista, surgido em bases eurocêtricas, tende a universalizar a realidade feminina a partir da cultura ocidental e das vivências de mulheres brancas, desconsiderando a dupla subvalorização da mulher negra. A omissão das questões relativas a essa problemática racial posiciona o feminismo como mais um eixo de sustentação do mito da democracia social. Apenas a compreensão da sobreposição dos dois sistemas de dominação, racismo e sexismo, pode instrumentalizar a luta feminista pela igualdade.

Se, na expressão de Sueli Carneiro, não se “enegrecer o feminismo”, dificilmente a luta feminista será válida para as afrodescendentes. Vejamos o que Carneiro (2001) diz a respeito:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estão falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulatas tipo exportação. (p. 2)

A especificidade do corpo negro também pede que a categoria raça seja levada em consideração nas políticas de saúde; porém a desatenção nessa área também é recorrente ainda hoje. Fátima Oliveira (1998, citada por Carneiro, 2003), médica negra, nos conta que:

Quando o item existe nos formulários, a negligência no seu preenchimento é regra. Mesmo quando preenchido por autodeclaração ou observação do(a) profissional, não se sabe muito bem nem para que serve e nem o que fazer com ele. Em geral, os serviços não o consideram um dado epidemiológico essencial”. (p. 123)

A violência que se apresenta nas condições de trabalho, consequentemente nas

condições de moradia e escolaridade, também se manifesta no padrão estético imposto às afrodescendentes. A brancura da pele, os traços finos da feição do rosto, os cabelos lisos são estabelecidos como modelo único de beleza, atingindo severamente a autoestima da mulher negra.

A tirania deste padrão branco hegemônico tem se mostrado cruel e traumatizante. Estudos de casos clínicos, como o da adolescente, mostrado por Souza (1990), que desenvolveu crises de terror frente ao espelho devido a anos de rejeição dos traços negros, ou por Reis (2006), a respeito da paciente que passa a apresentar tricotilomania após anos de insultos e escárnios por ser negra e ter “cabelo ruim”, falam da perversidade do estigma.

A redução das desigualdades não ocorrerá se a voz da mulher negra não for ouvida. Nas palavras da poetisa negra Esmeralda Ribeiro: “Há silêncios que falam; e há silêncios que gritam. Não se calem essas vozes, não se abafem esses gritos. E que os ouça quem for capaz...”

4. HISTÓRIAS DE REENCONTRO

Dulce, Luana, Juliana... Mulheres que nasceram e moram em diferentes Estados do Brasil, de diferentes faixas etárias e que vivem em diferentes realidades culturais. Contudo, a despeito de todas as diferenças compartilham uma mesma experiência: o reencontro com suas raízes negras.

Essas mulheres, com muita generosidade e beleza, compartilharam comigo suas histórias de redescoberta e de reconciliação com as origens. Ouvi-las foi um privilégio. Ao final de cada entrevista me percebia enriquecida, tocada, cheia de reflexões. Fui honrada pela inteireza do trabalho de memória a que se entregaram. O encontro com cada uma delas contribuiu para minha ampliação e melhora como psicóloga, pesquisadora e mulher negra.

Suas histórias agora fazem parte da minha. Entre minhas memórias sempre estarão as lembranças do dia passado no terreiro de mãe Dulce, das longas conversas com Juliana pelo *campus* da USP e da impactante sensação que o Quilombo de Palmares e Luana tiveram sobre mim. Memórias que são verdadeiros presentes.

Escrever sobre essas entrevistas é descobrir em muitos momentos que as palavras não esgotam a experiência. Drummond de Andrade, nas primeiras linhas do poema *O lutador*, diz:

“Lutar com palavras é a luta mais vã,
No entanto lutamos, mal rompe a manhã...”

Durante a escrita muitas vezes me senti como o poeta. As palavras ainda me parecem pequenas perto da riqueza dos depoimentos. De maneira alguma pretendo esgotar o sentido das experiências vividas pelas depoentes. Coloco-me como alguém que partilha e reflete sobre histórias de transformação advindas do enraizamento, como alguém que aprendeu muito com elas.

São relatos grávidos de sentimentos e sentidos, que reverberam dentro de quem os acolhe. Não creio ser possível sair incólume desse contato. Dito isto, convido-os a ouvi-las.

4.1. Dulce

Na ocasião em que meu amigo Cláudio esteve na Bahia com um grupo de estudantes negros norte-americanos para conhecer as tradições afro-brasileiras, conheceu a sacerdotisa do Ilê Asé Ogum Omimkaye, o qual é ligado ao terreiro Casa Branca, este último tombado como patrimônio histórico. Ao retornar contou-me um pouco sobre a história dela: evangélica, membro da Igreja Assembleia de Deus, Dulce se converteu ao candomblé e hoje é mãe de santo.

Fizemos contato telefônico com Mãe Dulce e algumas semanas depois viajamos para Salvador. Na manhã seguinte nos munimos de gravador, cadernos e muita disposição para ir do Pelourinho até Cajazeiras, periferia de Salvador. Após aguardarmos em vão por mais de uma hora pelo ônibus, pegamos um táxi; trajeto de mais de uma hora, tempo no qual continuava a pensar sobre a inusitada trajetória dessa mulher.

O fato de ter crescido no meio evangélico me permitia compreender as implicações desta mudança. Uma mudança religiosa que só existe em companhia de outras grandes mudanças: mudanças de compreensão sobre a história de um povo e de suas tradições, mudanças de cosmovisão, mudanças na percepção de si mesma. Uma mudança significativa especialmente pelo forte preconceito que pesa sobre as religiões de matriz africana.

Em Cajazeiras encontramos o terreiro e o sorriso de Mãe Dulce abertos para nós. O cotidiano de uma mãe de santo costuma ser repleto de atividades, uma vez que ela zela por toda a comunidade, e naquele dia não foi diferente. Nosso tempo com Mãe Dulce teve de ser reduzido, pois ela precisou comparecer a um axexê, cerimônia realizada quando morre um filho de santo, como são chamados os adeptos do candomblé. Ainda assim pudemos ouvir de um jeito baiano, sem pressa, seu significativo depoimento.

4.1.1 Depoimento: Dulce Silva Lima

- Mãe Dulce, no que diz respeito a cor/raça como a senhora se declara?
- Negra. Negra, minha filha. Negra com muito orgulho!
- A senhora sempre se sentiu negra?

— Eu olhava pra mim sabia que era negra; até porque meu pai era “cabocolado” minha mãe era negona... mas eu tinha mais ou menos um ano quando ela morreu. Eu fui criada pelos meus padrinhos, eu fui criada por uma família católica.

— A senhora foi criada por uma família branca?

— Era uma família branca. Mas eles não praticavam racismo não. Eu era tratada com muito amor, muito carinho, o que faziam pros outros faziam pra mim. Só meu irmão, né? Meu irmão era racista. Ele falava assim: “Como é que meu pai foi arrumar uma filha negra! Uma filha preta”, ele dizia, “Uma filha preta...” Fui criada na igreja católica, fui filha de Maria, fiz catecismo, fiz primeira comunhão... Depois que eu me casei é que eu fui pra igreja evangélica. É, aí fui para igreja de crente, para a igreja Assembleia de Deus, que na época era muito rígida, não cortava cabelo, roupas compridas, sem decote nenhum. Eu era jovem, esse filho que tá aí era pequenininho, quando era cristã, foi há muito tempo.

Daí começou a surgir os problemas, os problemas espirituais e daí eu deixei a igreja. E vou dizer uma, minha filha, tem negro que nega tanto suas origens que acaba adoecendo. É, pois é... Foi o que aconteceu comigo. Você veja; meu pai era de Cachoeira, filho de Cachoeira, onde tem a irmandade da Boa Morte, onde se iniciou tudo. Ele dizia que ele era nagô, filho de africano, e a família toda era dessa linhagem, minha mãe também era do axé, mas de outra linhagem de axé. Então essas raízes são de pai e de mãe. Quando eu adoeci tentei de tudo, mas fui achar solução na minha raiz.

Lembro que eu fui muito criticada, mas eu não dei ouvidos não. Até porque eu me mudei pra outro bairro. E a minha família, a família que me criou, também não gostava não. Eles achavam que eu ia me envolver num ambiente ruim. Tinham muito preconceito mesmo. Porque meu pai, que me criou, era ex-combatente da Marinha e tinha aquela coisa toda que não queria que a gente se misturasse com pessoa de nível ruim, essas coisas...

E eu tinha muita dor de cabeça, muita dor de cabeça! Dor de cabeça de enlouquecer, de ficar tomando medicação psiquiátrica! Tomei muita medicação psiquiátrica! A ponto do Dr. Calado dizer: “Vou passar essa sexta medicação pra você, se você não ficar boa, vou lhe internar!” Porque era uma dor dolorosa a ponto de dar vontade de bater a cabeça na parede! Aquela dor, aquela dor de cabeça que não tinha nada que passasse! E eu pensei: “Meu Deus, eu não sou maluca, eu tenho meus filhos pra criar; como que eu vou me internar num hospital psiquiátrico? Quem vai tomar conta dos meus filhos?” Até que um dia surgiu uma senhora, D. Constância, que me disse assim:

“— Minha filha, porque tu não vai ver o que é essa dor de cabeça sua?”

Eu disse:

“— Eu já fui D. Constância! Tô fazendo tratamento lá na Lapinha, no Sanatório Bahia!” — que o sanatório Bahia é hospital psiquiátrico.

Ela disse:

“— Isso não é normal não! Você tem problema de santo!”

“— Eu não! Eu não tenho nada disso não!”

“— Tem, minha filha, tem sim!”. Insistia mesmo.

“— Não D. Constância. Não tenho nada disso não!”

E antes disso, um dia, um babalorixá me deu um livro e falou assim:

“— D. Dulce a senhora leia esse livro, interprete, guarde na memória, que um dia a senhora vai precisar.”

Eu disse:

“— Mas eu vou precisar desse livro pra que meu Deus do céu? Tome esse livro, não quero ler livrinho nenhum não!”

“— Mas eu tô dando pra senhora ler!”

“— Quero não! Quero não!”

E aí eu continuei. Quase perdi meu emprego, emprego do Estado, porque tinha dia que eu não aguentava trabalhar, nem conseguia sair da cama, nem abrir os olhos, nem ver claridade. E eu pensava: “Meu Deus, não sou maluca!” Virei pra senhora e disse: “D. Constância, a senhora me disse que ia me levar na casa de uma pessoa, a senhora, por favor, me leve.” Mas fui escondida do meu marido, que também não gostava. E essa senhora disse: “Minha filha, você tá com problema sério de santo! Se você não cuidar do teu santo, você vai ficar maluca! Você vai louca, você tem que cuidar!” Assim mesmo! E eu pensei: “Essa mulher tá é inventando história!” Aí ela falou: “O dia que você sentir a necessidade de fazer qualquer coisa, você venha me procurar”.

E a velhinha D. Constância me falou: “Minha filha, vai se cuidar! Você é tão moderna! Vai se cuidar! Vai morrer maluca? Você tem seus filhos pra criar! Vai deixar seus filhos aí?”

E eu ficava com aquilo falando na minha cabeça... falando... E aí fui buscar minha raiz. Quase que eu perco meu emprego, quase que eu perco meus filhos, porque não anima pra dar banho, pra fazer comida, pra nada! Parei de estudar, fiquei assim estacionada. Foi assim que eu saí da igreja cristã e fui para o candomblé, me identificar com a minha raiz!!! (risos)

E graças a Deus e aos orixás eu me sinto maravilhosamente bem! Ai de mim se não fossem meus orixás! E as irmãs, quando de vez em quando me veem, perguntam: “Quando a

senhora vai voltar, irmã?” e eu respondo: “ Breve.” (risos). Eu disse voltar, só não disse pra onde, né? Voltar, a gente volta pra qualquer lugar. (risos)

Mas é uma trajetória terrível! É muito difícil, uma luta voltar pra raiz da gente! Muito obstáculo! Muito pesado! Cada dia tinha que enfrentar um tipo de coisa. Era gente fazendo caravana aqui na porta... “vamos orar, vamos fazer e acontecer...”. E ainda que eu tinha mudado de bairro, mas mesmo assim o pessoal procurava, né? Sabia onde eu trabalhava, eu trabalhava no Hospital Público (trabalhei vinte e oito anos como auxiliar de obstetrícia e mais seis anos e meio na Psiquiatria). E tinha sido batizada já há uns quatro anos, na igreja do pastor Rodrigues Santana, na Assembleia de Deus do bairro da Liberdade, o bairro mais negro de Salvador, de onde sai o Ilê Ayê... pra você ver...

— E o que mudou depois que a senhora foi pro candomblé, Mãe Dulce? — Ah! Muita coisa! Mudou muita coisa! Eu comecei a aprender viver com os orixás! Apreendi até a cuidar da minha própria família através dos orixás, a pedir orientação para eles. Porque nós que somos dos orixás devemos perguntar pra eles o que devemos fazer. E mudou muito, muito... Eu passei a ser eu mesma! Porque antes disso eu era muito dependente do meu marido. E depois que eu fiz santo, passei a ser dependente dos meus orixás. Até o ponto de deixar ele. Porque meus orixás não aceitavam a maneira como ele se referia a eles. Ele não gostava dos santos, xingava... Então eu optei por deixar ele e ficar com os meus orixás! Mudou muito, muito, muito minha vida. No dia que o orixá falou ou eles ou meu marido, ele dançou! O orixá mandou eu escolher, porque se eu não escolhesse ele ia me matar. Ele não queria de jeito nenhum, dizia que eu andava num ambiente de gente ruim., vivia dizendo: “Esse pessoal não presta, é de nível baixo”. Classificava a gente do axé como gente de nível bem baixo. Porque você sabe, naquele tempo, negro que era formado... hum... já viu, todo mundo ficava de olho. Se formou, queria virar branco! E ele tinha irmã formada professora e a maioria dos negros naquela época só tinha curso primário e então já viu... Ele achava que ninguém tinha nível, só a família dele! E ele mesmo sendo preto tinha preconceito com a religião. Esse filho meu aí também ó, ele não diz nada, mas não gosta não.

— Por que a senhora acha que tem essa rejeição?

— Porque o candomblé é de quem? O candomblé é coisa de negro! De negro e pobre. Daí ó, tome preconceito! É racismo, não deixa de ser racismo sim! Racismo e falta de conhecimento, porque se conhecesse um pouquinho que fosse, pensariam de outra maneira. É, mas não conhecem, a mente é fechada. A lavagem cerebral é tão grande, que as pessoas só enxergam o que querem que elas vejam. O preconceito é tão grande a ponto de não quererem beber um copo de água na porta da gente porque é casa de candomblé. Sérió! Já aconteceu

aqui. Você veja, nesse calor da Bahia, a moça pediu um copo de água, entrei e voltei com o copo. Quando voltei ela falou:

“— Aqui é terreiro, é?”

Eu disse:

“— É”.

E ela:

“— Não quero a água não.”

Pois tô dizendo, minha filha! O preconceito é muito grande! Eu andei dando aqui umas aulas de costura afro, trança afro, pintura em tecido, introdução a língua ioruba... Tudo ligado ao axé... Só vinha pessoas que não eram cristãs. Tem cristão aqui do lado, o pessoal da igreja católica dali, também tudo preconceituoso... não veio ninguém. Só veio uma moça da Igreja Batista tomar o curso, porque ela costurava roupa de candomblé escondido! É! Ela falou pra mim que ganhava dinheiro com o povo do candomblé, mas escondido da Igreja! E eu falei pra ela:

“— Então você tá negando a você mesma! Porque você tá trabalhando pra você, ninguém lhe dá nada, e você tá escondendo?”

“— Porque não pode. Não pode.”

E ela queria fazer uma exposição. Então essa senhora fez uma exposição de bonecos vestidos de orixás. E ela disse: Vou fazer, D. Dulce, porque com essas roupas vou ganhar meu dinheiro.”

Mas existe um preconceito muito grande sobre a nossa religião. E a nossa religião, é uma religião tão pura, que trabalha com a natureza, minha filha! Com a água, o rio, o mar, as pedras... Fazemos nossas oferendas na natureza, sempre em lugar limpo, nunca em lugar sujo, sempre em lugar muito limpo mesmo. A começar de nós mesmos, que temos que estar com nosso corpo limpo pra cultivar o orixá, evita-se bebidas e outras coisas quando vai cultivar o orixá. Então o candomblé é muito bom, muito bom mesmo! Você tem aquela euforia quando você vai fazer a oferenda pro seu orixá. Trabalha, vai na rua, compra tecidos, pra fazer roupas, fazer cortinas, fazer flores, tudo aquilo pro orixá ficar contente! São aquelas uma, duas horinhas, pro orixá se alegrar com aquilo que a gente passou o dia trabalhando, fazendo. Então isso é muito bom. Muito bom mesmo! Orixá é uma coisa muito pura. Nós precisamos cultivar com amor, com carinho. Se não tiver o amor, o carinho, não tiver a fé, não tem nada feito. Porque vem de dentro pra fora, não de fora pra dentro. A fé, nós que adquirimos essa fé, não sei como. Acho que é Olorum que dá essa fé a gente. É muito bom! Muitas vezes nós do axé deixamos até de dormir, de nos alimentar, pra servir o orixá. Sabendo que eles nos

recompensam. Não sabemos como. Se com paz, com saúde, com dinheiro... Então temos que estar sempre de coração puro, pra receber essas dádivas.

E hoje do jeito que tá aí fora! Com essas igrejas como a Universal, que é o absurdo dos absurdos, porque faz banho de folhas, faz sacudimento, faz descarrego... Aqui na minha rua tem uma, que tinha uma pedra de fogo, eles ficavam botando graveto e azeite doce, a pedra toda melada... pra mim parecia um exu... Se eles querem ser cristão, que sejam cristão verdadeiro, sem misturar tradição alheia e ainda criticar depois.

Um dia eles botaram aqui na minha porta um sal, mas eu não vi. Mas eu fui lá na igreja, ah se fui! E disse: “Olha, nunca mais vocês vão botar sal na minha porta! Porque o dia que vocês botarem sal de novo na minha porta, eu venho aqui botar *abô* de três meses aqui dentro.” Nunca mais botaram.

Outra vez nós estávamos aqui na obrigação, nós estávamos jantando, eu, meu pai de santo, meus filhos de santo; jogaram um punhado de sal grosso. Caiu aqui na mesa, em tudo... Arremessaram de longe. Eu sei que não foi essa vizinha daqui, pelo jeito que veio, foi de lá. Do jeito que eu estava, toda paramentada, eu levantei e fui lá na porta. Porque eu sou assim, não admito afronta com meu povo! Fui e falei pra eles:

“— Foram vocês que jogaram sal lá em casa não foi?” E eles, ó, calados...

“— Olha, não tornem fazer isso outra vez! Vocês me conhecem?”

“— Sim, conhecemos!”

“— Não! Vocês conhecem Dulce, mas não conhecem a mãe de santo daí. Mas hoje vocês vão conhecer! Não tornem a outra! Vocês conhecem leis, conhecem direitos, conhecem deveres? Eu conheço tudo isso! E vou buscar tudo isso! Não tornem a fazer isso novamente! Eu abuso vocês aqui? Já aconteceu de vocês tarem fazendo a oração de vocês aqui e eu desrespeitar vocês? Então, eu respeito pra ser respeitada. Não tornem a fazer isso de novo!”

Acabou! Tomaram um susto quando me viram toda de torso, de conta tudo mais! Tem que brigar pra ser respeitada, tem que bater é de frente! Você pratica sua religião com amor, com carinho, na sua casa, sem incomodar ninguém e alguém vem lhe agredir dentro da sua casa e você vai ficar calada! Não pode! Não pode!

Eu tenho minha fé, minha fé no meu coração me basta.

— A senhora diria que sua religião conectou a senhora com suas raízes negras?

— Sim! Sim! De verdade! Fez um elo! Fez um elo! E esse elo eu não quero perder nunca. Se um dia eu perder a fé nos meus orixás, minha filha, eu prefiro morrer antes! É maravilhoso você saber que você tem a quem pedir socorro, a quem pedir misericórdia! Em

quem você se alegrar e em quem você chorar! Você saber que tem alguém por você. Você não tá pegando, mas você sente! Outro dia um filho de santo meu falou:

“— Mãe, queria ter a fé que a senhora tem.”

Eu falei:

“— Meu filho, adquira sua fé. Tenha fé na sua fé!”

É! Fé no que é teu! Você sabe que os orixás foram nossos antepassados, né? Foram nossos ancestrais. Eles nos entendem, são nossos! Eu tenho um pai e uma mãe maravilhosos. Uma mãe (Oxum) que nunca vai me deixar sem um copo d’água pra eu beber e um pai (Ogum) que nunca vai me deixar sem um chão para eu pisar. Sempre vou ter o caminho dele pra eu passar. Então, sou feliz! Sou mãe de santo há trinta e sete anos e sou muito feliz! E eu quando fui iniciada, fui o primeiro barco da Casa e foi muito bom, muito bom, muito bom mesmo! E até hoje eu agradeço essa senhora, essa senhora de Xangô, que me levou até minha mãe de santo, uma filha de Oxalá, para eu me cuidar, agradeço muito. Ela já está bem velhinha, com noventa e poucos anos. Peço a Deus que abençoe e ilumine o espírito dela, por ela ter me dado essa oportunidade de ser iniciada no axé. O importante é a gente ser aquilo que Deus trouxe a gente aqui pra ser.

Dulce, a Ialorixá

Oxum, rorayéye, o! Ogum, Ogunyé!

O desterro, a separação e a mistura intencional das etnias estilhou os núcleos de identificação e referência dos povos negros tomados como escravos. Arrancados de um contexto coeso, lançados violentamente em uma sociedade alheia a seus valores culturais, perderam assim o eixo interpretativo, a cosmovisão fornecedora de sentido ao mundo. O aspecto religioso, porém, apesar dos esforços de catequização, não pôde ser aniquilado pelo opressor. Nas palavras de Bastide (1989)

Diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trêmula das velas, os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem à Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais, cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás e dos voduns... A música dos tambores abolia as distâncias, enchia a superfície dos oceanos, fazia

reviver um momento a África e permitia, numa exaltação ao mesmo tempo frenética e regulada, a comunhão dos homens numa mesma consciência coletiva. (p. 72-73)

Diante da ruptura física produzida pelo desterro era preciso que a família africana fosse “re-ligada”, recomposta simbolicamente em outras bases. Um novo parentesco se constrói: o parentesco religioso (pai de santo, mãe de santo, irmã de santo). Esta reconstituição de vínculos de pertença permitiu uma reconexão à ancestralidade através do culto e do compartilhamento das vivências passadas, fornecendo o estabelecimento de uma memória coletivamente partilhada. O campo religioso tornou-se, assim, o principal núcleo de conservação das tradições negras. Segundo Luz (1984), “(...) a religião negra é o ponto básico, é fonte de afirmação dos valores civilizatórios negros e núcleo de resistências às variadas formas de aspirações neocolonialistas” (p. 58).

Dulce, filha de negros que assumiam e manifestavam sua origem africana, foi apartada de suas raízes pela orfandade. Foi criada por uma família adotiva, branca e católica, que, segundo ela, não “praticava racismo”— com exceção do irmão; porém as religiões de matriz africana não eram vistas por eles com bons olhos. De um modo ou de outro, está posto para Dulce a associação do ruim, do negativo, à manifestação mais expressiva da herança africana: o candomblé.

E é justamente a esse aspecto identificatório da herança negra que Dulce se refere ao falar de negação das origens e do adoecimento decorrente dessa negação:

“E vou dizer uma, minha filha, tem negro que nega tanto suas origens que acaba adoecendo. É, pois é... Foi o que aconteceu comigo....Quando eu adoeci tentei de tudo, mas fui achar solução na minha raiz.”

Nossa depoente, que padecia de terríveis dores de cabeça, recebe um conselho inusitado: era preciso cuidar da cabeça sim, porém segundo os preceitos da religião dos seus ancestrais; ela precisava buscar a solução nas suas origens. Uma vez que a família adotiva de Dulce considerava as religiões afro-brasileiras como “coisa de gente de nível ruim”, a sugestão feita a Dulce não foi aceita de bom grado inicialmente. Voltemos ao diálogo entre ela e uma senhora adepta ao candomblé:

“— Minha filha, porque tu não vai ver o que é essa dor de cabeça sua?”

Eu disse:

“— Eu já fui D. Constância! Tô fazendo tratamento lá na Lapinha, no Sanatório Bahia!”

Que o sanatório Bahia é hospital psiquiátrico.

Ela disse:

“— Isso não é normal não! Você tem problema de santo! Precisa cuidar da cabeça.”

“— Eu não! Eu não tenho nada disso não!”

“— Tem minha filha, tem sim!” Insistia mesmo.

“— Não D. Constância. Não tenho nada disso não!”

Seu padecimento, porém, levou-a a rever sua posição, mesmo que não o tenha feito publicamente:

“Mas fui escondida do meu marido, que também não gostava.”

Para entendermos o sentido desta orientação e sua repercussão na vida de nossa depoente, é preciso que conheçamos o significado da cabeça para o candomblé. A mitologia africana nos auxiliará nessa compreensão. Voltemo-nos para o mito de Ajalá.

Coube a Obatalá, filho de Olorun, a fabricação dos homens. A partir do barro ele modelou esmeradamente seus corpos. Porém percebeu que os seres humanos para viver na terra precisavam de algo que desse a cada um características próprias, pessoais: precisavam de cabeças. Obatalá, então, pediu o auxílio de Ajalá, um velho oleiro.

Ajalá usava as matérias da natureza (água, mata, fogo, etc.) na fabricação das cabeças. Já cansado, ia variando os ingredientes de uma cabeça para a outra e nem sempre o tempo de cozimento saía a contento. Por isso para os humanos não é tarefa simples achar uma boa cabeça para acompanhá-los na existência na terra.

Orisanku, Oritemere e Afuwape quiseram vir ao mundo. Orunmilá estava preocupado com seu filho Afuwape. Sabendo os sofrimentos que uma cabeça ruim poderia trazer a ele, foi até a um *babalawo*² consultar o oráculo. Afuwape seria bem sucedido, profetizou o oráculo, porém para isso deveria fazer uma oferenda. Orunmilá deu, então, mil cauris ao filho, conforme instruções do sacerdote.

Nesse meio tempo, Orisanku e Oritemere, impacientes com a demora de Afuwape, dirigiram-se à casa do oleiro, mas ele não estava lá. Vendo fascinados muitas e belas cabeças, fizeram a sua escolha e rumaram para o mundo.

Mal os amigos vão embora, chega Afuwape. Procura por Ajalá, mas em vez do oleiro, encontra uma velha sentada no chão, que parecia esperar por alguém ou alguma coisa. Indagada por ele sobre o que esperava, esta responde que viera buscar mil cauris que lhe devia

² _Ministro do culto a Ifá e da consulta a Ifá.

Ajalá. Afuwape, então, dá os mil cauris à velha, que partiu após indagar os motivos de sua visita e lhe contar sobre seus amigos.

Ajalá, que se mantivera oculto todo o tempo, satisfeito com a atitude de filho de Orunmilá, aparece e passa a mostrar-lhe as cabeças. Afuwape olha ao redor fascinado! Quantas belas cabeças! Porém Ajalá o adverte a tomar cuidado, aquelas lindas cabeças não o ajudariam a sobreviver na terra. Conduz o menino e mostra a ele qual cabeça deveria levar consigo, não sem antes afirmar que os seres humanos atraíam seu próprio infortúnio por não saber escolher uma boa cabeça.

Na terra, os companheiros se encontram e a diferença de destinos é notória. E, intrigados, Orissanku e Oritemere sempre perguntavam: não foi no mesmo lugar que pegamos nossas cabeças?

Para o candomblé a cabeça é vista de maneira especial, dela podem vir muitas bênçãos ou, de seu desequilíbrio, muitos infortúnios. Chegamos ao *aiye*³, o plano terrestre, com acertos a fazer; é preciso cuidar, fortalecer, harmonizar a cabeça. De acordo com o mito, cada cabeça foi feita pelo oleiro divino a partir de algum material que o aparenta aos orixás. É preciso conhecer esses elementos e conhecer os orixás que os regem, o pai ou a mãe dessa cabeça. Segundo Amaral (2002),

A “feitura” tem como fundamento principal a busca do equilíbrio dos elementos de que é feita a cabeça, a fim de fortalecer a identidade da pessoa; é preciso “refazer”, na terra, o *ori* modelado no *orun* (além)... “Fazer a cabeça” ou “fazer o santo” significa, muitas vezes para quem se inicia, a possibilidade de se redescobrir como pessoa, ao mesmo tempo em que estabelece vínculos religiosos e sociais permanentes. (p. 71)

O “re-ligare” com o sagrado, na visão africana, começa a partir do “re-ligare” consigo mesmo, na descoberta de sua filiação, de seu pertencimento. O caminho religioso de um filho de santo se inicia por um encontro subjetivo, pelo conhecimento de si; que começa pelo conhecimento da matéria sagrada que formou sua cabeça e a quem está aparentada.

Para o candomblé os orixás são forças que comandam elementos da natureza, porém não são forças despersonalizadas, são nossos ancestrais e se assemelham a nós humanos. Os orixás têm preferências, defeitos e talentos, que são igualmente encontrados em seus filhos. Prandi (1991) assim afirma:

³ Um dos níveis de existência: existência física e palpável.

O interessante é que, não importa qual seja o seu orixá, o iniciado (...) acaba sempre encontrando no tipo-orixá do seu santo justificativas para suas ações e modos de ser. Que já é tempo de erradicar o sentimento de culpa, como queria a psicanálise. (p. 103-104)

Conhecer seu orixá (ori, em iorubá cabeça; orixá, o dono da cabeça) dá ao sujeito, portanto, possibilidades de identificação e sentidos de ser. A partir daí, ele pode entender seu caminho e seu papel no mundo. Augras (1983), discorrendo sobre o filho de santo, diz: “Ele tem deveres para consigo próprio, e a primeira de suas obrigações é saber quem ele é” (p. 214).

A conversão do olhar sobre si mesmo revela, ainda, o surgimento de um novo olhar sobre o outro. Assim como as raízes firmes de uma árvore produzem galhos frondosos, a experiência de enraizamento promove ampliação das relações horizontais, intersubjetivas. No universo simbólico do candomblé, Dulce se vê ligada aos seus ancestrais, aos seus pares e aos seus sucessores, fazendo parte de uma totalidade dotada de sentido; sentido que transcende a finitude da sua existência individual.

Podemos dizer que o ingresso no candomblé colocou-a numa linha dupla de pertencimento; verticalmente posicionou-a numa linhagem mítica de pertença e horizontalmente inseriu-a na família de santo.

A comunidade do candomblé organiza-se nos moldes da família africana, marcada pela valorização dos laços de parentesco, e implica em devoção, cuidado, solidariedade e respeito aos mais velhos. Pela iniciação nossa depoente foi feita partícipe dessa rede de relações; ingressando na família do axé ganhou mãe, avó, tios, tias, irmãos e irmãs de santo.

A força dos vínculos de uma família de santo está não só no aspecto da convivência social, mas especialmente em seu elemento espiritual, pois é na comunidade que é cultivado e liberado o axé. A palavra axé tem muitos significados no candomblé. O axé é força sagrada, a energia de vida que a tudo sustenta, dinamiza e possibilita. É também carisma, benção, cumprimento, votos de boa sorte. Está na raiz que vem dos antepassados. Está igualmente na natureza, nas folhas, sementes e frutos sagrados e nas partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula e sua troca e circulação ocorre na comunidade, no seio da família de santo. Berkenbrock (2007) a esse respeito diz:

É muito significativo notar que, na teologia do Candomblé, a comunidade esteja no centro da busca de harmonia, de ligação com os Orixás. A manutenção do equilíbrio, a

possibilidade do desabrochar e do desenvolvimento da vida, a concentração do Axé é uma tarefa comum e comunitária. (p. 260)

No pensamento de Simone Weil (2001), o ser humano estabelece uma raiz pela participação real, ativa e natural na existência de um grupo que conserva os tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Nossa depoente experimentou o pertencimento de maneira profunda e radical, a ponto de comprometer-se completamente com seus pares, com a sua comunidade de axé: Dulce se torna Mãe Dulce, Ialorixá do Ilê Asé Ogum Omimkaye, tomando para si a tarefa de zelar, preservar e transmitir as tradições de seu povo. *“Sou mãe de santo há trinta e sete anos e sou muito feliz!”*

Mãe Dulce diz que o encontro com sua herança religiosa fez um elo com suas raízes negras, um elo precioso do qual não abdica jamais. *“Sim! Sim! De verdade! Fez um elo! Fez um elo! E esse elo eu não quero perder nunca. Se um dia eu perder a fé nos meus orixás, minha filha, eu prefiro morrer antes!”*A declaração de Mãe Dulce é firme e veemente, fruto de raízes muito bem fincadas.

A reconexão com suas origens, expressa no candomblé, reposicionou-a nas relações consigo mesma e com o outro:

E mudou muito, muito... Eu passei a ser eu mesma! Porque antes disso eu era muito dependente do meu marido. E depois que eu fiz santo, passei a ser dependente dos meus orixás. Até o ponto de deixar ele....Ele não gostava dos santos, xingava... Então eu optei por deixar ele e ficar com os meus orixás!

Seu posicionamento não mais tem a marca da submissão, Dulce não mais se cala e não mais se esconde. Lembremos o relato do evento em que os fiéis da Igreja Universal jogam sal em sua casa, que está localizada no próprio terreiro:

“— Foram vocês que jogaram sal lá em casa não foi?’ E eles, ó, calados...”

É inegável que as igrejas neopentecostais fazem uso de inúmeros componentes dos rituais de religiões como candomblé e umbanda, tirando-os do contexto ao qual pertencem e no qual veiculam sentidos. A respeito dos neopentecostais Silva (2007) afirma: “... ao mesmo tempo em que combatem o ‘feitiço’, não descartam a magia implícita em suas liturgias, que se aproveitam do léxico e dos elementos simbólicos das religiões afro-brasileiras” (p. 207). O sal, nas religiões de matriz africana, é utilizado como elemento de purificação e limpeza de energias negativas, em alguns rituais chamados de descarrego.

Ironicamente a apropriação desse elemento foi feita e usada como forma de ataque. O sal aqui surge no caráter mágico das religiões afro e não como a metáfora cristã: “Vós sois o sal da terra...”. Transmítia, assim, uma mensagem ofensiva; associava a prática religiosa a algo muito negativo, ruim, que precisava, portanto, ser anulado.

Dulce posiciona-se contra o desrespeito. Dulce, que anteriormente ia ao terreiro às ocultas, faz uma aparição. Aparece coberta com suas vestes, seu torso, seus colares, coberta de dignidade para defender os seus:

Do jeito que eu estava, toda paramentada, eu levantei e fui lá na porta. Porque eu sou assim, não admito afronta com meu povo!....Acabou! Tomaram um susto quando me viram toda de torso, de conta tudo mais! Tem que brigar pra ser respeitada, tem que bater é de frente! Você pratica sua religião com amor, com carinho, na sua casa, sem incomodar ninguém e alguém vem lhe agredir dentro da sua casa e você vai ficar calada! Não pode! Não pode!”

“— Olha, não tornem fazer isso outra vez! Vocês me conhecem?”

“— Sim, conhecemos!”

“— Não! Vocês conhecem Dulce, mas não conhecem a mãe de santo daí. Mas hoje vocês vão conhecer! Não tornem a outra!”

Ao apresentar-se naquele momento não como Dulce, mas como a mãe de santo, Mãe Dulce colocou-se como autoridade representante de seu povo. E chama-nos atenção o fato de que ela não evocou os poderes mágicos temidos por muitos, mas antes evocou a lei e os direitos de liberdade religiosa e de igualdade garantidos por essa lei.

Como não afirmar que a força desse pertencimento mítico e comunitário gerou em nossa depoente consciência e posicionamento pessoal e político? A consciência da causa da discriminação: - “*Porque o candomblé é de quem? O candomblé é coisa de negro! De negro e pobre. Daí ó, tome preconceito! É racismo, não deixa de ser racismo sim!*”.

Dulce expressa a consciência de que o ataque ao candomblé encobre a abrangência de outro ataque. O candomblé é coisa de negro e de pobre, afirma Mãe Dulce. E ao negro é associado o ruim, o perigoso, o demoníaco. O que dele vem deve, portanto, ser subjugado, dominado, combatido, reprimido.

Gonçalves Filho (2004) nos fala de um tipo de humilhação que ao atingir um indivíduo atinge igualmente o grupo ao qual ele está historicamente ligado, humilhação partilhada por uma comunidade de origem: a humilhação social. Ela alcança os antecessores e se projeta sobre as gerações futuras, garantindo, assim, que todo um grupo se mantenha sob a

égide do rebaixamento; indubitavelmente o tipo de humilhação vivida pela população afrodescendente.

A negação de pertencer a um grupo vitimizado e oprimido é muitas vezes o expediente usado para fugir da dor. Porém, ao olhar para a estrutura das religiões de matriz africana, vemos um movimento inverso; os ancestrais míticos (orixás) e terrenos (eguns)⁴ são cultuados, reverenciados, convidados para participar da cerimônia, da festa de seus filhos. A experiência de nossa depoente remete-nos às palavras de Kiusam Oliveira (2008), que se refere ao candomblé como um poderoso “escudo de Ogum”, o senhor do ferro, o orixá guerreiro:

Compreendo o candomblé de ketu, como um escudo sócio-cultural ogunífico que propicia a energia vital da luta, da conquista e do empoderamento necessários, para impulsionar as pessoas às linhas de combate, lutando contra as injustiças sociais. É o escudo que se manifesta em forma de energia que impulsiona os seres à resistência em meio ao campo carnificínico sócio-cultural dado como natural no Brasil, em relação às crianças, aos jovens, às mulheres e aos homens negros independentes da condição econômica, tendo como ponto central e base criativa, a reconstrução das identidades negras. (p. 12).

Os indivíduos reconciliados com suas raízes voltam-se para seus ancestrais para honrá-los. E ao honrá-los também recebem a honra de verem o transcendente, o divino, revestindo a finita corporeidade humana. O subjugado corpo negro recebe outro olhar, ele é desejado pelo orixá, é valorizado por ele, ele é o veículo do axé, o ponto de encontro entre o *orum*⁵ e o *aiye*, através dele o sagrado vem à terra.

A honra dessa visita se reverteu para nossa depoente em profundo senso de dignidade e num movimento contínuo ela expande essa consciência. A honra dada aos antepassados é honra também dada aos vivos, honra que se levanta como contraste e confronto perante a humilhação social.

Dulce conta que no processo de encontro com sua herança teve muito que vencer:

Mas é uma trajetória terrível! É muito difícil, uma luta voltar pra raiz da gente! Muito obstáculo! Muito pesado! Cada dia tinha que enfrentar um tipo de coisa. Era gente fazendo caravana aqui na porta... “vamos orar, vamos fazer e acontecer...”

Porém, junto à consciência da intenção de ataque e rebaixamento que paira constantemente sobre seu povo, cresceu a consciência do direito de igualdade:

⁴ Espírito dos mortos, antepassados humanos. São cultuados separadamente dos orixás, num culto particular; o culto dos égún-gúns.

⁵ Um dos níveis ou formas de existência: a existência sobrenatural ou não palpável.

Vocês conhecem leis, conhecem direitos, conhecem deveres? Eu conheço tudo isso! E vou buscar tudo isso! Não tornem a fazer isso novamente! Eu abuso vocês aqui? Já aconteceu de vocês tarem fazendo a oração de vocês aqui e eu desrespeitar vocês? Então, eu respeito pra ser respeitada. Não tornem a fazer isso de novo!

As relações de sujeição são sempre marcadas pelo impedimento da palavra e da ação e o relato de Mãe Dulce nos mostra que suas palavras e ações não mais são bloqueadas. O encontro com suas origens traduziu-se no encontro consigo mesma e na transformação do olhar dirigido ao outro; outro ao qual não deve submetimento, outro que é seu igual.

Dulce foi separada de sua herança negra, “a herança do axé”, em suas palavras “raízes de pai e de mãe”. Foi filha de Maria, conforme as tradições católicas da família adotiva, porém demonstra que encontrar a nova/antiga filiação, nova/antiga raiz, foi o que conferiu a ela um sentido de cuidado e segurança para sua vida:

Eu tenho um pai e uma mãe maravilhosos. Uma mãe (Oxum) que nunca vai me deixar sem um copo d’água pra eu beber e um pai (Ogum) que nunca vai me deixar sem um chão para eu pisar. Sempre vou ter o caminho dele pra eu passar. Então, sou feliz!”.

E, após vencer várias oposições, expressa a harmonia de “*ser ela mesma*”: “*O importante é a gente ser aquilo que Deus trouxe a gente aqui pra ser.*”

A experiência de Mãe Dulce aponta-nos que a recuperação de um vínculo com raízes afrodescendentes pode valer como incomparável apoio psicossocial e espiritual para a recuperação da honra: pode apoiar a superação da vergonha e revigorar a pessoa para um ativo combate contra o preconceito e a humilhação social. O sujeito pode encontrar uma segurança sentida como “interior” e uma profunda convicção de dignidade que, várias vezes, o ambiente de heranças europeias, se não rouba, apoia superficialmente e de um modo que, portanto, é sentido como exterior, precário, insuficiente.

Dulce parece só viver um giro para a verdadeira dignidade quando, depois da condição católica de “filha de Maria” ou da sua seguinte inserção na Igreja Assembleia de Deus, finalmente iniciou-se no candomblé, assumindo a condição de “filha de santo” e, gradualmente, por ritos e instrução, adquiriu o saber ancestral de seu povo, assumindo a condição de Mãe de Santo.

Um giro que carrega inegável conotação política: Mãe Dulce girou para além de condições e instituições muito atingidas por dominação e preconceito e, mais que nunca, sentiu-se inserida num círculo de contatos igualitários. A “dependência” que viveu do marido no primeiro casamento e que foi marcada por humilhações foi superada pela “dependência” dos Orixás, que não a queriam inferiorizada.

4.2 Luana

Cheguei a Maceió com o objetivo de entrevistar a segundadepoente, mas juntamente com a intenção da entrevista ansiava por conhecer a Serra da Barriga, lugar que serviu de refúgio ao Quilombo dos Palmares.

A entrevista em Maceió teve algumas complicações e não pôde acontecer da maneira como eu imaginava, porém a Serra da Barriga e eu estávamos lá, próximas... E assim como eu desejava conhecer Palmares, estranhamente sabia que Palmares também aguardava por mim.

Meus gentis amigos alagoanos me levavam pelos 84 km que me separavam de União dos Palmares, quando Ludmila se virou para mim e disse: “Sabe, você precisa conhecer Luana. Acho que você vai querer entrevistá-la!”

Debaixo do sol forte e do céu anil de Alagoas, viajei rumo a Serra da Barriga, rumo a União dos Palmares, rumo ao Quilombo, rumo a Luana.

Ao chegar ao local pela estrada de terra avistei Luana, que nos esperava no topo da Serra pronta a nos guiar pelo quilombo. A Serra da Barriga é linda e impressionante por si só. Seus picos altos e cobertos de mata fechada ocultaram e abrigaram mais de vinte mil pessoas por mais de um século. Luana nos conduziu pelo espaço reconstituído (a casa de farinha, o terreiro das ervas, o espaço das práticas religiosas, os espaços de discussão e convivência...) narrando de maneira vívida, sem automatismos.

Vi que Ludmila estava certa: Luana era firme, interessante e nitidamente sentia a história de Palmares como sua história. Eu queria entrevistá-la!

Após a visita guiada descemos para a Lagoa Encantada dos Negros. Lá os quilombolas treinaram capoeira e afiaram seus instrumentos de luta. Uma centenária gameleira branca, árvore sagrada para o povo de santo, reinava no local enfeitada com um grande laço branco.

Eu estava ali em encontro; em encontro com a resistência, com o amor à liberdade, em encontro com Luana. A voz me faltava e as lágrimas sobravam. Luana me olhou, sorriu e disse: “Não se constranja não, já vi isso acontecer aqui várias vezes.” Precisei de um tempo longo ali, sem dizer nada, sentindo uma presença abençoadora, quase palpável.

Sentamos aos pés de Iroko e lá falei com Luana sobre minha pesquisa e lhe fiz o convite para que fosse uma das depoentes. Prontamente ela aceitou. Eis aqui seu belo depoimento.

4.2.1 Depoimento de Luana Tavares da Silva

Luana, como você veio parar aqui no meio da União dos Palmares? Sei que você mora na região, mas como você veio trabalhar na Fundação, o que isso tem haver com você?

O trabalho na Fundação veio agora há pouco tempo, agora em novembro faz um ano que eu trabalho na Fundação Palmares. Engraçado porque eu fui contratada pra uma função e faço outra, contratada pra auxiliar administrativo, serviço meramente burocrático, e acabamos fazendo um outro serviço: um trabalho mais próximo das comunidades, dos religiosos, um trabalho mesmo pra compreender o processo de transformação cultural. Então, eu já conhecia a chefe da representação quando ela assumiu, que é a Janezete, e ela já conhecia meu trabalho com o teatro. O trabalho com o teatro sempre voltado pra história de União, foi um teatro pra contar a história da União dos Palmares, sempre foi um teatro que a gente trabalhava com a linha do oprimido, um teatro de rua, tentando compreender os processos culturais da própria cidade. E aí ela achou que isso seria um lado positivo pra trabalhar na Fundação e aproveitar isso de alguma forma; foi então por esse caminho, foi a convite dela. Hoje a gente tem um trabalho mais próximo com as comunidades, não todas. Primeiro que é bem complicado pra uma representação regional, a gente atende a cinco Estados, mas tem uma equipe pequena de seis pessoas contando com todo mundo, inclusive com a chefe. A gente atua mais de perto nas comunidades de Alagoas e Pernambuco, nas comunidades de Garanhuns, que são seis comunidades próximas e pela localização geográfica é mais fácil de chegar. Foi esse o caminho.

E agora, entrando mais no que queria saber de você, na declaração do quesito cor e raça, como você se declara?

— (risos) Eu me declaro afro-brasileira, preta.

— E sempre foi assim?

Não, não, isso é algo mais novo, porque quando a gente começa... primeiro são as pessoas que nos dão a nossa cor, primeiro a mãe que a gente tem a cor tal, os irmãos, os amigos e eu sempre ouvir dizer que era morena clara, morena clara (risos), que cor é essa morena clara? E aí depois vem o processo de eu me declarar afrodescendente. Me declarar negra, já vem depois dos 15, 16 anos, já quando minha família retorna de São Paulo e vem pra União dos Palmares, e quando... É engraçado, quando eu subi a Serra a primeira vez da minha vida, né? aos 14 anos, eu nem consigo entender direito isso... Eu fiquei um tempo parada sem conseguir entrar no espaço, eu vim com excursão do colégio e fiquei muito tempo sem conseguir entrar.

Não consegui acompanhar a visita guiada com o informante de turismo, contando a história, porque eu tava num outro estado, não conseguia compreender o que tava acontecendo comigo. Eu precisei ficar só, meio que sumir da excursão. E parece que minha vida começou a fazer sentido a partir dali, parece que eu comecei a me perceber enquanto pessoa, e começou a fazer sentido o meu retorno pra cá, eu não tinha entendido por que a gente voltou pra Alagoas, por que União dos Palmares, e aí parece que naquele instante que eu pisei na Serra da Barriga, que eu senti o vento no meu rosto, o sol tava bem quente, eu disse “Agora eu sei por que eu vim pra cá, porque de alguma forma eu pertencço a esse lugar e eu precisava vir pra cá”, acho que foi o primeiro contato muito forte disso. Eu saí daqui uma pessoa diferente. Foi quando eu comecei a querer saber: Por que as pessoas não vinham pra cá? Por que só se falava da Serra da Barriga no 20 de novembro? Por que que essa história não é contada na escola? Por que eu demorei tanto tempo pra saber que esse lugar existia, sendo que eu fazia parte desse lugar? Aí foi aí que comecei também com o movimento do teatro. A história era querer contar a nossa história, era querer descobrir porque escondiam da gente uma parte tão bonita. Deixavam de dizer que a gente é desse lugar, que a gente é daqui, não importa onde você esteja. Eu acho que todo mundo desse país deve muito a este lugar, deve muito aos nossos ancestrais que estiveram aqui, que construíram Palmares, que resistiram Palmares, que pagaram um preço muito alto por isso, suas próprias vidas, então eu acho que a gente deve muito aqui, né? Então, a partir daí eu fui começando a me interessar por outras discussões, pelas relações raciais, e percebi um preconceito muito forte. E também aqui em União dos Palmares eu não entendia: poxa, a gente tem um Zumbi como rei, só tem orgulho de Zumbi no dia 20 de novembro! Vem alguém de fora encantado porque tá em um lugar sagrado e pra gente não é rei!? Quem são nossos heróis aqui em Alagoas? A gente passa nas ruas, e as ruas têm nome daqueles que destruíram, né? dos que destruíram, dos que massacraram, dos que oprimiram e é muito comum a gente ver isso. A gente não tem a praça Zumbi dos Palmares, não tem, a gente tem nome de famílias importante nas praças. A gente tem, agora, a inauguração de uma pequena estátua de Zumbi numa praça de alimentação, mas a gente tem a praça Padre Cícero, praça Santa Quitéria; são praças bonitas, cuidadas, pontos de encontro, e praça de alimentação que tem a estátua de Zumbi é um ponto escondidinho, que serve mais pras pessoas passarem e nem notarem. Foi essa motivação de saber quem eu era, minha história, quem são as pessoas, aí descobri os tantos negros que têm na minha família (risos), como eu sou morena clara, que história é essa?, foi meio chocante pra algumas pessoas, "tu não é negra não, olha a tua cor!" Como a questão desse pertencimento, como se a negritude fosse só o tom que a gente carrega na pele, um pouco mais claro, um pouco mais escuro,

como se as outras coisas não importassem, como se a raiz da sua família não importasse, enfim, foi bem isso, na adolescência essa descoberta.

— E como foi esse processo pra você?

— Eu acho que foi um processo, ainda estou em processo... Essa questão do pertencimento não é um processo que acaba, ele é contínuo, a gente vai descobrindo mais coisas. Foi meio complicado, porque foi um processo contraditório, dizer que você é negra e dez pessoas dizer que você é branca, você tem uma corzinha queimada do sol (risos), e foi contraditório, de muita busca mesmo. A gente vai construindo, de encontrar outros, um processo de encontros, a gente vai encontrando outras pessoas descobrindo esse pertencimento e querendo compreender por que é tão pesado, — eis-nos aqui (Miriam), — é mais um encontro, né? Que bom, e em um lugar sagrado.

— Os encontros foram te ajudando como?

— Muito, a me afirmar mesmo, a perceber que, o porquê, o porquê pra algumas pessoas é uma ofensa alguém ter a pele mais clara e se declarar negra, isso soa como ofensa pra algumas pessoas, isso é absurdo. Mas eu fui aprender que isso é um processo histórico pelo qual a gente passou. Pela construção que foi de Alagoas, a própria construção da cidade de União dos Palmares, a cidade foi fundada a partir da morte, a partir de um genocídio. A partir daí, essas terras ficaram pra quem? Porque não era interessante que a história negra tivesse valor, não tinha importância pra quem destruiu o quilombo, por muitos anos ficou apagado, mas muito, muito apagado, essa história, que faz parte da nossa história; as pessoas que fundaram o quilombo, que aqui moraram, pessoas que resistiram, tinham que apagar essa história, ninguém tinha que saber disso, da resistência, tinham que saber da morte, tinham que saber das pessoas que se diziam brancas e vieram pra cá. Até quando União foi fundada, teve tantos nomes que a cidade recebeu: Imperatriz, Cerca Real dos Macacos... até chegar a União dos Palmares, teve tantos nomes, até igreja foi construída, e um preconceito muito forte. Como é que as pessoas iriam, as pessoas daqui, as pessoas de União dos Palmares, os Palmarinos iriam se orgulhar, se eles nunca conheceram, se na escola ninguém fala quem foi Zumbi? Zumbi foi o rei dos quilombos que lutou por liberdade, tá? E o quilombo foi mais que a história da destruição do próprio quilombo, quilombo foi muita mais forte que isso. E as pessoas, o cotidiano, o que eles faziam? E os brancos que tinham aqui, e os índios, e como é que eles conviviam? Isso ninguém diz pra gente, só diz pra gente de Domingos Jorge Velho, de outros coronéis, história massacrada, vem da nossa própria formação não conhecer, e me incomoda até hoje que é algo comum, mas não mais tão comum, que quando chega novembro, algumas pessoas dizem “Eita, tá chegando a festa dos negros. Festa dos negros,

não sei pra quê”. É ser forte, é um processo de branqueamento, é do que vem do povo negro não tem valor, ligado diretamente ao pejorativo, do ruim, da questão negativa, isso tá muito enraizado nas pessoas, não vai mudar isso da noite pro dia.

— E você viveu um processo contrário, do embranquecimento, e de um jeito muito interessante, teve uma experiência. Como se chamaria essa experiência, subindo aqui Serra da Barriga?

— Eu não consigo nem arranjar um nome... Parece que eu fui resgatada, eu me senti abraçada, me senti acolhida, eu me senti um filho que foi arrancado dos braços de sua mãe e voltou pra ela sem que tivesse antes nenhum contato, e mais, não precisava de nenhuma palavra, mas que sabia que era dali, que tava no seio de sua mãe, de volta. A sua mãe que foi negado direito de convivência, a sua mãe que foi proibida o abraço, que foi proibida acolhida, eu me senti assim. E eu confesso que fiquei em um processo de algumas semanas que me vinham imagens do local, e queria vim pra cá. E me dava uma agonia, eu ficava incontida, uma inquietação... E essa inquietação dessa volta, desse retorno foi tão forte, que me faz vir sempre, me faz tá aqui. O tempo tem me ajudado nesse processo, as pessoas que eu tenho encontrado, aqui nesse local. Aí não vou dizer que é o acaso, porque não acredito no acaso, acredito que as coisas tem que acontecer mesmo, foram encontros incríveis até então.

— Você pode falar de alguns encontros que fizeram esse seu processo de pertencimento se solidificar?

— Tem um encontro mais recente, isso tem uns cinco anos, que foi meu encontro com minha mãe de santo. Foi um outro processo muito importante na minha vida, foi o encontro com mãe Neide, encontrei com ela aqui nessa serra.

— Você é de uma família católica?

— Católica, eu sou de uma família católica. Eu fiz primeira comunhão, crisma, por um tempo achei que tinha vocação religiosa e me preparei pra ir pro convento tudo mais.

— Você fez seminário?

— Fiz, fiz. Frequentava a escola Nossa Senhora do Amparo em Maceió, em frente à Praça do Centenário. Passei três anos indo todo fim de semana pra encontros. Pois é, eu tava nesse processo, inclusive quando eu conheci mãe Neide tinha acabado de desistir, de perceber que não era meu lugar, o convento.

— E essa sua busca por ser freira coincidia com essa sua descoberta por ser negra?

— Foi conflituoso, porque era o mesmo período da minha vida, e um período complicado. Ao mesmo tempo que eu achava que tinha essa vocação religiosa e queria ser freira, tava me descobrindo negra. Eu queria compreender esse processo de negritude e eu

também tava tendo um contato com a história da igreja católica... Isso me chocava, eu tava em crise. “Peraí”! — eu pensava — “Não dá pra ir a igreja católica e dedicar minha vida. Isso é aceitar a marca de um passado e um presente cheio de intolerância, intolerância com o povo negro! Então não tem condição, alguma coisa tá errada!” Foi um processo difícil, conflituoso, conflituoso em casa inclusive, porque minha mãe não entendia por que eu tava diferente, o que tava me fazendo mudar tanto. Foi muito conflituoso! E foi nesse período, eu já tinha decidido que não iria mais pro convento, eu já estava magoadíssima com o histórico da igreja católica e com o que eu vi no cotidiano, que eu disse: “Não, não é isso, eu não faço parte disso, isso não me preenche, isso não me faz melhor, isso não me faz compreender que eu sou tão igual quanto as outras pessoas, isso me faz diferente delas, me faz achar que estou um grau acima delas, eu não quero isso pra minha vida”. E aí foi nesse processo, nesse momento, que conheci mãe Neide, e frequento hoje a casa dela. A conheci aqui na Serra, ela tava dando um curso de culinária africana, que eu não fiz, eu coordenava um trabalho que tava em parceria com os cursos. A minha mãe fez esse curso e ficou encantada. E aí eu vi essa preta, e a gente foi conversando, a relação foi ficando mais próxima... Depois eu fui fazer um curso no Guesbe, Grupo União Espírita Santa Bárbara, curso de massoterapia que tinha por lá todo sábado. E eu fui ficando curiosa pra parte espiritual, querendo compreender, querendo entender. Um dia ela me convidou pra ir em uma festa na casa dela, uma festa de santo. E foi uma experiência... acho que foi uma experiência grandiosa! Era tudo muito novo, diferente... os tambores tocando, aquele canto que são várias vozes fazendo coro, o estar em círculo, tudo, o conjunto! Lembro que eu fiquei toda arrepiada, e lembro que eu ficava meio tonta! Foi muito forte! E a partir dali eu disse: “Eu acho que estou começando a me encontrar...” E eu fui frequentando, frequentando, até um dia que eu me vi dizendo eu sou Guesbe, eu sou União Espírita Santa Bárbara, eu sou e eu quero fazer parte da Umbanda. Eu acho que a Umbanda me preenche, acho que era isso que tava faltando, é olhar pro outro e ver como irmão, ter o direito de tá perto! Saber que estamos aqui pra melhorar, que a gente não tá aqui por acaso e que temos ligação com todas as energias de todos os tempos, que a gente, que eu, Luana, sou vários pedaços, de várias épocas diferentes e que eu trago essas memórias, é que todos nós somos isso! E é por isso que é tão confuso ser humano, porque a gente tá em contato com energias de todos os tempos, isso tá na gente, ninguém vai tirar isso da gente, ninguém pode tirar isso da gente. Então, foi um processo conflituoso, mas eu disse: “É isso, meu Deus, que tava faltando em minha vida!” Isso é o ser humano, é saber que eu posso e tenho direito de cometer erros e que eles são aceitáveis, que eu sou aceitável, que o outro é gente como a gente, carne de minha carne, que a gente é uma família. Era tudo que eu buscava na igreja

católica e que eu não encontraria nunca, porque na missa você é minha irmã, me abraça só na hora da paz de Cristo, aí você sai na rua e eu não sei quem é você, eu não lhe conheço, você não faz parte da minha família, você não tem a mesma importância. Às vezes eu ia pra lá e encontrava pessoas que não faziam sentido na minha vida. Um dia eu disse: “Peraí, qual sentido de eu vir pra cá?” Isso já não fazia sentido pra mim. E eu encontrava isso lá (na Umbanda), eu sabia quem eram as pessoas, nossos contatos eram além daquele dia de festa. Dias antes tá todo mundo na casa junto, preparando as comidas junto, as vestimentas junto, chorando junto, festejando junto. É isso que eu quero pra minha vida, é entender isso, saber que eu posso contar com as pessoas, estar junto com as pessoas e com nossos ancestrais. Aí começa, é isso. Passei por esse processo, e estou passando por esse processo, tendo outros encontros. E o bom é que eu tenho encontrado com pessoas que estão nessa busca, nesse processo de compreender mesmo, dessa formação de dizer quem você é. Isso é bom, isso fortalece. Às vezes você tá cansado, eu não aguento mais esse mundo... E você vai e tem uma surpresa agradável, encontra alguém que tá naquela busca, ó, muito antes que você, que se tá construindo, se construindo, que tá buscando, que tá encontrando... E você se toca que tá muito cedo pra tá cansado. Isso é importante pra vida da gente. Me descobrir negra me fez ser uma outra Luana, me fez uma outra pessoa, me fez uma criatura inconformada! Eu quis buscar a minha história: não venha me contar que a história é essa, porque eu quero saber a história de verdade. De que lado você viveu? De que lado que tá contando? De qual o ângulo você fotografou? Será que outra pessoa não fez de um ângulo diferente que eu posso observar?

— Uma coisa interessante que você fala é que todas as experiências foram antes de você vir trabalhar na Fundação.

— Foi, foi bem antes, e antes de trabalhar na Fundação, todas elas. E antes eu trabalhava como informante de turismo aqui na Serra da Barriga, então eu passei, acho que passei uns três anos vindo pra cá com excursões, de colégio, de outras cidades, então eu recebia as pessoas que vinham, e quase todas as semanas elas estavam aqui, então eu achava um barato, eu dizia “eheh arranjei um trabalho que gosto de fazer.” Aí eu fiquei por um tempo, depois comecei a dar aula de teatro — teatro amador, eu nunca me profissionalizei no teatro — em grupos na escola, não porque queria dar aula de teatro e tal. Aí ficou mais um tempo, aí eu conciliava, às vezes vinha com as excursões, às vezes estava na escola trabalhando com teatro, e mais recentemente eu tava dando aula de língua portuguesa e literatura na cidade vizinha aqui, Ibateguara, fica a 25 minutos daqui. Eu dava aula manhã e tarde, eu tava terminando minha graduação e meu contrato tava acabando, escola pública, mas

tem monitoria, muitos professores são contratados, tava terminando antes do meu contrato acabar, e aí foi bem engraçado, pra quem acredita em coincidência é um prato cheio: numa semana recebi um convite pra trabalhar na Fundação Palmares, aí fiquei pensando e tal; não, peraí, uma semana antes fiquei sabendo que tinha um professor efetivo voltando de Pernambuco pra Alagoas, e ia assumir justamente as minhas turmas, porque ele era professor de língua portuguesa, em final de outubro, então eu não tinha mais nem que dar aula, terminar o conteúdo que faltava da semana e já entregar a caderneta, então uma semana depois recebi um convite pra trabalhar na Fundação Palmares, aí eu já tava meio agoniada, eita ficar assim sem trabalho, de surpresa, que horrível! E aí gostei da proposta, que legal, voltar a ter contato com a Serra da Barriga, e aí tudo caminhou. Voltei em novembro do ano passado, tava muito movimento, tava próximo à festa da consciência negra, tava meio perdida, quase, com as minhas atribuições, mas a partir de dezembro a gente conversou, aí eu fiquei mais feliz porque, não era só com a Serra, o meu trabalho era também com os quilombolas, então, poxa, a Serra da Barriga, e trabalhar com as pessoas, poxa, imagina ter contato com as pessoas de diversos locais, que de alguma forma têm uma ligação direta com o Quilombo dos Palmares, com sobreviventes, que descendem de guerreiros sobreviventes, aí fiquei encantada, eu disse: “Meu Deus, não existem coincidências”. Então eu tinha terminado minha pesquisa de graduação, e era justamente sobre a questão racial, encontrei um pé da literatura que dava pra fazer as crianças como se viam, e a partir do livro didático que mostra, aí foi tudo se encaixando de uma forma tão bacana que eu disse: “Meu Deus, se eu acreditasse em coincidência, eu diria que tirei a sorte grande”. Mas eu acredito que a gente veio aqui pra alguma coisa, mais uma vez eu tava sendo chamada atenção, de que eu tinha uma responsabilidade com isso aqui, tinha uma responsabilidade grande que é estar nesse lugar, e aí a gente começou a desenvolver os trabalhos, é incrível que a gente chega...uma experiência que me deixou bem triste, é quando a gente chega numa comunidade aqui pertinho, foi uma das primeiras que eu visitei, Filuz que eu já conhecia, Filuz que é em Santana do Mandaú, e aí eu fui visitar a escola, e o espaço que tinha como escola só tem uma sala, multisseriado, um professor, uma professora só que dá conta da educação de tantos meninos, de idades diferentes, com séries diferentes, e aí eu lembro que eu e a chefe da representação, e ela fotografando e conversando com as crianças, aí ela perguntou: “Vocês sabem quem é que tá contando essa história?”. A própria professora não tinha informações mais precisas. E é a realidade de muitas comunidades que a gente chega, difícil de chegar no local, aí não tem água, e quando tem escola as crianças estudam todas juntas, com um professor, e com condições precárias, poxa... Como é isso? Em que época estamos vivendo? É uma

responsabilidade grande, de ter que buscar força, e ter que buscar parceria, e cobrar de quem se tem que cobrar, e tem comunidade que vive em total esquecimento. Aí eu achei incrível uma outra coisa, que já é totalmente diferente, de seis comunidades que conheci em Garanhuns, é outra estrutura. A gente foi pra Castaninho, que é bem pertinho aqui, 1 hora e meia daqui da União dos Palmares, tem uma escola com seis salas, tem PSF na própria comunidade, tem uma discussão política bem ativa, aí eu disse: “Ué, porque tão diferente de Alagoas? Porque a gente não consegue perceber essa mesma garra, essa busca?” Porque essa escola que tem hoje lá, foi a associação quilombola que foi brigar porque tem direito, a gente sabe quanto é que vem pra educação quilombola, a gente sabe quanto vem pra merenda, sabe que é diferenciado, e tem que vim, e tá lá a escola, a gente sabe que tem direito a saúde, que tem que funcionar dessa forma, e a gente chega aqui e tem muitas comunidades.

— E qual é essa diferença?

— A construção política do próprio Estado. Alagoas ainda vive à mercê de coronéis, por onde a gente passa nas paisagens de Alagoas a gente vê cana, os donos das usinas, quando a gente vai avaliar o perfil de nossos políticos, a história deles, filhos de coronéis, usineiros. Tem uma elite em Alagoas de coronéis e senhores de engenho que está mantida, está mantida, e aí faz a gente compreender porque Alagoas tem um índice negativo, porque não há uma política de valorização com a cultura, porque a gente não estampa esse orgulho de ser alagoano, não estampa esse orgulho de ser da terra, do Quilombo dos Palmares, porque não carrega esse orgulho, pela opressão que vivi diariamente, e aí a gente ainda tá amarrado a isso, atrelado a isso, com uma falta de uma série de coisas, eu acho que isso contribui, a gente consegue perceber tanta coisa ruim atrelado a esses fatores políticos; você imagina as comunidades que estão afastadas, os municípios menores, que o coronel manda mesmo, que manda mesmo. A gente ainda não mudou essa história, a gente mudou o nome dos personagens, parece que ainda não houve libertação aqui, os políticos são os mesmos, donos de engenhos, e a população alagoana continua escravizada, à mercê de tantos desmandos, então é uma história longa, que pra mudar precisa de muita energia de zumbi, a gente precisa de muitas Agotirene, de muita Dandara, de muitos Zumbis, de todos eles, precisa dessa energia pra mudar isso, mas é bonito ouvir isso, é bonito perceber o quanto a energia desse lugar mexe, tanta gente de lugares diferentes.

É chamar o compromisso, ter contato com essa energia não é por acaso, é selar um compromisso com a raça, com o povo, com uma raiz. É o compromisso de irmos a luta, e contar a nossa história, é verdadeira liberdade, isso é muito forte, mas eu acho que a gente tá caminhando.

— Você acha Luana?

— Eu acho, por lutas, algumas conquistas eu vejo que são importantes.

— Não sei por que, mas eu te vejo mais pretinha, né? Ao contrário do processo de embranquecimento cada vez mais.

— Eu acho que a gente deve continuar lutando, que a gente vai conseguindo os espaços, eu quando digo que a gente tá caminhando, porque infelizmente as coisas precisam ser forçadas, né? Mas, por exemplo, hoje eu tenho oportunidade de quando voltar pra sala de aula, de escolher um livro didático que conte a história de forma coerente, eu tenho a oportunidade de contar histórias infantis que tem ilustração que é a cara da África, que a personagem principal, a personagem bonita, a personagem guerreira, é uma menininha negra, do cabelo transado, é um menininho de cabelo raspado, uma cabeleira *black*, hoje eu digo que posso ter essa oportunidade, e ainda tenho a responsabilidade de chamar meus pares: “Professor, vamos sentar. Você não tá usando esse material por quê? É obrigatório, você pode querer se recusar a usar, mas você tem que usar.” Então a gente tem de quem cobrar, e como cobrar; hoje a gente pode entrar na universidade, a gente deve às políticas de cotas, que são essenciais, a educação pública precisa passar por uma transformação imensa, mas se a gente for ficar sentado esperando que primeiro se transforme tudo bonitinho, até lá esse povo vai continuar sendo massacrado diariamente; então, hoje já tem como conversar na escola abertamente sobre o racismo, sobre intolerância religiosa, sobre como respeitar isso, aqui não dá mais pra admitir isso que um professor vá dar aula de religião fale da igreja católica e “endemonize” cultos afros, a gente já pode bater no peito e dizer “tá errado”, então, sei que a lei não funciona como deve funcionar, ainda tá longe disso, mas acho que o primeiro processo é esse, agora é lei, a gente tem direito a educação antirracista, direito a educação multicultural, a gente tem esse direito, agora a luta é outra, é a gente continuar lutando pra que ele seja garantido, é por isso que acho que a gente deve perceber que as coisas elas estão caminhando, a passos lentos, lentos, lentos... Ainda é difícil a gente entrar na universidade e ver nos cursos, vamos falar dos cursos elitizados, que tem isso também, a gente pega um curso de direito, de medicina, nas universidades públicas, federais, ainda é raro a gente encontrar a negritude presente, é raro, porque são cursos dominados pela elite, a gente entrar em qualquer universidade pública e a gente consegue perceber de quem são esses carrões, são dos alunos de direito, de medicina e por aí vai, mas a gente já consegue transitar pela universidade e perceber que tem vários negros com vários traços diferentes, com vários tipos de cabelos, desfilando pela universidade, estudando, batalhando por dias melhores e ascendendo, partindo pra mestrado, partindo pra doutorado, e defendendo a causa, né?,

professor, pedagogos, médicos, e eu acho que é isso, quando a gente possibilita, eu acredito demais na educação, educação ligada a cultura, claro, essa coisa de gente mesmo, porque se a gente passar 10 anos na escola, aprendendo que negro, qual foi o papel do negro nesse país? Ah! Negro foi escravo, nem escravizado chamam, negro foi escravo que apanhava, que as mulheres bonitas os senhores de engenho usava, o escravo e de quem apanhavam, ninguém quer abrir um livro didático, a criança vai olhar e ver que a branca é a professora, as famílias, todo mundo branco, e branco europeu de olho azul, cabelo amarelinho, o Cristo de olho azul, e aí você vai querer se identificar com quem na história, com os personagens que são mitos, com os personagens que têm menos importância na história, ou como papel de destaque, o herói? Como herói, toda criança sonha ser herói nos contos de fadas. E quando temos esses livros, que eu acho fantásticos, na escola e a moleca ver, “Opaaaaaaa... eu estou me achando aqui”, e a gente vai combatendo esse racismo de tantas formas perversas que existe, mas esse da fase escolar é o mais perverso, criança em processo de construção, como é que vou achar meu cabelo bonito se as pessoas chamam cabelo de tudo na vida, seu cabelo é ruim, seu cabelo é..., nega do cabelo de Bombril, como é, se eu ligo a TV e tem programas horríveis, terríveis, então é muita luta pra gente construir de fato igualdade racial, é lutando mesmo, é buscar os espíritos dos nossos ancestrais, guerreiros, nossos Zumbis, Agotirenes, as nossas Dandaras, salve todos eles que lutaram, que acreditaram que tinham que mudar isso aqui, e a gente precisa contar essas histórias, de ver as belezas, belezas de ser negro, da beleza da música, da comida, a beleza da gente, essas misturas todas, são importantes, e eu me preocupo com a coisa também para que isso não seja um apartheid, que a gente não inverta os papéis, é uma discussão que requer muito cuidado também, que a gente não coloque uma raça sobre a outra, um ser humano sobre o outro.

Luana e o Quilombo dos Palmares

*“O que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas
árvores, nos rios”*

Muniz Sodré

Os avanços das ciências naturais, especialmente no que se referem ao estudo do genoma humano, já comprovam a existência de uma única raça: a raça humana; sendo as diferenças fenotípicas, entre elas a cor da pele, apenas 1% do patrimônio genético. Porém, se o conceito raça não se sustenta enquanto verdade biológica, resiste, entretanto, como categoria

sociopolítica, como constructo ideológico que justifica e sustenta papéis na ordem social. Para Hasenbalg (1979) “(...) a raça como fator fenotípico historicamente elaborado é um dos critérios mais relevantes que regulam os mecanismos de recrutamento para ocupar posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social”. (p. 118)

Souza (1983), ao falar sobre a estrutura das relações raciais no Brasil, refere-se a um tripé composto pelo conceito de contínuo de cor, pela ideologia do embranquecimento e pelo mito da democracia racial. Sobre o primeiro elemento afirma “...branco e negro representavam apenas os extremos de uma linha ininterrupta onde, às diferentes nuances de cor, se inscreviam significados diversos, segundo o critério de que quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação”. (p. 22)

Nomear a cor de alguém é, portanto, inserir esse alguém numa ordem pré-estabelecida, com base no que podemos chamar de hierarquização de cor: quanto mais clara maior valor e direitos confere ao seu possuidor.

A fala de nossa depoente aponta essa compreensão: cor não é apenas um dado biológico que compõe um fenótipo, cor é história, é ideologia, é marca atribuída pelo outro. A cor é um traço físico usado como marcador social. Marcador que determina a distribuição dos privilégios. Assim diz ela: “(...) *pra algumas pessoas é uma ofensa alguém ter a pele mais clara e se declarar negra, isso soa como ofensa pra algumas pessoas, isso é absurdo!*”

Ter um tom mais claro de pele e declarar-se negro(a) pode ser visto como um desperdício de oportunidade e como uma traição para com aqueles que têm esperança de chegar ao patamar privilegiado, branco.

A negação da negritude tendo como argumento a menor quantidade de melanina na epiderme é suplantada em Luana pela re-descoberta de sua raiz.

Como se a questão desse pertencimento, como se a negritude fosse só o tom que a gente carrega na pele, um pouco mais claro, um pouco mais escuro, como se as outras coisas não importassem, como se a raiz da sua família não se importasse.

A raiz... Vínculo que liga à origem, base, estrutura, sustentação, elemento condutor de nutrição. A raiz é algo próprio e compartilhado. A raiz horizontalmente insere a pessoa em um grupo social, verticalmente a liga aos seus antepassados e aos que virão. O enraizamento, segundo Weil (1943), talvez seja a necessidade mais importante e desconhecida da alma humana. Busquemos conhecer um pouco mais sobre ela nos debruçando sobre o depoimento de Luana.

Luana foi ao quilombo por meio de uma excursão escolar, excursão que ela não pôde acompanhar porque entrou em outro estado. Começa aí uma experiência viva que altera sua pessoa. A Psicanálise nos ensina que algumas experiências podem remeter o sujeito a conteúdos reprimidos, que ao emergirem trazem sentimentos ao mesmo tempo enigmáticos e conhecidos, “estranhamente familiares” (Freud, 1919). A experiência de Luana nos parece dessa ordem: uma sensação que ao mesmo tempo intriga e causa estranheza, assim como transmite profunda familiaridade, uma experiência disruptiva, produtora de sentidos de pertencimento.

Eu precisei ficar só, meio que sumir da excursão. E parece que minha vida começou a fazer sentido a partir dali, parece que eu comecei a me perceber enquanto pessoa.parece que naquele instante que eu pisei na Serra da Barriga, que eu senti o vento no meu rosto, o sol tava bem quente, eu disse “Agora eu sei porque eu vim pra cá, porque de alguma forma eu pertence a esse lugar”.

Kaes (1997) afirma a existência de uma transmissão intergeracional de conteúdos inconscientes, que operam como elos ligando os sujeitos de um grupo uns aos outros, através dos tempos:

Nascemos para o mundo já como membros de um grupo, ele próprio encaixado em outros grupos e com eles conectado. Nascemos elos no mundo, herdeiros, servidores e beneficiários de uma subjetividade que nos precede e de que nos tornamos contemporâneos: seus discursos, sonhos, seus recalcos que herdamos, a de que servimos e que nos servimos, fazem de cada um de nós os sujeitos do inconsciente submetidos a esses conjuntos, partes constituídas e constituintes desses conjuntos. (p. 95)

Luana percebe e recebe essa herança não só histórica, mas também psíquica.

“... temos ligação com todas as energias de todos os tempos, que a gente, que eu, Luana, sou vários pedaços, de várias épocas diferentes e que eu trago essas memórias...”

Uma poderosa identificação com os seus antepassados a atinge de maneira definitiva. Não mais seria a mesma após o contato com a presença ancestral que emana do Quilombo dos Palmares.

Os lugares que transpiram história, que fornecem apoio material à memória de um povo, não são mais espaços indiferenciados e sim territórios. Segundo Milton Santos (2003) citado por Anjos (2009, p. 96):

O território é o chão mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi.

Palmares é um desses lugares. É um território porta-voz, imantado com a presença de um povo pleno de africanidade. Segundo Cunha Jr. (2007):

As africanidades são reflexo dos princípios sociais de matriz africana, amparados pelos aspectos filosóficos africanos como a diversidade e a integração, a ancestralidade e a tradição, que norteiam e orientam as vidas dos povos africanos e também de seus descendentes na diáspora. (p. 189)

Esses valores de diversidade e integração permearam a organização palmarina de tal maneira que fez com que o quilombo se tornasse refúgio não só para negros foragidos, mas também para indígenas e brancos excluídos da sociedade.

Um território que traz uma experiência profunda para quem interage com ele fora da banalidade e superficialidade turísticas, que carrega em si o potencial de deflagrar experiências vívidas de reconhecimento e pertencimento.

Luana sente que pertence a esse lugar. Há aqui uma unidade entre o eu e a história e, nessa medida, entre o eu e os lugares mediadores da história. “*Minha história é essa*”, diz ela.

O olhar de Luana sobre sua cidade também muda perante a sacralidade de Palmares. E o que seus olhos veem é a história da dominação impressa no espaço urbano.

A gente passa nas ruas, e as ruas têm nome daqueles que destruíram, né? dos que destruíram, dos que massacraram, dos que oprimiram e é muito comum a gente ver isso. A gente não tem a Praça Zumbi dos Palmares, não tem, a gente tem nome de famílias importante nas praças. A gente tem, agora, a inauguração de uma pequena estátua de Zumbi numa praça de alimentação, mas a gente tem a praça Padre Cícero, praça Santa Quitéria, são praças bonitas, cuidadas, pontos de encontro, e praça de alimentação que tem a estátua de Zumbi é um ponto escondidinho, que serve mais pras pessoas passarem e nem notarem.

“Serve pras pessoas passarem e nem notarem”, diz nossa depoente. Marcia Freire (2006) se refere aos espaços públicos como espaços informais de educação, nos quais o cidadão aprende incidentalmente. Qual é, então, a intenção da disposição desses espaços públicos? Luana a compreende: a intenção é de apagamento da história de resistência do povo negro em contraponto à exaltação dos dominadores. Ramos e Cunha Jr. (2007), discorrendo sobre a política urbanística no Brasil, dizem que a mesma: “... corresponde ao modo de vida das elites, isto é, funcionando como um mecanismo de criação dos espaços urbanos a definir limites, domínios e hierarquias.” (p. 187)

Porque não era interessante que a história negra tivesse valor, não tinha importância pra quem destruiu o quilombo. Por muitos anos ficou apagado, mas muito, muito apagado, essa história, que faz parte da nossa história. As pessoas que fundaram o quilombo, que aqui moraram, pessoas que resistiram... Tinham que apagar essa história, ninguém tinha que saber disso, da resistência, tinham que saber da morte.

Cheikh Anta Diop, antropólogo, historiador, físico e político senegalês, considerado um dos maiores historiadores africanos do século XX, citado por Athaide (1965), discorre assim sobre o conhecimento da História:

Não se trata de criar uma História mais bonita do que a História dos outros povos. O importante é partir dessa ideia evidente: cada povo tem a sua. O que torna indispensável a um povo, a fim de melhor orientar a sua evolução, é conhecer as suas origens, sejam elas quais forem. Se, por acaso, a nossa História é mais bonita do que esperávamos, isto não passa de um feliz detalhe. (p. 66)

Assim foi com Luana: re-conheceu sua história e percebeu, para sua felicidade, sua beleza. Não era só a história da morte e da derrota, mas a história da luta pela liberdade, da capacidade de organização para resistir por mais de cem anos. A história contada até então era a história da dominação. Nossa depoente, porém, a partir do impacto do território negro de Palmares e da ancestralidade a que ele lhe remeteu, passa a questionar a confiabilidade da história oficial. Interroga, alarga, amplia seu conhecimento, apropriando-se da sua história.

Eu saí daqui uma pessoa diferente. Foi quando eu comecei a querer saber: Por que as pessoas não vinham pra cá? Por que só se falava da Serra da Barriga no 20 de novembro? Por que que essa história não é contada na escola? Por que eu demorei tanto tempo pra saber que esse lugar existia, sendo que eu fazia parte desse lugar? Aí foi aí que comecei também com o movimento do teatro. A história era querer contar a nossa história, era querer descobrir por que escondiam da gente uma parte tão bonita....Me descobrir negra me fez ser uma outra Luana, me fez uma outra pessoa, me fez uma criatura inconformada! Eu quis buscar a minha história: não venha me contar que a história é essa, porque eu quero saber a história de verdade. De que lado você viveu? De que lado que tá contando? De qual o ângulo você fotografou? Será que outra pessoa não fez de um ângulo diferente que eu posso observar?

Nas palavras de Ferreira (2000), Luana vive ali no seio da Serra da Barriga uma experiência de “conversão”.

Certos acontecimentos na vida de um indivíduo podem provocar mudanças existenciais profundas, mudanças frequentemente não alcançadas a partir de nossas práticas pedagógicas. [...] circunstâncias que efetivamente provocam mudanças nas estruturas pessoais, decorrentes de certas vivências particulares. Essas vivências geradoras de impacto provocador de transformações são verdadeiras situações de “conversão” e podem apontar direções para estratégias fornecedoras do desenvolvimento de identidades saudáveis. (p. 11)

Nossa depoente faz uma “conversão”, um retorno, um giro em direção à sua raiz, um retorno ao originário.

Eu não consigo nem arranjar um nome... Parece que eu fui resgatada, eu me senti abraçada, me senti acolhida, eu me senti um filho que foi arrancado dos braços de sua mãe e voltou pra ela sem que tivesse antes nenhum contato, e mais, não precisava de nenhuma palavra, mas que sabia que era dali,

que tava no seio de sua mãe, de volta. À sua mãe que foi negado direito de convivência, à sua mãe que foi proibida o abraço, que foi proibida a acolhida, eu me senti assim. E eu confesso que fiquei em um processo de algumas semanas que me vinham imagens do local, e queria vim pra cá. E me dava uma agonia, eu ficava inconstante, uma inquietação... E essa inquietação dessa volta, desse retorno foi tão forte, que me faz vir sempre, me faz tá aqui.

A fortíssima imagem da criança que foi tirada dos braços da mãe, a quem foi negado o direito da convivência, a quem foi proibido o abraço, evidencia o golpe, a dor, a violência psíquica produzida pelo desenraizamento. Segundo Safra (2004): “As agonias que aparecem no percurso da vida e não em seu início são os fenômenos decorrentes das situações de exclusão e desenraizamento: étnico, ético e cultural” (p. 138).

Com a mesma intensidade, porém, as belas imagens de resgate, de reencontro, de acolhimento e abraço, apontam o grande potencial curativo trazido pela experiência de reencontro com a mãe-raiz, a mãe-origem. Mostram uma identificação primária que dispensa apresentações e explicações.

A experiência da raiz confirma para Luana identificação e pertencimento, confere a ela um sentimento de hospitalidade, um colo no mundo. É inegável que esta experiência não partiu do registro racional-cognitivo, antes emanou do registro primário, originário, com a intensidade que lhe é própria. Safra (2004) nos apresenta o registro étnico como um elemento fundante da subjetividade:

Nele encontramos os elementos mais fundamentais na constituição do si mesmo. Ele é o registro mais resistente e guarda a memória do lugar em que foi a morada originária de uma pessoa. Neste registro o lugar é o si mesmo!

É significativo observar como o re-encontro de Luana com sua ancestralidade se apresenta como um acontecimento nada superficial e passageiro, antes, como um fenômeno de profundidade suficiente para provocar desdobramentos importantes em sua vida. Após três anos de preparação para entrar para o convento, ela abandona seu projeto de ingressar na vida religiosa.

Foi conflituoso, porque era o mesmo período da minha vida, e um período complicado. Ao mesmo tempo que eu achava que tinha essa vocação religiosa e queria ser freira, tava me descobrindo negra. Eu queria compreender esse processo de negritude e eu também tava tendo um contato com a história da igreja católica... Isso me chocava, eu tava em crise. “Peraí! — eu pensava — Não dá pra ir a igreja católica e dedicar minha vida. Isso é aceitar a marca de um passado e um presente cheio de intolerância, intolerância com o povo negro!” Então não tem condição, alguma coisa tá errada! ... E foi nesse período, eu já tinha decidido que não iria mais pro convento, eu já estava magoadíssima com o histórico da igreja católica e com o que eu vi no cotidiano, que eu disse “Não, não é isso, eu não faço parte disso, isso não me preenche, isso não me faz melhor, isso não me faz compreender que eu sou tão igual quanto as outras pessoas, isso me faz diferente delas, me faz achar que estou um grau acima delas, eu não quero isso pra minha vida”.

A afirmação de Luana nos remete à afirmação de Nascimento (1978): “Cristianismo, em qualquer de suas formas, não constituiu outra coisa que aceitação, justificação e elogio da instituição escravocrata, com toda sua inerente brutalidade e desumanização dos africanos.” (p. 53). Atentemos a um trecho de um sermão do Padre Antonio Vieira em 1633 na Bahia:

Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores, não só aos bons e modestos, senão também aos maus e injustos... porque nesse estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante à de seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar. (...) Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos e vos salveis.

Não é fácil e tranquilamente que se questiona crenças e dogmas, que se frustra expectativas familiares, que se revê um projeto de vida.

“Foi um processo difícil, conflituoso, conflituoso em casa inclusive, porque minha mãe não entendia por que eu tava diferente, o que tava me fazendo mudar tanto. Foi muito conflituoso!”

Se nossa depoente assumiu tantas rupturas, foi porque se viu sustentada por fortes raízes; raízes que, segundo Luana, foram sendo assentadas pelos encontros com seus pares. Ela destaca um em particular, o encontro com Neide, professora de culinária africana e mãe de santo. Através dela conhece a casa de umbanda Grupo União Espírita Santa Bárbara.

Um dia ela me convidou pra ir em uma festa na casa dela, uma festa de santo. E foi uma experiência... acho que foi uma experiência grandiosa! Era tudo muito novo, diferente... os tambores tocando, aquele canto que são várias vozes fazendo coro, o estar em círculo, tudo, o conjunto! Lembro que eu fiquei toda arrepiada, e lembro que eu ficava meio tonta! Foi muito forte! E a partir dali eu disse: “Eu acho que estou começando a me encontrar...”.

Novamente Luana se vê perante o que lhe pertence e se sente pertencendo. O som dos tambores, o círculo, a gira, tudo evoca a herança africana. Luana é tocada e descreve essa experiência como grandiosa! Uma vez mais vivencia reconhecimento e encontro. Descreve sua experiência no quilombo como um filho que retorna à mãe, e aqui nos fala do encontro com seus irmãos. A descoberta da raiz se desdobrou num movimento duplo; proporcionou condições para a experiência ética de si mesma, e também promoveu nela a busca de seus iguais, seus companheiros, seus irmãos de cultura e de destino.

“... acho que era isso que tava faltando, é olhar pro outro e ver como irmão, ter o direito de tá perto!”

Estar afastado de suas raízes, da sua ancestralidade, de seus elementos culturais e espirituais lança o sujeito numa espécie de solidão que resulta da impossibilidade de pertencer e encontrar seus pares. Nossa depoente percebe a superficialidade vivida anteriormente, que contrasta com a comunhão que agora partilha.

E eu encontrava isso lá, eu sabia quem eram as pessoas, nossos contatos eram além daquele dia de festa. Dias antes tá todo mundo na casa junto, preparando as comidas junto, as vestimentas junto, chorando junto, festejando junto. É isso que eu quero pra minha vida, é entender isso, saber que eu posso contar com as pessoas, estar junto com as pessoas e com nossos ancestrais.

Aqui nos parece que se firma e se confirma para Luana o advento da raiz. Simone Weil (1943) afirma que o ser humano tem uma raiz por sua participação real, ativa e natural em uma coletividade, que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro.

A vivência fraterna e comunitária reposiciona Luana no mundo, traça para ela uma linha de origem que se inicia na tradição do passado e se firma no companheirismo do presente, sedimentando seu processo de reconhecimento e enraizamento, principalmente na vivência da igualdade e da amizade. A amizade no pensamento de Gonçalves Filho (2005) significa: “Os diferentes encontrando-se em mesmo nível, de igual para igual: a isto chama-se, em política, amizade.”(p. 32). E ainda: “A amizade é fiadora da igualdade porque a amizade é igualação na humanidade. Amizade não significa que os amigos se tornem os mesmos: a amizade alimenta-se de diferenças porque o amigo aborda o amigo na singularidade e na alteridade.”(p. 31).

O posicionamento de Luana é de compromisso com seu povo. Um compromisso fortificado pelos encontros.

E o bom é que eu tenho encontrado com pessoas que estão nessa busca, nesse processo de compreender mesmo, dessa formação de dizer quem você é. Isso é bom, isso fortalece. Às vezes você tá cansado, eu não aguento mais esse mundo... E você vai e tem uma surpresa agradável, encontra alguém que tá naquela busca, ó, muito antes que você, que se tá construindo, se construindo, que tá buscando, que tá encontrando... E você se toca que tá muito cedo pra tá cansado. Isso é importante pra vida da gente.

4.3 Juliana

Conheci Juliana na sala de aula do Prof. Kabenguele Munanga. Ao conhecê-la impressionei-me imediatamente com sua beleza. Chamou-me atenção o cabelo cortado rente, que destacava os olhos e traços negros. Ao meu elogio ela respondeu com um sorriso aberto “Agora resolvi usar o cabelo assim. Já fiz *dread*, trança, *black power* ...”, falou divertida.

Ao recordar meu primeiro impacto com a presença de Juliana, penso numa afirmação de Gonçalves Filho em entrevista à revista *Psique e Negritude* (2008):

“A beleza está associada à liberdade de manifestação. A beleza das pessoas é ligada de perto à liberdade de agir, de falar, de movimentar-se no meio dos outros. Também a liberdade de sossegar no meio dos outros. Pessoas livres são necessariamente muito bonitas” (p. 59)

Completamente ciente da imposição e do peso que o cabelo tem sobre a estética da mulher negra, fui instigada a conhecê-la melhor. Com o decorrer do curso meu interesse por ouvir sua história aumentou. Eu sentia que ela tinha muito a dizer, muito a repartir.

Ao fim do semestre, o mesmo sorriso largo respondeu sim ao meu convite para ser depoente. E eu confirmei o que intuí: ela possuía uma preciosa história pra compartilhar. Conheçam Juliana.

4.3.1 Depoimento: Juliana Souza Mavoungou Yade

— No quesito raça você se declara como?

— Me declaro negra, negra.

— Você sempre se sentiu negra?

— Não... E essa história é bastante confusa até, porque eu sou hoje uma mulher de pele bastante escura, eu sou negra retinta como dizem. Mas nem sempre foi assim. Até a própria questão de eu me aceitar enquanto negra, enquanto pertencente a essa raça ou pertencente a essa população negra, foi um processo bastante doloroso e longo, também. Hoje eu estou com 31 anos, mas... Foi engraçado porque domingo eu vi uma pessoa que estudou comigo na primeira série e acho que no pré (pré-escola) foi o primeiro embate que eu tive com essa questão da minha identidade. Meus irmãos falam que eu tenho memória de elefante, mas eu lembro bastante coisa dos 4 anos em diante, eu lembro bastante coisa... rs. Então eu lembro quando eu estava na pré-escola é... O grupo de amigas, era eu a única negra ali daquele grupo de crianças. Tinha um menino também, ele tinha a pele escura, mas ele tinha um cabelo mais

maleável, então para mim isso já era uma característica de não ser negro. Na infância talvez a questão do cabelo esteja muito demarcada com a nossa questão identitária, né? Eu lembro de eu brincando com toalha de banho na cabeça, toalhinha de mesa, tudo para ter um cabelão. E na pré-escola, um dia, nós estávamos brincando, e minha mãe sempre foi uma mulher muito cuidadosa, até por ter filhos negros, as mães negras têm muito zelo até para tirar qualquer... porque geralmente somos nós os piolhentos, nós somos os sujos, nós somos os maus cheirosos, né? visto no estereótipo. Um dia nós fomos brincar de roda e aí tinha tido um surto de piolho na escola e eu nunca tive piolho, nunca na minha vida eu tive piolho. E aí na hora da brincadeira de roda eu fui dar as mãos para as meninas e aí elas não deixaram eu entrar na roda. “Ah não, você não vai entrar porque você que é a piolhenta!”

E eu nunca tive piolho, minha mãe fazia uma trança que me deixava com olho até puxado, com laços brancos, lacinho de cetim branco nas tranças, tudo isso para demarcar mesmo que nós éramos limpos, né? Que não tínhamos nada de piolho, porque foi bilhete para todas as mães, né? Eu não sei... provavelmente o meu tenha ido igual ao das outras crianças, mas sempre era assim: “Mas tem que ter cuidado porque cabelo como esse... é mais propício”...

Não foi essa palavra “propício” que a professora usou, mas ela me apontou ali na sala e disse que meu cabelo era criadouro, no caso, o melhor criadouro para os piolhos. E aí primeiro elas não quiseram me dar as mãos...

“Você não vai brincar porque minha mãe falou para eu não ficar perto de você porque você tem piolho”.

Aí depois eu comecei a chorar, né? Só que eu sempre fui muito calada... não ia para professora até porque eu não via a professora tão aliada assim, minha, né? Assim, os elogios nunca eram para mim, por mais caprichosa que eu fosse. E olha que teve um tempo na minha vida, principalmente na vida escolar, eu sempre tive essa coisa de capricho com a letra, com o caderno, que minha mãe também cobrava bastante isso. E meu pai era uma pessoa bastante rígida nessa questão escolar também. Eu convivi pouco tempo com o meu pai porque ele faleceu quando eu tinha 8 anos, mas assim, até hoje os meus sobrinhos, eu convivendo pouco, às vezes eu falo: “Ei fulano, senta direito, se seu avô fosse vivo ... se o pai fosse vivo tinha que ser assim.” Então eu peguei essa fala e falo para os meus sobrinhos hoje em relação à questão escolar deles...

Eu nunca tinha... Às vezes meu caderno estava muito mais enfeitado, muito mais limpo do que qualquer das outras meninas, mas eu nunca tinha um elogio da professora. Então sempre que acontecia esses embates eu nunca chegava para ela e falava “Professora, ,

porque para mim é assim... eu não tinha ela como inimiga, mas também não tinha ela como aliada. Então eu fui me fechando mesmo em relação a essas coisas, principalmente a essa questão racial. Aí a auxiliar viu que eu estava amuada num canto e abriu a roda, me colocou ali no meio, mas também não teve nenhuma outra discussão. Só que as meninas começaram brincando de roda e em vez de ficar normal elas faziam assim, né? Esticavam o braço e arcavam o corpo para trás para ficar um tanto mais afastadas. Estava ali, tinha sido inserida, mas ainda tinha um demarcador ali dizendo: “não, eu não posso ficar perto dela, minha mãe falou que eu não posso ficar perto dela, porque senão eu vou pegar piolho”.

E isso acho que foi a primeira... e antes disso uma coisa muito estranha, que eu nunca falei em terapia... Eu cheguei a fazer terapia uma época, mas nunca discuti questão racial mesmo... Nos meus sonhos, na minha infância até minha adolescência, eu sonhava que a minha imagem, de mim nos meus sonhos, eu era menina branca. Eu não sonhava eu sendo negra. E é muito louco isso... loucura geral, mas eu sonhava que eu era branca, eu nunca me sonhei com a pele negra. E aí assim... a vida escolar... eu tinha... eu acho que a escola é o espaço que mais me marcou em relação a essas questões da identidade... E na minha família, minha mãe não tinha uma coisa assim de embate: “vai lá e briga”. Ela falava, tem que se defender sim, mas a criação... Eu sou a filha mais nova, minha irmã que me antecede é dezesseis anos mais velha que eu, então eu sou a “super caçula” de todos os meus... E tenho mais três irmãos vivos, tem um outro irmão que faleceu também na mesma época que meu pai faleceu e essa época foi uma época muito difícil, porque eu tenho artrite também e... Meu irmão faleceu e depois de vinte dias faleceu meu pai. E aí nessa época atacou tudo, eu fiquei entrevada “das artrites”, porque é uma soma de todas as coisas, né? E eu sempre fui muito fechada, eu não reclamava de dor, não reclamava de nada... e quando aconteceu esses embates na escola em relação aos meus amigos me xingarem, ou de “fumaça, de preta fedorenta, sai daqui sua neguinha” eu nunca levava isso para minha mãe, porque até... Eu sempre via a minha mãe como alguém que não nos criava para ir ao embate disso, mas que nos criava pra suportar isso, porque isso era natural da condição de ser negro. Depois assim, quando eu cresci, não estava inserida nesse processo de discussão da própria construção da nossa identidade de família, isso se deu eu já tinha com 24 anos. Antes disso eu negava o meu corpo absurdamente, até porque eu sou de um espaço que são tantas identidades... (risos) Então, eu faço parte de uma comunidade cristã protestante, e às vezes na igreja eu ouvia as pessoas falarem “a cor do pecado”, e a cor do pecado sempre foi a cor negra...

– Eram poucos negros na igreja?

– Pior que não, a igreja Metodista de Carapicuíba é uma igreja assim... a cidade tem uma porcentagem grande de negros... É uma região periférica de São Paulo, tem uma porcentagem grande de negros na cidade e na igreja também. Inclusive os fundadores da igreja são negros, foram pessoas negras.

Então tudo que era negro, tudo que era do “diabo”, tudo que era ruim estava sempre associado ao negro, ao pecado, ao mau... E isso era algo que sempre me arcava, então assim, como eu vou poder ter uma cor que era do mau, né? pecado... E eu lembro que, que uma das coisas também que foi muito forte, foi a questão de eu sendo portadora de artrite... Antigamente era “artrite reumatoide”, hoje em dia é “artrite diopáica juvenil” é... Aquela orações de cura, libertação... Então assim, todas as vezes que oravam para isso, né? falavam: “Você tem essa doença porque os seus parentes pecaram. Você é maldita... é amaldiçoada pelos negros, não sei o quê”...

Estão sempre referindo... estão... nem na minha família, eu falava como assim... esse negócio “de preto velho”, “preta velha”, seu avô era preto velho, não sei o quê...

Então sempre foi muito forte, todos os processos me encaminhavam para sempre negar aquilo que eu era, o meu pertencimento... E aconteceu um fato na escola, eu tinha 9 anos, a professora queria saber porque lá, ela ia falar sobre a migração de São Paulo, nessa época eu morava em Osasco. Sempre morei em Carapicuíba, mas quando o meu pai faleceu nós mudamos para Osasco, que é uma casa menor, tudo... E aí meu irmão logo casou e a outra irmã casou também, aí ficou eu, minha mãe, uma outra irmã e uma sobrinha, filha dessa minha irmã. E aí a professora queria saber quem eram nossos parentes, de onde tinham vindo. E essa professora já tinha me xingado uma vez de “negrinha ordinária” na sala de aula, tinha uma colega Jaqueline — era o nome dela —, uma menina loira, aquele tipo de menina que até hoje ainda é apreciada. É a bonitinha, é a mais cheirosa, a mais tudo, a melhor... Eu lembro que a Jaqueline tinha me emprestado o caderno, eu tinha bastante falta na escola, eu nunca reprovei de ano, mas artrite me fazia faltar muito porque entrava em atividade, chegava a cair cabelo, minha mão, sei lá... Minha pele rompia, sangrava parte da minha pele onde ficava muito ressecado. Então sempre foi muito complicado essa questão da minha estética porque eu tinha essas coisas, meu cabelo caía tudo de um lado por causa dos medicamentos, sei lá... De repente dava umas feridas — “pereba” que chamavam — na minha boca, na minha perna, na minha mão. Aí vai eu não ir para escola, era febre sempre. Então as colegas sempre me emprestavam os cadernos, aí uma vez essa menina me emprestou e eu esqueci de levar o caderno para ela e a professora falou: “Sua negrinha ordinária!” E falou para a menina: “Você não devia ter emprestado seu caderno para gente sem zelo”... E gente sem zelo seria a minha

gente, assim a minha população, o meu pertencimento, né? Eu não sabia daquilo naquele momento, mas hoje eu tenho essa leitura – “a gente sem zelo” é a população negra. E aí essa professora mais a frente... Passou, eu não falei nada para minha mãe, mas aí todo dia de ir para escola eu fazia um escarcéu. Minha irmã trabalhava à noite, eu lembro que ela chegava, ela, minha mãe, meu irmão casado tinha que vir todo mundo para poder me levar na escola, eu nunca... depois de grande é que falei: “Sabe porque eu chorava naquele época? A professora me xingou de negrinha ordinária e eu não queria mais ir para escola”...

Porque na hora que ela falou “sua negrinha ordinária”... As crianças também são perversas... E é uma construção, toda a educação, e a gente sabe que criança não é só “docinho”, tem uma perversidade da própria construção do modelo de sociedade que a gente vive. E aí todo mundo riu. A sala inteira riu de mim. Aquilo para mim foi o fim. Não sei se foi o fim, ela me chamar de “negrinha ordinária” ou se foi o fim o riso da sala. Aquele jeito que me expôs, eu nunca gostava de me expor, até hoje. Hoje eu tento romper muito mais com isso, de chegar nas pessoas, conversar; senão eu fico muda, calada, do começo ao fim e ninguém nem nota minha presença. E aí a professora depois que passou esse episódio... E essa Jaqueline sempre ganhava “A+” e eu ganha “B”. Era nitidamente, eu fazia meus trabalhos em papel vegetal, eu caprichava muito, só que o modelo sempre era o da menina. Eu nunca conseguia me igualar àquela criança — a Jaqueline — eu lembro muito o nome dela. Nem lembro o nome da professora, acho que era Cecília... Cecília professora, eu tinha 9 anos e estava na terceira série, hoje é o quarto ano, né?

E aí ela procurando saber quem era os imigrantes, não sei o quê, não sei o quê... Aí todo mundo sabia, as crianças: “Meu avô veio do Japão, o meu veio do Líbano, o outro veio da Itália”... Espanha e Itália eram os mais comuns, muito portugueses... Aí eu levantei minha mão também, né? Naquela empolgação eu já tinha até esquecido que ela tinha me chamado de negrinha ordinária, levantei a mão e aí eu respondi: “Ah meus avós são do Brasil”, na empolgação também, todo mundo estava falando Itália e eu falei Brasil. E ela falou: “Juliana você não tem jeito mesmo, não sei o quê”... Não sei do que ela me xingou de novo... Não me xingou não, mas me expôs de novo, né? E aí eu falei assim, “Meu Deus!”... Eu não sabia da onde tinha vindo meus avós, e para mim era impensável eles virem da África. Porque até então tudo que eu tinha estudado até meus 9 anos de idade era que a África era o lugar de gente desobediente, gente que era grotesca e que precisava dos portugueses irem lá, tirarem essas pessoas para ter uma redenção na alma dessas pessoas. Gente má, desobediente, desordeira... sei lá... Desordeira, suja, então para mim esse era o referencial de África que eu tinha... E eu olhava para minha mãe como uma pessoa extremamente zelosa com alumínio, o

chão de casa brilhava, o alumínio brilhava, não podia ter nada fora do lugar e até porque os amigos da igreja que iam em casa sempre tinham essa fala de “você são negros, mas não são negros como os outros”.

Foi nesse processo todo, da minha infância e da minha adolescência, que a minha identidade foi formada. Aos 24 anos eu percebi que tinha algum problema, que não era possível eu ter tantos problemas de me reconhecer com uma mulher negra, e aí eu entrei na faculdade, entrei na faculdade até relativamente cedo, tinha 19 anos quando eu comecei a fazer pedagogia. Depois que eu sai da faculdade fui fazer um curso na Pallas Athena, que é uma instituição aqui de estudos livres, filosóficos, enfim... Fica ali numa travessa da Paulista, e aí no primeiro dia de curso, eu tenho umas amigas que a gente sempre faz várias coisas juntas a M., que trabalhava junto comigo e se tornou uma grande amiga e a gente acabou fazendo, em boa parte das nossas vidas, bastante cursos juntas, e a M., a mãe dela é italiana e o pai é descendente direto de italiano e tal... A M. entrou na sala, ela passou para dentro da sala e uma senhora de 60 anos, mais ou menos, a hora que fui entrar na sala ela fechou a porta e eu forçava a porta e pensava que era a M. brincando comigo: não é possível! Ela está segurando a porta para eu não entrar no curso. Só que não era a M., era a senhora! Eu ficando pensando naquilo, voltei para casa, mas fiquei na minha.

— Você entrou?

— Entrei, fiz o curso, participei dois meses lá do curso, tive o diploma e tudo. Mas aí nesse momento me deu um pequeno “estalo”... Eu olhei para dentro da sala e só tinha eu de negra, aí lembrei, tá... Na faculdade era eu e a A. só. Inclusive a A. era até uma pessoa que tinha anemia falciforme também, uma colega que fazia pedagogia comigo. Mas esses cursos de faculdade paga é uma multidão dentro da sala, nós éramos cento e tantas mulheres no curso de pedagogia, cem mulheres e tinha dois homens, eram cento e duas pessoas no curso. Eram dois homens e as outras mulheres e eu e a A. negras. Eu era muito mais notadamente e a A. passava por “não você não é negra, você é morena”, né? podia dizer assim. Eu também não sei, porque nessa época eu não tinha essa discussão, não sei como ela auto se definia. Mas eu lembro muito que ela tinha anemia falciforme, talvez ela soubesse que ela fosse negra, não sei, mas... E aí nesse processo todo, a igreja foi espaço de certa forma arbitrário dessa construção de processo de identidade. Foi esse espaço que eu considero arbitrário, por determinadas coisas, por ser uma instituição cheia de concepções morais, muitas vezes até contra ao nosso pertencimento de identidade cultural que caracteriza a população negra. Demoniza tudo aquilo que diz respeito a nós enquanto negros, seja desde a sua vestimenta até a música que você ouve. Se você não pode ouvir uma música, que sei lá que tenha um tambor,

determinados instrumentos não podem entrar na igreja, ritmos, e geralmente esses ritmos e instrumentos estão ligados à cultura negra, à cultura africana. Mas foi nesse espaço da igreja que eu comecei a ter contato com outras pessoas que discutiam essa questão de identidade negra. Nesse espaço arbitrário alguns também questionavam... Teve uma pastora, pastora R. O., ela não está aqui no Brasil, mas ela é da Igreja Metodista do Brasil, mas ela trabalha numa agência da Metodista que faz várias articulações com movimentos sociais, com a sociedade civil em Nova York. E eu conheci a pastora R., ela falava: “Juliana, você é uma pessoa muito inteligente, que legal que você está aqui”... Porque o meu olhar era muito para questão social, não conseguia ver a questão racial, até na minha própria formação da faculdade, da graduação e a própria igreja me levou a ver um pouco assim. Porque a Igreja Metodista, ela tem um processo histórico, que se volta na década de 70 para a questão da teologia da libertação. Mas aí, na década de 90 vem ter esse rompimento e hoje em dia vive uma confusão de fato. É uma mistura do neopentecostalismo, essa coisa muito mercadológica entre as igrejas que estão tentando cuidar das necessidades de agora... Coisa da prosperidade, a própria libertação, os cultos de libertação “que eu rejeito e renuncio”, eu leio essas palavras “eu rejeito e renuncio” os meus... não eram ancestrais não, mas eram... não lembro a palavra, mas era como se fosse “eu rejeito e renuncio a minha ancestralidade”, porque é ela que me traz a doença; porque a doença que eu tinha era explicada dessa forma. Na ciência não tem explicação, porque nem os médicos sabem por que acontece, é uma doença autoimune e tal... Mas na igreja era explicada dessa forma, porque meus parentes eram africanos e eram escravos e, sendo escravos, eram malditos e sendo malditos me deixaram essa maldição. Então “eu rejeito e renuncio a minha ancestralidade”...

Então eu passei por todos esses processos. E a pastora R. era uma pessoa que tinha uma linha completamente diferente desta. E aí eu falando sobre a questão social nos encontros de jovens que acontecia e tal, nunca ninguém levantou a lebre do racismo dentro da igreja. Só que também tem um pessoal da Igreja Metodista, o reverendo S., a D., uma galera da década de 60 mesmo que militavam, inclusive dentro das coordenadorias municipais aqui de São Paulo, que já levantavam essa questão do negro, dentro da igreja e fora dela. Só que essa discussão não chegava até Carapicuíba, até a minha família. Eu lembro que meu irmão mais velho que faleceu antes do meu pai, ele era uma pessoa... Faleceu com 27 anos, super jovem, mas ele era uma pessoa bastante crítica. Então assim, os referenciais que eu ouvia de música negra era através dele. Em casa chegou a ter aqueles bailinhos de “chave”, eu era pequena, eu acho que eu fazia a maior birra no meio do baile. Mas eu lembro disso, dos bailes das músicas negras, “James Brown”... E quando meu irmão faleceu ele tinha todos esses discos de todos

esses ícones negros da música norte-americana, do soul, do charme, enfim... Meu irmão esculpia também, e ele tinha esculpido um preto velho... E meu irmão, ele era da igreja e não era. Hoje, na minha concepção, ele era muito mais cristão de que qualquer outra pessoa (risos); mas quando ele faleceu os pastores da igreja fizeram minha mãe jogar tudo o que era do meu irmão. Os discos, ela ficou com dó, era pilhas e pilhas de discos porque tinha os bailinhos, ele fazia baile em outros lugares também... Jogou as esculturas que ele fazia, ele fumava maconha também e a coisa era: “Não, ele deve ter feito isso drogado”... E aí jogou as esculturas que ele fazia, jogou os discos, jogou tudo... Ele talvez fosse a pessoa que mais se ligasse nesta questão que era nossa, da nossa identidade. Então tinha que ser desfeito de alguma forma, né? A gente enquanto família, já estava eu renunciando e renegando a nossa ancestralidade, “eu rejeito e renuncio”. E aquele lance da regressão, volta à terceira geração... Você sabe de que estou falando, né?... Depois pode até explicar um pouco quando você for escrever isso. (risos)

Rompemos completamente, minha mãe guardou as coisas do meu irmão até 91. Em 91, quando veio este pastor mais fervoroso, aí começou o “rejeito renuncio tudo”, aí vai embora as coisas do meu irmão...

A minha mãe sempre assim: “Nós somos negros, nós temos que ser os melhores, temos que ser os mais limpos.” Minha irmã e meu irmão casaram com pessoas brancas, mas para mim era o ápice, porque eles eram brancos e porcos e a gente era preto e limpo. (risos) Então para minha mãe “como pode?”... (risos) Mas enfim, então a gente era essa coisa assim, “pretos limpos”. Então até, por mais que ela não reproduzisse, também não combatia a fala dos irmãos da igreja: “Oh, vocês são negros, mas não são como os outros”!

E aí quando a mulher... voltando lá para os 22 anos, quando a mulher fechou a porta na minha cara. E aí a pastora R. falou: “Você é muito inteligente, você conhece tal grupo, você conhece a D.?”

A D. é uma pessoa da igreja, é da Igreja Metodista, e ela trabalha com ministério afro da igreja. Para mim aquilo foi uma afronta. Como ela querendo dizer que eu, que tinha 22 anos e já estava formada, devia participar do ministério afro. Eu estava pensando que ela queria que eu trabalhasse com mulheres da América Latina e Caribe, não para trabalhar com a questão afro. Porque a questão de gênero é mais tranquila da gente lidar, porque todo mundo fala, né? E o racismo... é espinhoso falar de racismo. Falar de machismo é espinhoso também, mais a sociedade “olha com melhor olho”, tem outro olhar. E eu fazia essa leitura também. Como ela vai me dizer para eu procurar a D.?!

Eu corria, passei um ano correndo de qualquer referência que me trouxesse relação com a questão negra. Aí, quando foi em fevereiro, isso eu estava com 22 anos, estava no curso, conheci a pastora R. através de federação de jovem, e coisa toda... Aí, em fevereiro de 2003 teve um acampamento. O P., que é um cara da ala progressista da igreja, um pastor, jovem também, falou nesse acampamento. O tema era “Não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente”. E trazia alguns questionamentos, passou alguns vídeos e documentários... Aquilo naquele dia de acampamento foi mexendo muito comigo assim...

– Sobre a questão negra?

– Não, ele não falava nada negro, ele não é uma pessoa que tem essa fala, mas falava assim “Porque que a gente quer mudar o nosso corpo?”. Ele fazia uma questão da estética mesmo. E aí naquele momento, desde sei lá... Desde os 13 anos eu alisava o meu cabelo. Então há uns dez anos já alisando o cabelo, com aquelas coisas que queimavam o couro da cabeça, fazia bolha, uma pasta azul assim, com soda, sei lá... *Trash!* (risos) Eu ia lá para São Bernardo numa senhora japonesa e saía que nem japonesa de lá, nenhum fio fora do lugar.

Aí o pregador começou a questionar a estética mesmo. Porque todas as mulheres têm que ser loiras? Questionava essa questão de estética mesmo, não voltada para questão racial. Eu comecei a pensar um pouco o que é isso. Antes disso, eu comecei a cantar com o G., ele nem sabe disso, mas ele teve uma importância muito grande na minha vida...

Então nesse processo todo maluco dessa construção, além de eu não me enxergar como negra eu me enxergava como feia. Mas eu não conseguia ver que essa feiura que enxergava em mim era justamente pelo meu pertencimento, por eu ser negra. E aí eu comecei a cantar com G. e tal, e o G. era uma pessoa que falava assim: “Ju, você viu que você é linda? Você sabia que você é linda?”. Eu era extremamente tímida. Aí eu comecei a frequentar a família dele, a mãe dele dizia: “Nossa que moça bonita é essa!” E toda vez que alguém falava que eu era bonita eu levava um choque, falava “não, não é possível, não estão falando de mim, está 'zuando' comigo essa pessoa, quer apanhar”... rs

Eu não era violenta, mas eu pensava: “Hum... depois que apanha...”, Não sei que... eu sempre fui assim, calada, mas eu nunca... Eu pensava assim: “Não, não é possível, não é possível, não é possível essa pessoa estar dizendo que eu sou bonita. Aonde, né? Onde ela está vendo que eu sou bonita?”...

E aí nós fomos para cantar neste acampamento, foi o G. e nós fomos juntos, fomos para cantar neste acampamento... e o G. falava assim... Eu alisava os cabelos, ele falava

porque você não deixa seu cabelo mais assim, não sei o quê, tal... E eu falava assim: “Nossa, cabelo bagunçado!”

Aí, voltando do acampamento, revendo toda a questão de estética, porque isso me interessava muito, questão de estética, filosofia, então tudo que era ligado a essa coisa eu ficava procurando um pouco e aí eu voltando do acampamento eu comecei de fato pensar. Estava com 23, o acampamento foi em fevereiro e eu tive todo o ano para ficar remoendo aquilo dentro de mim. “Nossa, mas como alguém fala que eu sou bonita? Olha como eu sou! Bonita, bonita é a A.”, que era uma outra moça da igreja com o cabelão na bunda, loira, usava salto alto. Eu não podia usar salto alto, nunca pude porque eu tinha artrite, então para mim não dá, salto alto era um horror. (risos) E o povaréu indo de salto alto para igreja... Então, bonito para mim era aquilo, era a mulher loira mesmo, o estereótipo que eu buscava alcançar. Claro que eu nunca seria... E eu entendo como o racismo ele faz isso; ele faz com que você persiga algumas coisas que não fazem parte de você, mas de qualquer forma você quer aquilo...

Quando eu era pequena eu ouvia umas histórias no rádio: “uma menina morreu tomando banho de Cândida, água sanitária”, então eu falava isso não dá certo, eu não posso tentar fazer isso... Porque era uma coisa que eu queria me livrar sim, tanto que nos meus sonhos eu não me representava como negra, eu não conseguia me ver como negra, mas também eu sabia que eu não era outra coisa. Então para mim era um fracasso toda minha estrutura corporal, aquilo que me fracassava enquanto adolescente, enquanto mulher, enquanto menina, enfim...

Nesse ano de 2003, que a R. tinha falado para eu procurar a D., o G. falava: “Usa o seu cabelo assanhado”. Ouvi o P. falar: “Porque a gente tem que ser igual a todo mundo? Porque a gente não pode ser diferente?... Aí eu comecei a fazer quimioterapia e o médico perguntou se eu alisava o cabelo e disse que teria que parar. Então, para mim, aquilo foi “nossa o que que eu vou fazer com o meu cabelo agora?...”. E aí eu falei: “É só falar que é uma outra estética.” Para mim estava resolvido dessa forma. Em 2003 eu parei de alisar o cabelo, acho que antes até do processo de quimioterapia eu já estava construindo isso dentro de mim, por todos os referenciais que eu estava tendo. E a primeira coisa foi parar de alisar o cabelo.

Parei de alisar o cabelo e vieram todos os comentários: “Não tem mais dinheiro? Seu cabelo está igual de mendigo”... Na igreja: “Nossa, o que aconteceu? Você até que era bonitinha”... “O que está acontecendo? Você era tão mais bonitinha!”... “O que está acontecendo com você?”... “Dona J. o que aconteceu com a Juliana? Tá revoltada agora?”

Então assim, todos os tipos de comentários possíveis surgiram em torno de eu parar de alisar o cabelo. “Onde já se viu fazer aquilo? Era muito mais bonita...” Ou quando eu ia para o culto, minha cunhada dizia: “Não vai pentear o cabelo não?” Ou quando ia a um casamento “Não vai arrumar o cabelo?!” Porque o arrumado é essa estética da chapinha, enfim.

Nesse processo eu parei de alisar o cabelo e comecei assumir uma outra forma. Aí as pessoas logo me identificavam... E eu nem tinha procurado a D. ainda, porque eu procurei a D. em 2004, que é a pessoa que trabalha no ministério afro... E as pessoas já estavam me associando, “Você só pode ter virado agora a casaca, pois onde já se viu você não alisar mais seu cabelo...”

Então este processo de tomada de consciência foi lento. Foi lento porque eu acho que eu não aguentaria sofrer mais todas as coisas que eu já vinha sofrendo, tentando me esconder, tentando negar, tanto é, é muito louco... Aí nesse período... e aí eu gostava dos meninos que não olhavam para mim, essa coisa toda louca, eu fui dar o primeiro beijo eu tinha 24 anos... Então eu acho assim que esse processo de redescoberta de quem eu sou me trouxe vida de fato, porque antes disso eu vivia me escondendo e qualquer coisa que as pessoas me dissessem, me falassem em relação a minha identidade, para mim era uma afronta. Tanto é que eu dei meu primeiro beijo com 24 anos, que foi o período que eu estava completamente me entendendo enquanto negra. Aí eu comecei a olhar para mim e falava: “Não, mas eu sou bonita mesma, olha só!”

Eu comecei com aquela coisa do espelho, tinha um... nesse curso de Filosofia o professor propôs, eu terminei o curso no final de 2003, o professor falou: “Alguém aqui já se olhou no espelho?, Como vocês olham o espelho? Passando?... Vocês já ficaram na frente do espelho e olharam para vocês de fato?” Aí eu fui tentar fazer o exercício. Foram três tentativas, a primeira eu ia para frente do espelho e saía. Aquilo me incomodava demais. Num outro momento, passou uma semana, uma semana e meia, eu fui para frente do espelho de novo, eu não conseguia. Chegava alguém no quarto e eu saía da frente do espelho, pronto, acabou. Aí teve um dia que foi todo mundo para igreja e eu fiquei para estudar, aí eu lembrei: “Vou para frente do espelho de novo”. Eu não sei qual é a magia do espelho (risos), mas eu comecei a chorar muito naquele dia na frente do espelho, estava só eu em casa, eu chorei copiosamente de quase o vizinho... Ele depois perguntou para minha mãe: “Nossa, alguém passou mal ontem? Porque eu ouvi uns gritos”. Eu gritava assim, uma coisa tão maluca e eu fiquei me olhando no espelho: “Nossa, quem sou eu? O que que é isso que está na frente? O que sou eu? Será que eu sou uma mentira, mesmo andando e falando, será que eu sou uma

mentira?” Foi isso que começou a passar na minha mente, eu pensei: “Estou ficando louca, estou ficando louca, estou ficando louca”... E foi muito louco, porque aí eu olhava e parecia que não era mais eu. Nossa, uma coisa maluca! Sei não que foi isso... (risos)

E aí eu fiquei ali na frente do espelho, minha mãe chegou eu estava toda inchada de tanto chorar...

– “Juliana. está tudo bem”?

– “Não mãe, está tudo certo, está tudo bem”.

E aí comecei, eu comecei... Eu tinha uma postura, eu sempre trabalhei com crianças de primeira a quarta série, eu falava para os meus alunos: “Não vão ao Mc Donald’s”, eu gostava até de Mc Donald’s, mas eu também não ia. Não é que “não vá, não vá”, tinha toda uma construção falando de alimentação, a própria questão do capital, o capitalismo, o “capetalismo”... (risos)

Eu tentava conversar um pouco dessas coisas com os meus alunos. Naquele dia em diante, depois do espelho, eu falei: “Eu não vou mais alisar o cabelo porque que referência as minhas alunas estão tendo de mim? Como eu posso achar que só fico bonita de um jeito?” Mas ainda que eu já estivesse pensando um pouco nesta questão identidade, não estava completamente resolvido, mas muito mais por essa questão desses padrões que são impostos. Então eu parei de alisar o cabelo. “Não vou alisar mais o cabelo. Se eu digo para as minhas alunas que elas são bonitas do jeito que elas são, porque eu tenho que modificar em mim para eu achar que eu sou bonita, ou que eu fico 'melhorzinha'?”. Bonita jamais, né? “para eu achar que eu fico melhorzinha assim”.

Então, foi neste processo, no ano de 2004, que eu falei no começo, quando eu estava com 24 anos, foi um momento que teve uma atividade do ministério, uma atividade para mulheres, e eu fui, falei: “Vou ver o que que é”. Eu sempre gostei muito de música e música africana sempre me atraiu muito! Sempre não, calma aí, né? Depois... (risos) Depois dos meus processos, porque até então onde você vai ver que tem música africana?...

O que aconteceu é que eu me apaixonei por um africano, meu primeiro beijo na boca foi com um africano (risos). Beijo na boca e outras coisas mais... (risos).

– Antes disso você só se interessava por homens brancos?

– Só, só. Até, né?... Como eu iria me interessar por homens negros... Nem me passava pela cabeça, não me passava pela cabeça namorar homens negros. Nem um tom mais claro do que eu, tinha que ser loiro.

E aí neste processo todo... Por dar aula também, quando eu comecei a dar aula para crianças eu também procurava fugir um pouco, porque... Na minha dinâmica diária com os alunos eu sempre procurava uma música diferente para a gente começar a aula, diferente daquilo que eles tinham na grande mídia, do que eles tinham diariamente. Então eu levava, sei lá, levava poema, levava músicas e aí eu comecei a ouvir muito “Mauaca”, aquele grupo de mulheres e elas eram africanas. E tinha um programa de rádio com a Magda Pucci que apresentava pela rádio USP Planeta Som e eu gostava muito, então eu gravava as músicas de lá, as músicas africanas em fita cassete, e levava para as crianças ouvirem. Daí eu comecei a querer saber um pouco mais o que era. Porque a minha questão não tinha ficado definida lá na terceira série, a professora falou: “É impossível você ser brasileira!” e não me deu outra resposta, me deixou com as minhas dúvidas, achando que não poderia ser da África. Tanto é que eu me lembro na família, tem prima minha que até hoje, a gente da cor que somos: “Não, mas eu tenho uma avó que é portuguesa”. Mentira, gente! Fui ver lá o negócio da árvore... A gente procurava sempre uma ligação com a Europa, nunca falavam dos meus avós...

Até um dia que ouvi esse cara de africano falando que a “única fôrma de negão é na África”. Foi para outros lugares, exportou para Cuba, pro Caribe, todo o continente Americano, mas a fôrma é lá. Eu repensei e procurei fazer um trabalho com os meus alunos também sobre essa questão de tentar achar a sua identidade e aí eu vi que eles tinham muito mais fluidez para falar sua identidade do que eu. E isso foi no começo do ano de 2004. Aí eu falava assim: “Nossa, eu estou com algum problema! Essas crianças falam super bem delas e eu não conseguia falar de mim, não conseguia nem dizer eu sou mulher negra”. Tinha algum problema...

Aí, eu falei já, esse ano de 2004, em julho teve um trabalho de mulheres negras cristãs, inclusive se reunia na Igreja Presbiteriana ali na Heitor Penteado. Aí eu fui, e aí eu saí de lá assim: querendo mais!

O que era aquilo, porque aquelas pessoas eram tão resolvidas, tão bonitas e eu não era bonita assim? Então foi na igreja, na igreja que eu consegui ter esse encontro com a minha própria identidade. E perceber que eu não precisava me negar para receber esse Cristo que tem esse estereótipo que a gente vê de olhos azuis. Hoje meu Cristo talvez use *dread*, talvez ele seja negão! (risos)

Foi esse processo de eu acessar a minha identidade... Hoje eu estou nesse ministério, continuo nesse espaço.

É difícil, porque cada vez que a gente vai, falam: “Lá vem o pessoal falar de macumba, falar disso, falar daquilo”, é muito difícil. Na minha família mesmo, houve uma conversão muito grande para as questões da negritude, das nossas “africanidades”...

Hoje em dia eu consigo dizer que eu sou modelo mesmo para minhas sobrinhas que são adolescentes. Eu falo: “Vocês podem, sim, fazer a chapinha no cabelo, mas não é isso que vai fazer com que vocês sejam bonitas. Seus cabelos são bonitos assim também, cacheados, encaracolados!”

Eu fiquei muito triste esses tempos porque meu cunhado falou que eu sou um péssimo exemplo para as minhas sobrinhas. Como eu disse, minha irmã casou com um homem branco, um homem racista, que tem uma carga bastante forte de opressão sobre minha própria irmã. Eu vivi sobre esse processo opressivo durante muito tempo, enfim... Até porque a gente é parente, eu sempre fui a caçula, quando ele começou a namorar com a minha irmã eu tinha 5 anos de idade e eu cresci achando que era certo mesmo aqueles referenciais... No momento que eu olhei para aqueles referenciais vi que... que me privavam de ser quem eu sou! Para eu alisar meu cabelo, para eu não dizer que era negra, eu estava negando aquilo que de fato eu era. Então, no momento que houve essa descoberta, ele começou a dizer que eu era um mau exemplo, porque as meninas não querem mais alisar os cabelos. Elas têm a pele clara, a L. tem até a pele mais clara que a sua, mas ela falou: “Não quero mais”... Isso foi todo um processo que eu dou graças a Deus porque eu acho que foi essa influência minha... Ele acha que isso é uma péssima influência para as meninas. Então elas se descobrirem e se denominarem como mulheres negras, meninas negras, isso é uma má influência. Eu fiquei muito triste por isso, falei: “Nossa, que loucura!”

Mas agora já passou, e eu estou bem e falei: “Eu não vou me afastar delas não, eu não vou porque”... Enfim, a gente tem que fortalecer a nossa identidade, elas não precisam passar por este processo todo de negação pelo o qual eu passei.

Tem a R. também, os meninos de certa forma já se compreendem mais como negros porque são parados pelas *blitz* policiais e eles sabem que são sim... Tem um referencial europeu, porque minha cunhada, por exemplo, é loira de olho azul e os filhos dela são parecidos com a gente, são negros, são meninos negros. E negros da pele escura, então a polícia não vai parar e falar assim: “Ei seu mulatinho, seu pardo”... Mas é negro a palavra. Negro. A identidade negra que traz o sentido imaginário, né? Não vão falar “seu mulato, seu misturado ou sei lá”, enfim a questão de ser negro. Aí eu falo para elas hoje que são abençoadas, tanto é que eu fico... gosto dessa menina, esqueci o nome dela, só lembro da Willow, da Willow eu gosto que é filha do Wil Smith, né? Então eu fico com elas assistindo

os vídeos, porque na minha época não tinha isso, na minha época era as paquitas e a Xuxa, foi daí que moldou, o que poderia ser construído do que a gente chama de identidade, então esse era o meu referencial. O referencial da paquita, da Xuxa, da Eliana... Eu fico horas com elas vendo clips da Rihanna, da que é casada com J Izzy, esqueci o nome dela, meu Deus, essa mulher é famosa, enfim... Dessa aí, da Willow e aí eu falo: “Olha só que legal!”. Se bem que elas não são completamente padrão, mas pelo menos tem para onde elas olharem e dizer “ela é bonita, o mundo diz que ela é bonita”. Acho que esse lance do concurso de miss, também acho que foi muito significativo pela questão estética. Claro que tem tantas outras coisas que precisam ser discutidas em relação a isso, mas acho que essa questão dessa estética negra, por mais que tenha um estranhamento hoje do olhar, do nosso cabelo estar para cima, não sei o quê... Quando eu tinha meu *black* grandão ouvia: “Ah! Dá para baixar a cabeça...”, No culto: “Ah! J. põem a cabeça para cá...”. Eu sento na frente, não quero nem saber, quem quiser que chegue primeiro e sente mais na frente do que eu.

Hoje em dia eu falo... eu tenho um sobrinho, o L., que está usando trança, está com o cabelo super grande, agora ele tirou as tranças e está com um *black* e eu tenho falado para ele: “Você não precisa cortar seu cabelo. Porque que um menino branco pode deixar o cabelo comprido, todo mundo passa mão e fala ai que lindo o seu cabelo, e você o pessoal manda cortar? E faz parte da sua identidade, você corta se você quiser, se não quiser mantenha!”

Então eu acho que são essas formas que hoje eu tenho acessado essa minha identidade e tentado fortalecê-la, porque tem horas que não é fácil não, que dá um negócio assim, dá vontade de chutar tudo... (risos)

Além de tudo é uma postura que tem que ser política também, em todo e qualquer espaço.

4.3.2 2º Depoimento de Juliana

— Na nossa última conversa você falou um pouco de como você descobriu que era negra, queria que você falasse um pouco mais da descoberta e o que mudou para você depois disso.

— O que mudou para mim depois que eu me descobri negra, eu acho que, para além dessa questão da autoestima, possibilitou várias outras coisas, porque eu acho que você com uma autoimagem mais afirmada, você tem mais coragem de se mostrar para o mundo.

E no histórico da minha família tem uma questão muito próxima com a questão do trabalho doméstico, eu sempre me vi nessa condição. Eu até tentava assim, sempre ouvi essa história, “que é pobre mora na periferia”, a gente sempre ouve essas coisas das exigências para se formar, “estudar para ser alguém”. Eu sou do tempo que acreditava nisso, porque hoje eu falo para os meus sobrinhos, antigamente tinha que terminar o colegial para ser alguém, hoje em dia isso não basta mais. Aí as crianças hoje em dia falam “mas até lixeiro precisa da oitava série”, hoje em dia é uma história meio assim...

A minha família por mais que não tenha tido tanto acesso aos estudos, a minha mãe parou na quarta série, que é o quinto ano do ensino fundamental, e meu pai foi quem prosseguiu um pouco mais, mas quando ele faleceu ele terminou como vigilante, ele era vigilante de uma escola particular, valorizava os estudos. E nessa história toda, mesmo depois de o meu pai ter falecido, eu acho que eu comentei um pouco disso na entrevista passada, eu sempre ouvia assim: “O J. (pai) queria ter filhos doutores”. Então, em casa, por menos acesso ao dinheiro que se tinha, meu pai empregava em livros, enciclopédias e livros, porque tinha essa questão, sim, de se “letrar” e talvez modificar o rumo da vida através da educação, do estudo, enfim.

A minha irmã que me antecede teve filhos cedo e também parou de estudar. A J. é uma irmã que recentemente, em 2009, se formou em pedagogia, coisa muito legal também! O curso foi à distância, mas isso é muito significativo para ela. As minhas irmãs foram mães solteiras, isso é uma coisa que desde pequena eu já sabia por que quando minha primeira sobrinha nasceu eu tinha 4 anos de idade. Então, pense nisso numa família no início da década de 80, era um horror. E pro povo da igreja era aquela coisa toda, né?

Mais uma coisa para nos igualar aos outros pretos, porque os diferentes não faziam isso, aqueles que não eram, né? Mas, enfim... Por mais que a gente tentasse fugir, infelizmente as coisas vão fazendo parte da história da vida da família.

E aí é uma coisa que eu sabia, que não poderia engravidar na adolescência, cedo, porque isso era uma coisa que trazia um sofrimento para minha mãe. Claro que depois as crianças viravam a alegria da casa, mas todo esse processo de dizer que está grávida fazendo parte de uma igreja, isso foi muito traumático até para mim. Hoje em dia é muito diferente, mas eu lembro que na escola, uma vez, a minha sobrinha foi comentar que ia ter um irmão, A. (sobrinha), e a professora falou assim: “Esse povo é assim mesmo, esse povo...”

Mas esse povo quem?

Ela estava se referindo a nós, mulheres negras. Mas tem todo um histórico.

Então assim eu sempre fui, acho que até mesmo na questão da minha sexualidade teve... Porque eu era tímida e tudo mais. Também tinha um distanciamento porque eu queria me manter muito distante desse mundo também. De repente me engravidar, enfim, então eu queria distância disso também. Agora que estou pensando nisso, nunca tinha pensado nisso antes. (risos)

Como agora que eu comecei reviver um pouco dessa história, esse afastamento até... Era, tinha, tem, tinha a ver com a minha timidez, com o meu não olhar para mim mesma, de eu achar que era sempre a pior das piores, mas também tinha a ver com esse distanciamento em relação às minhas irmãs, que queria ser diferente. Acho que isso também acabou ajudando nesta questão de eu não me relacionar tão cedo com meninos, enfim.

Hoje, nesta questão da escolarização ainda, eu lembro que eu comecei a trabalhar cedo, de certa forma. Meu primeiro trabalho eu entregava panfletos, panfletava. Saía de Carapicuíba e eu ia lá para zona oeste. Estavam construindo ainda os prédios, no início da década de 90, então tinha a perua que passava, ia eu e minhas primas, a gente pegava a perua e minha vontade era jogar os papéis no bueiro. (risos) Porque não acabava nunca de entregar aqueles papéis... De apartamento, era mais de apartamento que eu entregava e isso era aos finais de semana.

E aí quando eu estava com 15 anos mais ou menos, eu comecei a trabalhar em uma fábrica de sorvete. Eu estava no segundo colegial e estudava à noite. No colegial eu já passei a estudar à noite, então eu estudava à noite e à tarde eu ia para a fábrica de sorvete. E aí fazia-se de tudo naquele lugar, “de um tudo”. Aí eu fiquei uns seis meses mais ou menos por conta da artrite, passeia ter muitas dores e tal... E por mais que a minha mãe tivesse toda essa questão de proteção em relação à artrite, também ela não impedia muito, assim... Porque era muito difícil também, se eu quisesse ter alguma coisa... E adolescente, sabe como é, né? Quer um monte de coisas. Eu lembro que às vezes as minhas colegas de classe falavam: “Ai, eu tenho não sei quantas calças jeans no armário”. E eu nunca fui de ter tantas coisas. Eu tinha a calça de ir para igreja e a calça de ir para escola, só. Eram duas calças jeans, variava algumas camisetas e outras emprestava das minhas primas e assim seguia, mas eu nunca tive assim... Tinha menina que falava “Eu tenho dez calças jeans.” e eu ficava olhando como era possível aquilo, a pessoa ter dez calças jeans.

E uma coisa que acontecia também, era o fato de que eu sempre que pegava dinheiro eu acabava ajudando em casa também, não empregava muito em mim. Até hoje é meio, é muito assim ainda. Eu preciso descobrir o porquê. (risos) Um porquê deve ter! (risos)

Com 16 anos eu comecei a trabalhar também como diarista em casas de família e de vizinhas, e todo esse período eu acreditava que eram estes os trabalhos que eram possíveis eu fazer. Porque esse era... As minhas irmãs estavam trabalhando nesses trabalhos, a minha mãe, depois que meu pai faleceu, passou a ser diarista também; então eu via que esta era a possibilidade, era um jeito que eu ia trabalhar, né? Assim, não tinha outro jeito de se fazer isso...

Na casa de família eu não precisava ficar conversando tanto, eu não precisava ser expansiva, expressiva e qualquer outro trabalho. “Sei lá”, vendedora de loja que era outra coisa que eu pensava também, mas isso eu falava: “Não Deus, pelo amor de Deus, eu não tenho aptidão para isso, para ser vendedora de loja”, porque eu via como eram as vendedoras, eram expansivas e eu não tinha nada de expansividade, era completamente introvertida, então achava que aquilo para mim era impossível.

Quando eu estava no terceiro colegial a gente tinha aula de psicologia e a professora, era R. o nome dela, falando do método “Montessori”, uma questão da educação com psicologia... Não sei nem porque ela passou aquilo, mas foi muito legal, porque a partir daí que mudaram algumas questões da minha vida também. Até então tinha... Eu me compreendia como alguém completamente destoado do mundo, mas pelo menos foi algo que modificou assim alguns aspectos da minha vida, porque ela falou de “Montessori” nas aulas. Isso eu já falei na outra entrevista?

— Não.

— Ela falou de Montessori, que é uma mulher italiana que trabalhou com métodos diferenciados de educação, e acho que uma história que até ela era médica... E ela falou de Montessori e um dia eu andando na rua, em Carapicuíba, eu vi uma faixa assim: “Centro Educacional Maria Montessori”. Quando eu vi essa faixa eu falei: “Nossa, Montessori é aquilo que eu li, que a professora falou na sala de aula!”. E aí eu fiquei curiosa de saber, mas passou, e eu não comentei com ninguém. Vi lá “Centro Educacional Maria Montessori”, mas eu não tive essa coisa de subir a escada do estabelecimento e saber do que se tratava. Mas eu reconheci aquele nome, “Montessori”!

Um tempo depois, a minha irmã tinha saído do trabalho e foi a uma loja de uma moça conhecida da igreja. Minha mãe já até tinha pedido emprego para mim naquela loja, porque não estava dando mais para eu trabalhar na casa das pessoas... Porque eu trabalhava durante o dia, o dia em que fazia limpeza, eu ia para escola e ficava travada na escola, minha sala era no segundo andar...

Hoje em dia eu tenho uma compreensão que talvez os meus professores, a própria escola deveriam ter, é... Se fosse hoje, se eu tivesse um filho com artrite, a gente tinha compreensão do cuidado, mas não que isso é uma doença que te traz uma imobilidade reduzida, que você tem direitos, dentro do que é previsível da saúde pública...

Então, se fosse hoje, se eu tivesse um filho, ou eu mesmo portadora de artrite, eu falava: “Não, a escola não tem rampa eu não vou subir as escadas para estudar”, porque o que acontecia era eu subia as escadas para ter aula, eu não descia nos momentos de intervalo e quando acabava a aula, ou um colega ou o meu irmão tinham que me tirar carregada. Porque além da limpeza, para mim ficava muito difícil descer as escadas. E aí eu não conseguia mais, era tanta dor que eu ficava já deitada o resto do final de semana, era muito complicado tudo isso. E trabalhar neste tipo de trabalho, na limpeza doméstica, era algo muito pesado, para mim portadora de artrite. Hoje em dia eu compreendo que talvez, se eu tivesse essa compreensão que tem hoje em relação à própria doença eu não teria feito isso, se minha mãe certamente tivesse essa compreensão... Mas era o que a gente tinha para aquele momento, né? Eu estava justamente trabalhando porque eu queria fazer o cursinho pré-vestibular da Poli, que é oferecido aqui pela USP mesmo. Eu lembro que eu fiz a prova da Poli e para fazer a prova eu tinha que estudar um tanto antes, para o próprio cursinho. Então eles vendiam umas apostilas do Anglo e não era barato, acho que na época era quarenta reais e quarenta reais em 1995 era “ó”... Demorava para arrumar. Eu lembro que tinha que fazer várias limpezas para conseguir arrumar pelo menos metade e aí meus irmãos cada um dava um pouquinho, para eu poder completar o dinheiro, para eu poder comprar as apostilas do Anglo, para estudar e prestar, fazer a prova do cursinho pré-vestibular da Poli.

Então, eu não passei no cursinho, acho que fiquei por dois pontos de diferença. Muito engraçado que o cursinho dizia ser, todos dizem, né?, que seleção econômica, não sei o que foi... Eu lembro que veio eu, minha mãe e meu irmão, eles vieram de trem me trazer aqui, que a prova foi aqui na USP mesmo. Eu não sei nem que prédio, mais de dez anos isso... Há quinze anos atrás isso, né? Eu não lembro nem que prédio era e para minha surpresa, quando eu cheguei para fazer a tal da prova, só tinha gente chegando de carrão, acho que eu fui a única que vim de trem e meu irmão e minha mãe ficaram sentados esperando eu terminar de fazer a prova para gente voltar para casa, e eu falei: “Gente, cadê o socioeconômico do barato?”

Era muito louco porque... eu já entendia que esse espaço, essa universidade pública não era para mim também, então... E aí eu lembro que eu fiquei muito triste nessa época, porque eu tinha feito todo o esforço, trabalhado pra caramba pra conseguir o dinheiro para

poder estudar para o tal do cursinho e eu não passei na prova que eles ofereciam. E aí eu falei: “Tá, então é tudo uma mentira mesmo”, porque eu não vi outras pessoas que chegaram de trem e entraram na sala para fazer a tal prova. Mas tinham todos os pais e todas as mães estavam aqui e de carrão, como ainda é hoje...

— E a população era a maior parte branca?

— Sim, sim, sim. Eu acho que não tinha, assim na sala que eu estava, acho que, foram várias que foram divididas os locais de prova e na minha sala, que eu me lembre, não tinha nenhuma outra pessoa negra fazendo a prova para o cursinho da Poli.

Agora o cursinho virou uma outra coisa, o acesso é mais democrático, enfim... Porque eu tenho uma sobrinha que fez depois o cursinho da Poli e mudaram as estratégias de ingresso. Mas naquela época eu lembro que foi uma coisa que eu fiquei muito frustrada, porque foram pouquíssimos pontos que faltaram para eu conseguir entrar. E esses pontos, com certeza, levaram aqueles que já estavam nas escolas particulares. Enfim, com certeza passaram em Medicina, que hoje, né? quinze anos depois, já estão aí doutorados também...

E aí eu fiquei muito chateada e aí um dia, voltando à história da minha irmã, ela estava dentro dessa loja e tinha falado para V. que estava difícil, que estava precisando trabalhar. E aí nessa hora entrou a G., que acabou sendo a pessoa que me empregou e foi a diretora da escola onde eu trabalhei por doze anos. A G. entrou e a hora que minha irmã olhou para trás ela falou: “Nossa, que legal! Você não quer trabalhar na escola? Eu estou montando uma escola nova”. E aí minha irmã chegou em casa contando que era essa tal de Montessori e aí eu falei: “Nossa, eu estudei...”

E aí minha irmã começou a trabalhar, ela começou a trabalhar como cozinheira e servente da escola. Era uma escola pequena e hoje em dia está maior, mas era uma escola pequena na época. Então ela entrou para trabalhar na escola para fazer o lanche e o almoço. O almoço era coletivo para os alunos de tempo integral e o lanche também era coletivo para qualquer turma, para qualquer horário.

Ela entrou em agosto, e aí novembro estava quase no final das aulas eu já tinha passado quase em todas as matérias já, não passei na Poli, mas passei nas matérias, já estava aprovada já. (risos) E aí eu estava indo muito pouco à escola e a minha irmã falou: “Ju, vamos lá conhecer a escola, e aí você conta para G. A G. é uma pessoa legal, é educadora, trabalhou muitos anos na supervisão escolar pelo Estado de São Paulo e ela vai gostar tal...”

Quando eu cheguei na escola, foi em novembro de 96 ou 97, aí não sei se foi em 96 ou 97... E aí eu contei para ela e ela falou: “Nossa, que interessante, não sei o que”... E aí na sala

de berçário estava precisando de uma auxiliar e meu sonho, até aí, era fazer Medicina, não queria nenhum envolvimento com a educação, eu achava que ia ser médica (risos).

Então nesse período a G. falou assim: “Olha, tem uma professora do berçário que está precisando de alguém que auxilie ela para trocar fralda”... E aí eu prontamente, trocar fralda para mim era fichinha, nessa altura do campeonato eu já tinha sete sobrinhos (risos). E eu tinha muita habilidade nesse trato com criança, isso aí para mim não era problema nenhum e pelo menos ia me tirar dessa condição de trabalhar em casa de família, na condição de doméstica, porque isso de fato era muito pesado para mim. De certa forma isso era muito melhor, né? mesmo que trocar cocô de neném, era muito melhor do que trabalhar em casa de família. Isso foi uma coisa que eu nem parei para pensar já aceitei e eu ia ter um salário fixo, eu lembro que na época eu entrei na escola ganhando cento e cinquenta reais (risos), mas para mim era muito...

— Você tinha quantos anos?

— Eu estava com 16 anos. Mas era só aquela coisa meio de aprendiz tal, e aí eu lembro quando... E aí eu fiquei um ano sem estudar, aquele ano eu fechei, eu já tinha 17, estava com 16 para 17 anos...

No ano de 97 eu fiquei sem fazer nada, tentando estudar pelas apostilas que eu já tinha comprado e quando foi no final de 97 eu prestei vestibular, prestei vestibular pela Fuvest para Medicina, né? “rá rá rá rá rá” (risos). Não passei, enfim, né?...

E aí eu não passei e fiquei naquela história, vou ficar trabalhando aqui, vou juntar dinheiro... Tudo que era cursinho, tinha cursinho pré-vestibulares para Medicina, só que o cursinho custava “quinhentos paus”. Eu ficava pensando como eu ia fazer para pagar aquele cursinho...

Fiquei meio com ideia fixa ainda... Mas aí eu estava na escola e falava assim “no que eu vou trabalhar?... ”

E aí, quando foi em 98 — 97 todo eu fiquei —, quando foi em 98 eu falei: “Não vou prestar mais a FUVEST”. E aí a Campos Sales era uma possibilidade, porque eu também não queria entrar em qualquer universidade. Eu não tinha muito essa percepção, mas também não queria fazer em qualquer lugar assim, né? enfim... E aí a Campos Sales era uma coisa que dava para eu pagar e aí eu conversei com a G., falei: “Olha, eu quero fazer faculdade, minha mãe não tem condições de me ajudar...” E perguntei se ela podia pagar o salário pelo menos que fosse o valor da faculdade. E foi isso que aconteceu, ela aumentou meu salário, eu aumentei a carga horária, porque eu trabalhava só de manhã, trabalhei manhã e tarde e aí foi a grana que eu comecei a pagar a faculdade. E aí eu subi de cargo também, quando eu terminei

o primeiro ano de faculdade já não estava mais limpando bumbum de neném, eu já era auxiliar de sala, então já não estava mais no berçário, estava na pré-escola. Nos próximos três anos, até eu terminar a faculdade, continuei como auxiliar e quando eu terminei estava uma coisa lá na escola: “Precisa de um outro professor, não sei o quê, não sei o quê, vamos contratar outro professor...” E aí a M. falou assim: “Não, espera aí, tem a Juliana. A Juliana é formada, porque que não dá a sala para ela?” Aí foi que resolveram arriscar, né? (risos). Mas deu certo, deu muito certo! Eu falo para a M., quando eu crescer quero ser uma professora igual você, mas eu sei que eu também sou boa professora! Aí eu peguei uma sala de primeira série que foi o “ó do borogodó”, mas deu tudo certo, acho que é uma experiência muito boa. Depois, eu já estava com 20 para 21 anos, depois disso eu já comecei é... Fiquei mais firme mesmo nessa questão da profissão, falei: “Não. É educação mesmo e pronto e acabou”!

E aí fiquei na escola e fiquei lá até sair para fazer o mestrado, só que quando... Eu não lembro se eu contei isso na outra entrevista, da professora lá da terceira série... Quando eu comecei ter essa questão de me entender como negra até então, mesmo na escola tudo era muito complicado para mim, para eu lidar com a minha questão de identidade. Depois que fui amadurecendo isso, que fui me percebendo em todo o processo, que me entendi, que era negra. E aí essa coisa de buscar cursos que falavam da questão da africanidade, negritude, identidade, isso foi me abrindo muito o olhar. E aí eu comecei me perceber, acho que a primeira questão dessa tomada de consciência foi que eu pude me perceber como profissional mesmo, capacitada e habilitada para prosseguir. E nesses cursos foi que eu conheci o professor Kabengele Munanga, professor aqui na Universidade de São Paulo, e conheci também o professor Henrique Cunha. Foi através do professor Henrique Cunha que surgiu o convite para eu continuar estudando e fazer o mestrado. Mas tudo isso era muito impensável para mim antes dessa tomada de decisão. Porque até então eu falava assim: “O que que vou poder estudar? O que que eu vou poder fazer?” E ficava sempre nessa luta mesmo, de tentar me perceber nesse espaço, porque sempre achava que as outras professoras eram melhores que eu, aquela história toda, né?... Achava que qualquer coisa que elas fizessem era melhor do que eu poderia oferecer, e a partir do momento que eu fui fortalecendo a minha identidade eu comecei a perceber que não, meu trabalho também tem valor! Acho que foi uma tomada de consciência muito global, mudou toda a perspectiva da minha vida.

— Se descobrir ser negra te posicionou neste sentido?

— Sim, sim, porque a única coisa que eu conseguia ver, eu falava assim: “Ah, enquanto negra acho que vai ser muito difícil, né?”, e depois eu falei: “Tá, pode ser difícil, mas eu tenho que também tentar, tenho que lutar também”... E aí que eu comecei ver na minha experiência de

estudo, que eu só tive professoras brancas na minha vida. Na faculdade também, era eu mais uma outra moça negra que tinha na minha sala, de cento e tantas pessoas de pedagogia, aquele mundaréu de mulher, eram dois homens, duas negras e o resto mulheres brancas. E quando eu conheci o professor Henrique, eu conheci o Kabenguele primeiro, então eu falava: “Como assim?! Que legal ter um professor negro na universidade!”

Então isso já modificou o local, porque isso tem muito a ver: os lugares aonde a gente se vê! Eu acho que reposicionou o meu olhar também pros lugares em que eu consegui enxergar essa população, em que eu consegui enxergar essas pessoas que são parte do mesmo histórico, das mesmas vivências que eu. Eu conheci o professor Henrique que também é um homem negro, e aí assim, foi mudando tudo... Não foi num passe de mágica, mas foi por tomada de consciência, é todo um processo, mas foi muito... eu acho que me perceber, que eu falei foi aos 24 anos, que eu tive a consciência total assim, que eu comecei buscar o que tinha a ver com aquilo que eu estava precisando me identificar. Então eram vários cursos, eu fazia em São Paulo, “Casa das Áfricas”; se oferecia cursos eu ia, se tinha uma palestra não sei aonde, eu estava lá. E nisso eu fui conhecendo muitas pessoas que diziam: “Não, você pode sim!” “Você pode sim fazer mestrado, você pode sim fazer doutorado...”.

Porque até então, até então assim, minha vida toda eu cresci acreditando que esses espaços na sociedade para mim eram mínimos e meu histórico familiar de mulheres negras... A gente formou uma família de mulheres mesmo, porque faleceu meu pai, meu irmão faleceu, ficou um irmão que casou muito rápido. Então ficou eu, minha mãe, minhas duas irmãs e minhas duas sobrinhas dentro de casa... E naquele espaço, o que a gente conseguia visibilizar era um espaço de sempre trabalhar servindo o outro. O outro branco, né?

Isso tem a ver com história da minha mãe mesmo; minha mãe perdeu a mãe dela com 7 anos de idade. Eles moravam numa fazenda em Minas Gerais e pelo que ela me contou, e essa história até conto um pouco, conta um pouco não, eu conto história na minha dissertação; pelo o que ela conta, os pais dela nasceram naquela fazenda, os avós provavelmente foram africanos escravizados, né? E foram para aquela fazenda e foi ficando, foram ficando, então já era normal nascer e ficar ali. Até que em 1950, ela estava com 10 anos, faleceu a mãe, faleceu o pai e os irmãos que já eram mais adultos, ela era a caçula temporã também como eu, e aí eles falaram: “Chega, a gente vai sair daqui”. Juntou um grupo de famílias e foram para Paraná. Chegando no Paraná começaram a trabalhar nas safras de café e chegou uma mulher lá e falou: “Olha que negrinha bonitinha, não sei o quê. Vem comigo...” E foi com essa mulher que minha mãe foi criada até o dia que ela casou. Criada e “criada”, porque ela servia essa família, ela ajudava essa mulher a cuidar dos filhos, a cuidar da casa. E essa dona M.,

minha mãe tinha muito respeito por ela, mas analisando bem friamente essa questão da história, ela fez com que minha mãe rompesse o laço familiar. Desde os 10 anos de idade minha mãe nunca mais viu os irmãos dela. O irmão dela ia até o portão da dona M. — ela me contando na entrevista, ela falava: “Nossa J., nunca tinha percebido isso, agora que eu estou vendo, olha que a dona M. fez!” — o irmão dela ia lá, batia palma: “Eu quero ver a M. J.” e ela falava: “Sai daqui.”, expulsava o irmão dela do portão. E aí acho que nessa coisa ele precisou mudar, porque a vida seguiu, eles deixaram minha mãe com essa mulher e seguiram a vida e minha mãe nunca mais os viu.

Depois a minha mãe casou, conheceu meu pai, constituiu família. E aí a família já é formada com quebra de outros laços, outro processo de reconstrução. Isso tem muito a ver com nossa família de mulheres negras, assim... Então o que eu via assim, nesta época eu não sabia dessa história da minha mãe; mas era isso: a gente aprendia a servir o outro, era o “sim senhor e o não senhor” e sempre muito educado. Você tinha que ser assim, independente de qualquer coisa. Mesmo os dias, eu tremia assim, os dias que eu não ia trabalhar, porque tinha uma mulher que eu ia três vezes na semana, tinha dias que eu não ia trabalhar porque eu estava morrendo de dor, e a mulher ligava na vizinha e perguntava: “A Juliana está em casa? Onde já se viu, todo mês agora ela tem dor, não sei o quê...” Sabe, as pessoas fazem questão de não entender, porque ela era da igreja, sabia que eu tinha artrite, enfim...

Eu acho que tomar consciência da minha identidade me possibilitou de fato ir além, buscar outras formações e até entender esses processos de vida e o que é muito próprio, muito significativo para a população negra.

Hoje eu estou no doutorado e estava pensando... teve um dia que eu estava no elevador da casa do meu orientador e estava pensando que as pessoas daquele prédio certamente pensavam que eu fosse a empregada doméstica, que estava chegando ali para trabalhar. E talvez essa fosse a minha... não uma sina, mas talvez essa fosse a minha trajetória, se eu não tivesse tomado consciência mesmo do que é ser negro. Claro, eu tinha me formado, mas a partir do momento que eu comecei a buscar novas possibilidades para minha vida, acho que isso foi modificando toda a minha família também, porque a tomada de consciência aconteceu em mim, mas isso começou a expandir. Então as conversas que se tinha dentro de casa com as minhas sobrinhas, com os meus sobrinhos, com a minha mãe, foi de fato um movimento de libertação que começou a atingir, que começou passar pelas nossas vidas assim. De afirmação mesmo de quem nós somos, de que nós temos a própria questão, nossa própria estética, cabelo, roupa, enfim, acho que mudou tudo, né? Mudou os nossos referenciais.

— E a sua tese tem a ver com essa questão, né?

— Sim.

— Sobre o que foi?

— É... Eu pesquisei memórias, histórias de população negra e aí eu comecei com a minha trajetória familiar. Até escrevo bastante dessas coisas que eu estou te contando e começou justamente com aquela história daquela professora maldita (risos) que falou que eu era de lugar nenhum.

E aí dando aula, depois que eu comecei a ter o “clique” mesmo do que é esse processo de educação, desse processo de formação familiar, de formação de identidade, eu perguntei para os alunos na terceira série que eu dava aula, propus uma pesquisa que eles me trouxessem uma árvore genealógica deles, mas claro que eu não faria na mesma perspectiva que a professora fez. E aí foi que eu percebi que meus alunos negros de 8, 9 anos de idade tinham uma concepção de identidade muito mais fortalecida do que a minha identidade, eu era, ali, professora deles, mas eles me ensinaram muito. Eles não tinham vergonha de falar: “Meu avô era negro e talvez o parente dele tenha vindo da África, meu bisavô, meu tetravô...”

E eu ainda, naquela altura do campeonato, aos vinte e poucos anos, isso foi antes dos vinte e quatro (risos), aos vinte e poucos anos ainda tentando achar um conectivo, sei lá, português para minha descendência e as minhas primas faziam muito isso: “Não, tá a gente é negão, mas tinha índio na família, tinha português na família”... (risos)

Então assim, e aí eu fui ver que talvez, para ser quem eu era eu não precisava mais tentar achar esses conectivos, que muitas vezes eram só imaginários. Eram só para me dar um pertencimento, porque até então eu não pertencia a lugar nenhum, porque pertencer “àquele lugar” não era o que eu queria ainda. Tanto é que todas as pessoas, todos os meus amores platônicos eram homens brancos, né? E tinha aquela coisa: “Deus me livre casar com homem negro para de repente perpetuar o sofrimento”...

Meu pai e minha mãe eram um casal de negros e meu pai dizia: “Imagina, não vai casar com branco não”, só que meus irmãos, a J. não, mas meus irmão P. e minha irmã J., tiveram relacionamentos multirraciais, e isso era muito louvado por uma parte da família, tinha uma tia que falava: “Sim, tem que casar com homem branco sim, para melhorar a raça!” Isso eu ouvia dentro da minha casa, então mesmo esse cunhado e essa cunhada não sendo as melhores referências para mim, era o melhor que podia acontecer para poder “melhorar a raça”. E a partir do momento de que eu tive consciência de que “melhorar o quê”? Não há o que melhorar. Da mesma forma que os outros têm direito, nós também temos. Da mesma forma que as outras identidades são fortalecidas, as nossas também precisam ser fortalecidas.

E a escola não é esse espaço de fortalecimento de identidade plural e sim de uma identidade única, que é a eurodescendência.

Mas aí, foi com esses alunos da terceira série que eu parei para rever um pouco o que era. Então já havia começado também todo esse processo que foi desencadeando uma série de acontecimentos que me levaram de fato a entender o que é essa identidade negra e porque eu tanto negava essa identidade negra. Eu pude perceber que isso está muito forte no imaginário, no que é construído desde a nossa infância, no que é construído como certo... Essa questão dos valores que nos são dados e todas as instituições são responsáveis pela construção desses valores.

Na dissertação eu vou procurando mesmo rever essa história, rever a minha história de família, o porquê que eu negava na terceira série que não podiam ser africanos os meus antepassados, os meus ancestrais, e são! E o porquê que nesse processo de formação de identidade eu tinha esse referencial eurocêntrico muito mais firmado dentro de mim, em padrões estéticos, em padrões de moralidade do que os padrões africanos, afrodescendentes. E hoje em dia eu não tenho a compreensão total, mas eu consigo entender muito bem isso, até a questão histórica mesmo que nos leva a essa negação e acho que o que a gente propõe mesmo é que haja uma mudança, principalmente nos aspectos de educação. Tem um provérbio africano que diz que “todo adulto deve ser... deve fornecer...” Me perdi. (risos) “Todo adulto tem que ser exemplo de ser e viver para a geração futura”. E eu acho que esse “ser e viver” e ser e viver sendo nós mesmos, nós negros... E lembrando das histórias que eu ouvi das depoentes, das histórias que eu ouvi da minha mãe, os perrengues mesmo que eu vi que a gente passou enquanto família... talvez tivesse outro jeito de vivenciar...

Talvez o que eu penso do meu pai, o que ouvi as pessoas dizerem: “O J. (pai) queria ter filhos doutores”, e pensar em toda essa trajetória... Penso que talvez ele sabia que essa escola não era espaço para nós, por isso ele não conseguiu estudar, levar adiante os estudos. Sei que meu pai na época que estudava era aquelas coisa dos testes, mas para passar, para sair da quarta série. Meu pai fez isso, os testes de admissão. Meu pai foi aprovado nos testes de admissão, mas tiveram outras coisas que o impediram de prosseguir e que certamente os colegas brancos da sala dele não tiveram esses impedimentos. Eu tenho certeza disso! Eu não os conheço, mas eu posso dizer com muita segurança porque esse é o nosso processo histórico.

Então na dissertação eu tentei desvendar e talvez foi um momento muito meu mesmo, de me reconhecer, de me afirmar mesmo como mulher negra. E até hoje eu... Hoje em dia, porque a gente vai quebrando essas coisas, mas é a passos tão lentos que quando a gente

pensa que já conseguiu vencer tudo, todas as coisas, todas as barreiras que te impediam, vira e mexe você volta pensando como se você não fosse capaz, como se esses espaços não fossem seus, então assim... é muito louco o processo. (risos) “O barato é louco e o processo é lento!” (risos)

Acho que é essa trajetória, né? assim...

Uma vez que eu lembro também, mesmo minha mãe tendo pouca leitura, eu aprendi a ler com ela. Não foi na escola que aprendi a ler, porque a escola, os primeiros anos de escola, principalmente a pré-escola, foram momentos bastante difíceis para mim.

Como eu tenho uma memória boa, como dizem meus irmãos, “de elefante”, eu lembro das coisas que aconteciam comigo. Naquele momento eu não consegui caracterizar como um momento de racismo mesmo, por parte das crianças, por parte da professora, então, assim, a escola nunca foi um lugar tão aconchegante para mim. Embora eu entendesse a necessidade de estar naquele espaço, até para conseguir ser alguma coisa, mas a escola não foi esse espaço aconchegante, então eu aprendi a ler com a minha mãe o salmo de número cinco. (risos) Ela sentava comigo na cama: “Vai Ju, essa letra é tal...”.

Eu acho que a família é muito importante por conta disso e hoje, graças a Deus, a gente pode dizer que nós somos outra família, para receber os nenéns que estão nascendo, meus sobrinhos-netos que já estão chegando... (risos) É uma outra família, é uma família que é fortalecida, que já não mais precisa se agregar ao elemento branco para ser, para se sentir pertencente. Hoje nós temos as falas e atitudes dentro da nossa casa ou individuais que buscam a valorização mesmo da nossa identidade. E sempre que tem algo que de repente alguém vem falar dentro da nossa casa, porque antes era permitido chegar e contar piadas de negros, mas isso não referia a nós porque nós éramos “negros diferentes”. Hoje a gente sabe que a gente é negro tão iguala qualquer outro negro afro-brasileiro, afrodescendente do continente americano inteiro, caribenho, enfim... E a gente defende muito isso hoje, a nossa identidade. Acho que isso é algo que ninguém mais vai mexer, a não ser nós mesmos buscando nova compreensão, novos fortalecimentos, mas ninguém mais vai dizer que por a gente ser preto a gente é assim ou assado, ou ninguém mais vai chegar pra gente e dizer que a gente é preguiçoso, que os negros são preguiçosos e nós não somos porque nós somos diferentes. Porque isso é o que ficou na história, no imaginário, na atitude, na vida, vivência dos relacionamentos, pelo jeito que foram tratadas as populações africanas no processo e escravização, mas... Sei lá, eu tenho muita esperança que as coisas mudem, tenho mesmo...

É, e pode ser meio utópico também, mas a minha mudança também não me dá o direito de falar que os outros não mudam porque não querem, porque eu entendo que é um

processo... É longo o processo e depende de tanta coisa e a gente sabe de todos os mecanismos da sociedade, das instituições sociais de manter, que fazem questão de manter as pessoas, principalmente as populações negras, no lugar de subalterno, subalternizados...

— Você falou agora que tem muitas coisas que influenciaram para essa mudança. Mas no seu processo, o que você acha que foi o disparador desse processo, você tem ideia?

— Eu não sei se isso é muito lúcido para mim, acho que foram várias coisas... Eu não quero atribuir isso para igreja, para forma que ela é constituída, porque se for ver mesmo é um espaço de negação da minha identidade negra, mas acho que foram algumas pessoas que puderam me ajudar nesse processo... Pessoas que estão em todos os lugares, não só na igreja, pessoas que estavam na universidade, pessoas da minha caminhada. E eu fui aprendendo tanta coisa e uma das minhas maiores conquistas, que eu acho que foi muito bom assim, uma das conquistas, não que tenha sido a maior porque todas tem um valor imensurável, mas uma coisa que eu aprendi, que isso fez muito bem para mim, é não ter medo de candomblecista, parece que é uma coisa tão boba, né? Porque esses “outros” também eram os candomblecistas, o pessoal que dançava, que gostava de festa, ria alto, então esses “outros” estão tão dentro de mim... (risos) Não é “outros” sou eu! (risos)

E aí a partir do momento que agente aprende isso, eu acho que é muito valoroso. Eu acho que neste processo, o principal que eu acho Miriam, que foram as pessoas. Foram várias pessoas que foram me ajudando a me enxergar e ter uma “outra lente”.

Teve até um texto que eu escrevi que fala assim “quebra-se o espelho”, e hoje eu opto colocar lentes, eu mesma posso colocar lentes, não lentes que não me permitem ver atrás do aço que tem no espelho, mas me ajudam mesmo a ver por outros olhos, não por outros, pelos meus olhos. Eu não preciso mais de outros olhos para enxergar a realidade, para enxergar quem eu sou e quem é este povo de quem eu faço parte, acho que é mais ou menos isso.

Juliana e o espelho

“A gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha, dentre outras, mas tornar-se negra é uma conquista”
Lelia Gonzalez

Juliana, que se declara negra, conta-nos que isso foi aquisição. Alguém alheio à problemática das relações raciais poderia estranhar tal declaração. Como alguém pode ter uma representação de si mesmo que não corresponda imediatamente à sua geografia corporal? Porém, aquele que pousa um olhar atento à construção subjetiva e identitária do

afrodescendente pode compreendê-la perfeitamente. Nas palavras de Souza (1983) “A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio” (p. 17).

Juliana nos mostra que a cor da pele e o fenótipo negro não garantem acesso automático à negritude. Identificar a si mesma como negra foi fruto de um processo; processo esse, nos diz ela, bastante doloroso e longo.

Piza e Rosenberg (2009) ao discorrer sobre o pensamento de Cross Jr. (1991) dizem:

(...), o processo de construção de uma identidade étnica é longo, demorado e realizado por etapas que incluem momentos de evolução para patamares mais acurados de pertencimento racial e/ou cultural e de involução para modos reativos aos traços diacríticos de identidade. (p. 112)

A carga de preconceito e discriminação recebida diuturnamente pelo negro(a) dispara uma dissociação defensiva entre seu corpo e sua representação imagética. Re-conhecer-se como negro é trabalho que exige grande sutura, um trabalho artesanal de reconstrução do eu, que passa por compreensões subjetivas e também sociopolíticas. Processo que envolve a desconstrução da ideologia racista, a partir da compreensão de processos históricos de dominação; bem a elaboração psíquica dos traumas sofridos em função dessa ideologia.

As situações que se apresentam como traumáticas pela impossibilidade de elaboração da violência sofrida iniciam-se cedo para o(a) afrodescendente. Finda a exclusividade da convivência familiar, a criança passa a um segundo patamar de socialização: a escola. Lá, Juliana começaria a perceber que conceitos pré-concebidos já lhe aguardavam, comprovando a afirmação de Franz Fanon (2008): “Uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco.” (p. 129)

Ela inicia seu depoimento contando a respeito do comportamento de grandes e pequenos ante um surto de piolhos na escola. Diante dessa situação naufraga todo o esforço da mãe em mostrar o asseio e o cuidado pelos filhos, por mais laços brancos que tenha posto em cabelos bem cuidados e trançados. A representação outorgada pela sociedade racista já está posta: “*porque geralmente somos nós os piolhentos, nós somos os sujos, nós somos os maus cheirosos, né? visto no estereótipo*”. A associação da figura do negro à sujeira chega antes de qualquer reflexão. Compõe a constelação de atributos negativos conectados ao mesmo núcleo racista.

A postura discriminatória da professora, a recusa à amizade por parte das crianças e a restrita atitude da auxiliar, descortinava ali para Juliana o cenário de inospitalidade, de discriminação e racismo da sociedade. E encobrindo tudo, lá reinava ele absoluto: o silêncio.

Nenhuma discussão, nenhuma repreensão, nenhuma intervenção educativa... Portanto, nenhuma alteração de comportamento significativa.

O silêncio da funcionária é seguido por outro silêncio: o da criança que chora isolada, que não vê nenhuma solidariedade por parte do adulto responsável, da autoridade maior da época: a professora. Ao contrário, no palco da escola é justamente a professora a protagonista de espetáculos racistas.

“A professora falou: ‘Sua negrinha ordinária!’ E falou para a menina: ‘Você não devia ter emprestado seu caderno para gente sem zelo’. E gente sem zelo seria a minha gente, assim a minha população, o meu pertencimento, né?”

Com seu exemplo ela ensina, incita e autoriza seus alunos a práticas discriminatórias como se ministrasse a disciplina: “Educando para o racismo”. Um tipo de ensino mordazmente eficaz. Hutz (1998 citado por Ferreira 2000) mostra que a ideologia racista é aprendida e repetida pelas crianças em idade escolar. As crianças, ao ouvir histórias narradas pelo pesquisador, atribuíram atitudes socialmente desejáveis a personagens brancos, e comportamentos socialmente reprováveis, a personagens negros. É ensinada desde a tenra idade a associação automática do negro ao negativo.

A lembrança da aula na qual foi perguntado à classe sobre a origem de seus antepassados, também é emblemática para nossa depoente. Diante dessa arguição, Juliana se vê frente à ausência de um elo entre ela e seu grupo de pertencimento. Ficam questões em aberto que não encontram destino.

Eu não sabia da onde tinha vindo meus avós, e para mim era impensável eles virem da África. Porque até então tudo que eu tinha estudado até meus 9 anos de idade era que a África era o lugar de gente desobediente, gente que era grotesca e que precisava dos portugueses irem lá, tirarem essas pessoas para ter uma redenção na alma dessas pessoas. Gente má, desobediente, desordeira...

O caráter aviltante do escravismo faz com que ele seja uma história da qual preferimos não falar, não nos referir, não ter conexão. História mal contada e por isso mal elaborada, que se inscreve para o afrodescendente no terreno do enigmático. Segundo Safra (2004):

O enigma é aquilo que não pode ser formulado e, desse modo, não pode ser destinado. Assim sendo, a situação enigmática suspende a possibilidade de um devir. (...) A primeira forma de enigma relaciona-se com o que na história transgeracional precisa ser oculto. (p. 106).

Uma vez vetada a possibilidade de elaboração psíquica desse legado desumanizante, o afeto amorfo da angústia se apresenta. Para a população afrodescendente fica uma questão

inquietante: se minha raiz está na África e a África é o berço de tudo que é ruim, poderei ser alguém com valor? Assim é disparado o mecanismo defensivo da negação.

A professora faz questão de remeter Juliana às suas origens, mas pelo viés racista, preconceituoso, depreciativo. Incontestáveis são as palavras de Cavalleiro (2003):

Não há como negar que o preconceito e a discriminação raciais constituem um problema de grande monta para a criança negra, visto que essa sofre direta e cotidianamente maus tratos, agressões e injustiças, as quais afetam a sua infância e comprometem todo o seu desenvolvimento intelectual. A escola e seus agentes, os profissionais da educação em geral, tem demonstrado omissão quanto ao dever de respeitar a diversidade racial e reconhecer com dignidade as crianças e a juventude negra. (p. 180)

Juliana, já adulta, uma vez mais vê a cena se repetir: a professora que não só fecha a porta na sua cara, mas a segura barrando sua entrada. Isso deixa evidente a mensagem endereçada a ela e ao seu grupo de pertencimento: fique fora, fique longe, mantenha-se à margem, ponha-se no seu lugar! Nas palavras de André (2007):

a inferiorização dada pela cor, a qual, por ser uma marca, um estigma faz com que essa população não tenha um lugar garantido na sociedade, porque é a partir dessa característica de marca visível que foi simbolizada historicamente, que se aponta, ainda hoje, quem é o negro no Brasil e qual é/não é o seu lugar (p. 159).

A exposição à ideologia racista atinge adultos e crianças, o branco e também o negro. Atingiu Juliana. Já no início das relações sociais nossa depoente, como tantos afrodescendentes, aprende a adotar a tática da esquivia e do silêncio como meio de sobreviver psiquicamente e talvez, com sorte, ser menos agredida.

“Eu sempre via a minha mãe como alguém que não nos criava para ir ao embate disso, mas que nos criava pra suportar isso, porque isso era natural da condição de ser negro.”

Se a condição natural de ser negro é a de suportar sofrimentos de todas as ordens, então há que se embranquecer! Assim se dava com nossa depoente: em vigília sabia-se negra, ao dormir, em seus sonhos via-se branca. Esse recorrente sonho infantil aponta a dissociação entre o corpo sensível e a imagem projetada pelo desejo. Uma dissociação que não acontece impunemente no psiquismo, que se assemelha a um sintoma neurótico que expressa a rejeição de si. Segundo Freire Costa (1983):

A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio. Daí por diante, o sujeito vai controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe à construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar. A amargura, desespero ou revolta resultantes da diferença em relação ao branco vão traduzir-se em ódio ao corpo negro. (p. 7)

Freud (1900), na clássica obra “A Interpretação dos Sonhos”, já demonstrou que o sonho tem o valor, o sentido e a função de realização dos desejos reprimidos. Ora, se ser negra trazia à Juliana toda sorte de dores e ofensas, o que mais ela poderia desejar senão extirpar o corpo negro e substituí-lo por um corpo portador da admirável pureza e perfeição brancas?

“Quando eu era pequena eu ouvia umas histórias no rádio: ‘uma menina morreu tomando banho de Cândida, água sanitária’, então eu falava isso não dá certo, eu não posso tentar fazer isso...”

Como não concordar com a afirmação de Freire Costa (1983)?:

Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar, e anular a presença do corpo negro. (p. 2)

No bojo da relação com o corpo negro está, com grande ênfase para a mulher negra, a questão do cabelo. O cabelo sempre teve relevância simbólica nas culturas, seja como representação de força, como Sansão, seja como indicativo de nova etapa de vida quando são raspados, ou ainda como símbolo de rebeldia ou de afirmação política. No que se refere à estética negra, ele sempre foi tido como um traço que devia ser dominado, modificado a qualquer custo para adequar-se ao único padrão de beleza existente, o padrão estético branco.

Essa relação persecutória com o cabelo acompanhou Juliana por todo seu desenvolvimento. Quando criança, brincando com a toalha na cabeça para ter um cabelão; já maior, atravessando a cidade para submeter-se a agressivos alisamentos; o mesmo movimento que levava ao mesmo resultado: a frustração diante de um ideal inalcançável.

Gomes (2003), que se debruçou sobre esta questão, afirma:

Assim como a democracia racial encobre os conflitos raciais, o estilo do cabelo, o tipo de penteado, de manipulação e o sentido a eles atribuídos pelo sujeito que os adotar podem ser usados para camuflar o pertencimento étnico-racial na tentativa de encobrir dilemas referentes ao processo de construção da identidade negra. (p. 137)

O cabelo, como um dos sinais diacríticos do corpo, é visto como marca de inferioridade, e sua aparência, por não corresponder ao modelo hegemônico branco, é associada à feiura. Uma vez mais segundo Freire Costa (1983):

A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um Ideal de Ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o Ego e seu Ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor, às custas de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico. (p. 3)

A negação da negritude pode atingir também o corpo de outro negro(a), negro(a) que poderia ocupar o lugar de objeto de amor. A tentativa de branquear pode levar à substituição da escolha baseada no afeto por uma repetição histórica de desejo de embranquecimento das futuras gerações e de valorização pessoal através do relacionamento com alguém “racialmente superior”.

Tinha uma tia que falava: Sim, tem que casar com homem branco sim para melhorar a raça! Tanto é que todas as pessoas, todos os meus amores platônicos eram homens brancos, né? E tinha aquela coisa: “Deus me livre casar com homem negro para de repente perpetuar o sofrimento”...

Fanon (2008), ao discorrer sobre a mulher negra e o homem branco, diz: “Antes de mais nada temos a negra e a mulata. A primeira só tem uma perspectiva e uma preocupação: embranquecer. A segunda não somente quer embranquecer, mas evitar a regressão. (p. 62)”.

Santos (1983) a esse respeito também nos fala:

Um deles passa pela busca do objeto amoroso. Um objeto que, por suas características, possa ser o substituto do Ideal de Ego Inatingível. (...) O parceiro branco é transformado em instrumento tático, numa luta cuja estratégia é cumprir os ditames superegóicos, calcados nos valores hegemônicos da ideologia dominante. (p. 43)

Essa configuração se apresenta como particularmente perigosa à vida afetiva da mulher negra, uma vez que o homem branco encontra um precedente social para tomar a mulher negra como parceria sexual, porém mais dificilmente assume com ela uma relação pública e estável.

O padrão estético branco brutalmente imposto abre uma ferida narcísica na mulher negra, deixando-a mais vulnerável a relações frustrantes e desvalorizadoras. Nas palavras da feminista negra Sueli Carneiro (2001): “As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada. São tratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca.” (p. 2)

O racismo é um fenômeno que perpassa todos os setores da vida, inclusive o âmbito religioso. A Igreja constitui um ambiente de convivência importante na formação de nossa depoente. Lá o racismo vestia outra plumagem: a demonização de toda e qualquer expressão ou herança negras.

“tudo que era do ‘diabo’, tudo que era ruim estava sempre associado ao negro, ao pecado, ao mau... como eu vou poder ter uma cor que era do mau, né?”

Nas religiões cristãs há uma imediata associação de pecado ao sexo. O acesso ao sagrado se dá pela santificação através da mortificação “da carne e suas concupiscências”. Curiosamente não há a mesma associação automática entre pecado e discriminação racial, pecado e violência, pecado e desumanização do outro. Pecado está ligado a sexo. Sexo está ligado ao corpo negro.

Fanon (2008) afirma que o negro é um objeto fobógeno e ansiógeno, pois desperta o medo do instinto, do biológico, em última instância o medo da sexualidade. Em suas palavras: “O branco está convencido de que o negro é um animal; se não for o tamanho do pênis, é a potência sexual que o impressiona. Ele tem necessidade de se defender deste ‘diferente’, isto é, de caracterizar o Outro.” (p. 147).

Para Nogueira (1998), o corpo negro é um significante que catalisa fantasmas e núcleos de perversidade da sociedade branca. O pecado é negro. Pecaminoso é o corpo negro, selvagem, morada da luxúria, portador de uma liberdade ameaçadora que desperta diabolicamente medo e desejo. Segundo a autora:

É assim que, a representação da sexualidade do negro, para tal imaginário, coloca-o na dimensão da violência selvagem (o estupro, por exemplo), ou na dimensão do gozo invejado (na figura de uma extraordinária potência sexual do homem negro ou da sensualidade exacerbada da mulher negra). (p. 120)

A religião do colonizador, repressora e maniqueísta, impulsiona a projeção dos desejos reprimidos sobre os corpos negros, atribuindo-lhes o demoníaco e reservando para si a pureza e a santidade. O dilema está posto: ou renuncia-se a Deus ou à ascendência africana; divindade e ancestralidade não habitam o mesmo espaço! O vínculo com os antepassados é punido com a distância de Deus, com a ausência de “luz”, com a maldição. Se a discussão sobre racismo e suas múltiplas expressões em meios laicos já beira o tabu, quanto mais no dogmático meio religioso.

Mazelas de todas as ordens, sejam problemas econômicos sejam enfermidades, são lidas como sinais da maldição que paira sobre os descendentes de africanos. A que se atribuiriam então a enfermidade dos brancos? Injustiça é sinônimo de benção? Como podem os algozes ser os abençoados por Deus? Perguntas abafadas por uma reengenharia ideológico-religiosa pró-brancura.

A declaração da ancestralidade como maldita é uma atitude de extrema violência contra os afrodescendentes. Violência que nos remete ao conceito de humilhação social de

Gonçalves Filho (2008), uma humilhação de largo alcance, que vilipendia, desonra o passado, despreza o presente e guarda promessas de agressão para o futuro. Essa ideologia maldita — agora sim cabe a palavra — desenraiza o sujeito e rompe seus laços de pertencimento, alienando-o numa identidade postiça.

“Nunca ninguém levantou a lebre do racismo dentro da igreja. Amigos da igreja que iam em casa sempre tinham essa fala: ‘você são negros, mas não são negros como os outros’”.

Há uma sedução nessa fala que aponta uma outra “recompensa consoladora” na renúncia e negação das raízes. Não ser um negro apegado à sua herança, é não ser negro como os outros, é ser promovido a quase branco.

Contudo foi justamente no improvável espaço colonizado da Igreja que surgiram “vozes que clamavam no deserto”⁶. Pessoas que possibilitaram um novo olhar de Juliana sobre si mesma.

Segundo D’ Adesky (2001):

A identidade para se constituir como realidade, pressupõe uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência da sua ação. Nenhuma identidade é construída no isolamento (...). (p. 76)

Formamo-nos como sujeitos de maneira dialógica, transformamo-nos também pela via da alteridade. Assim se deu com nossa depoente. O amigo emprestou seus olhos como espelhos: *“você já viu como você é linda? Você sabia que você é linda?”*. E a convidou à irreverência dizendo: *“usa o seu cabelo assanhado”*. Através do olhar do amigo branco, ela fez uma experiência de si como a estranha que é semelhante, como outra que é igual. E que pode, pelo direito da igualdade, ser diferente. O olhar do amigo lhe refletiu igualdade, alteridade e sua beleza, sua sagrada beleza.

Ela recebe um segundo olhar relevante em sua trajetória, o olhar de reconhecimento de seus pares. A pastora enxergou seu pertencimento, enxergou-a como semelhante e mais: convocou-a a ter compromisso com estes semelhantes.

Um terceiro, o Pastor Luciano, olha ao redor, denuncia e propõe: “troquem o espelho, este já está enfeitado”. Não se conformem, transformem-se⁷, dizia o pregador. *“Porque a gente tem que ser igual a todo mundo, porque a gente não pode ser diferente?”* Palavras benditas a quem sempre se viu obrigada a perseguir o padrão ideal da brancura.

⁶ Referência a João Batista, pregador solitário que se intitulava como “Voz que clama no deserto”. João 1:23.

⁷ Referência ao texto da carta de Paulo aos Romanos, capítulo doze, versículo 2.

O olhar e a fala do eclesiástico remetem ao espelho divino, seres humanos são reflexos, imagens da divindade. Criador e criatura se correspondem. Juliana e Deus se parecem, imagem de um, semelhança do outro. Essa compreensão brota posteriormente na fala de Juliana: *“E perceber que eu não precisava me negar para receber esse Cristo que tem esse estereótipo que a gente vê, de olhos azuis. Hoje meu Cristo talvez use dread, talvez ele seja negão! (risos)”*

Juliana fez a experiência de si pelos olhos de outros que a viram como igual. A capacitação para o enfrentamento dos enigmas e dilemas intersubjetivos é igualmente construída de forma intersubjetiva: o impacto traumático produzido pela inimizade de um tem sua elaboração pela vivência da amizade de outro.

Taylor (1994) afirma que: “As relações de amor não são só importantes devido à ênfase geral que a cultura moderna atribui à realização das necessidades normais. São também decisivas por constituírem o cadinho da identidade formada interiormente.” (p. 56). O reflexo amoroso de apreciação, reconhecimento e acolhimento de outros espelhos apoiou o confronto com sua imagem distorcida.

Aí teve um dia que foi todo mundo para igreja e eu fiquei para estudar, aí eu lembrei: “Vou para frente do espelho de novo”. Eu não sei qual é a magia do espelho (risos), mas eu comecei a chorar muito naquele dia na frente do espelho, estava só eu em casa, eu chorei copiosamente de quase o vizinho... Ele depois perguntou para minha mãe “Nossa, alguém passou mal ontem? Porque eu ouvi uns gritos”. Eu gritava assim, uma coisa tão maluca e eu fiquei me olhando no espelho: “Nossa quem sou eu? O que que é isso que está na frente? O que sou eu? E foi muito louco, porque aí eu olhava e parecia que não era mais eu.”

A multiplicidade de sentidos da imagem refletida abalou Juliana. Entre o reflexo especular e o reconhecimento de si, um fosso, de onde brotava angústia. A angústia diante do reflexo de um corpo que era seu, mas que lhe causava estranheza. Angústia diante das violências revividas naquele momento. Angústia diante da perturbadora sensação de não se reconhecer, de achar que está louca, de estar terrivelmente lúcida...

O recalcado emergente revelava a profundidade da cisão entre o corpo sensível e o corpo imagético, às vezes visto como humano: *“Nossa quem sou eu?”*, e às vezes visto como coisa: *“O que que é isso que está na frente? O que sou eu?”*.

A erupção dos afetos não elaborados manifestou-se torrencialmente, não deixando pedra sobre pedra. Dores produzidas pelo racismo, o medo da própria origem, a ferida narcísica feita pela imposição de um padrão de beleza, a rejeição do corpo negro e a culpa advinda dessa rejeição; vivências que eclodiram numa poderosa catarse.

Nossa depoente parece ter vivido uma avalanche de afetos perturbadora, porém essa mesma experiência teve poderosa função de revelação. A revelação de que a inferioridade que lhe era atribuída era fabricada e imposta. Seu pranto era o sinal da ruptura. Um *acting-out* que rasgaria a “máscara branca” deixando entrever o rosto negro.

Em sua dissertação de mestrado⁸, encontramos palavras de Juliana que nos remetem a esta reflexão:

Hoje posso olhar o passado e compreender neste presente, meu povo, nossas memórias e histórias que a muito eram tidas como contos da carochinha, invalidadas por outras memórias que insistiam em revelar-me o que eu não era. Quebra-se o espelho que nos desfigurou. Hoje posso escolher, e opto por lentes que me permitem ver além do alcance.

A quebra do espelho enfeitado-distorcido desdobrou-se em uma significativa reelaboração subjetiva. Acionou em Juliana um curativo processo de reconciliação consigo mesma. Uma porta de passagem foi aberta, o ideal narcísico branco foi sendo substituído pelo amor próprio negro, a relação persecutória pelo acolhimento, dando a ela o acesso à experiência de si como mulher negra.

De muitas maneiras, a partir daí, Juliana vem afirmando que “eu não preciso ser a realização de um ideal, eu sou alguém”. A primeira decisão não poderia ser mais emblemática: parar de alisar os cabelos.

“Daquele dia em diante, depois do espelho, eu falei: ‘Eu não vou mais alisar os cabelos. Como eu posso achar que só fico bonita de um jeito?’”

Sua atitude demonstra força egóica para sustentar a aparição de sua beleza, mesmo em meio às críticas. Não mais subjugada pela ditadura da brancura, ela afronta a padronização estética e exhibe seu pertencimento “na cabeça”. Gomes (2008) afirma:

Para o negro, o estético é indissociável do político. (...) Assim, o movimento de rejeição/aceitação do cabelo crespo e do corpo negro diz alguma coisa sobre a existência desse sujeito. A vivência desse movimento pode ser, ao mesmo tempo, dolorosa e libertadora, consciente e inconsciente. Pode servir, até mesmo, de impulso na reversão das representações negativas construídas sobre o negro e sua aparência no decorrer da História. (p. 130).

Nossa depoente parece compreender muito bem o processo especular da construção do amor por si mesmo(a) e o potencial transformador que ele desperta, tanto é que decide, assim, ser ela própria um espelho.

⁸ Juliana defendeu seu mestrado em Educação na Universidade Federal do Ceará: Memórias e histórias negras da cidade de Carapicuíba: uma abordagem para educação escolar (o texto citado encontra-se na p. 30).

Hoje em dia eu consigo dizer que eu sou modelo mesmo para minhas sobrinhas que são adolescentes. Eu falo: “Vocês podem, sim, fazer a chapinha no cabelo, mas não é isso que vai fazer com que vocês sejam bonitas. Seus cabelos são bonitos assim também, cacheados, encaracolados!”

Buscando ampliar seu olhar, começa a participar de vários cursos e se surpreende ao se deparar com dois grandiosos espelhos negros:

E quando eu conheci o professor Henrique, eu conheci o Kabenguele! Eu falava: “Como assim?! Que legal ter um professor negro na universidade!” Então isso já modificou o local, porque isso tem muito a ver, os lugares aonde a gente se vê!

Naquele momento, conhecer o professor Kabenguele Munanga e o professor Henrique Cunha Jr. ratificou a ela que a subalternização designada à população negra não é uma condição natural nem tampouco inalterável. Espelhos reveladores substituíram espelhos desfigurantes. Poder pensar a si e aos seus fora do ponto de vista da dominação abriu para Juliana esperanças e perspectivas.

“Eu fui conhecendo muitas pessoas que diziam: ‘Não, você pode sim!’ ‘Você pode sim fazer mestrado, você pode sim fazer doutorado...’”

Perspectivas confirmadas por seu percurso biográfico. A universidade pública, anteriormente vista como um espaço interditado a ela, passa, pelo espelhamento de seus pares, a ser o lugar no qual ela também podia se ver.⁹

Gonçalves Filho afirma que a humilhação social impede o exercício da palavra e da ação, processos que desprendem o ser humano do status de objeto tornando-o sujeito. Nossa depoente rompe com essa humilhação secular e recupera ambas. Torna-se sujeito da própria história e, em certa medida, representante de seu povo. A palavra é desimpedida, sua negra voz feminina vira dissertação, artigo, conferência, tese e conversas esclarecedoras; não mais se cala!

“A partir do momento que eu fui fortalecendo a minha identidade eu comecei a perceber que não, meu trabalho também tem valor! Acho que foi uma tomada de consciência muito global, mudou toda a perspectiva da minha vida.”

Livre também para a ação, posiciona-se assertivamente, empodera sua família, conscientiza seus pares e torna-se uma educadora que combate o racismo. O pertencimento outrora temido e negado se transforma em fonte de força, valor, confiança e se desdobra em direção aos seus, gerando a cumplicidade com seus pares e a capacidade de amar livremente.

Se a neurose é vista pela Psicanálise como uma fixação no traumático, uma incapacidade de “trocar de roupa”, de ser e estar no mundo de maneira diferente daquela que

⁹ Atualmente Juliana é doutoranda pela Universidade Federal do Ceará e continua pesquisando memórias de população negra.

faz padecer, podemos afirmar que Juliana suplantou a estrutura neurótica que aprisiona as vítimas do racismo. Juliana tomou a alteridade amorosa como ponte e fez uma significativa conversão em sua trajetória: dos lugares impostos e fixos para os lugares de sua escolha. E é para esses lugares de liberdade, valor e honra que ela tem conduzido aqueles com quem partilha sua existência.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O leitor entenda bem o encerramento deste trabalho: estas considerações finais são acompanhadas de consciência de continuidade. A presente pesquisa inaugurou um campo de investigação e ofereceu balizas para estudos que virão; estudos que já nos são internamente exigidos. Até aqui foram descortinados processos de reelaboração subjetiva apoiados na reconciliação com as raízes e os inúmeros reflexos positivos trazidos por eles.

O depoimento de cada uma destas valorosas mulheres negras nos mostrou que a negritude não é dada apenas pela geografia corporal. A experiência de si como mulher negra implica um encontro com a ancestralidade, com a herança cultural, com a veracidade histórica e com o próprio corpo negro. Todas nos relatam que isso é um processo que não ocorre de maneira automática.

Re-conhecer-se como negra(o) é trabalho que exige grande sutura, um trabalho artesanal de reconstrução do eu, que passa por compreensões subjetivas e também sociopolíticas. Envolve a desconstrução da ideologia racista a partir da compreensão de processos históricos de dominação, bem como a elaboração psíquica dos traumas sofridos em função dessa ideologia. Gonçalves Filho (1998) afirma: “Sofrimentos políticos não são enfrentados apenas psicologicamente, uma vez que são políticos. Mas enfrentá-los politicamente inclui enfrentá-los psicologicamente.” (p. 8)

Psicologicamente a experiência de reencontro dessas mulheres negras com suas raízes mostrou-se transformadora pelo rompimento da imposição do Ideal de Ego branco, bem como pela reconexão à sua comunidade de pertencimento. Politicamente, produziu a recusa da hierarquização das diferenças, fortalecendo-as para questionar, combater e rejeitar a humilhação social imposta, liberando-as para palavra e ação.

A construção subjetiva de cada uma foi ímpar, mas cada uma, a seu modo, pôde olhar o racismo de frente, compreender seus mecanismos, sustentar o confronto e denunciar as estruturas que fabricam a inferioridade. Elas se posicionaram compartilhando a afirmação de Franz Fanon (2008):

(...) se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz

de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais. (p. 95)

Nossas depoentes viveram experiências de reconhecimento e reencontro que não permaneceram estanques nelas mesmas, ao contrário, transbordaram do pessoal para o coletivo. Num processo natural e contínuo de conscientização de seus pares, tornaram-se, elas próprias, agentes de transformação.

Reconnectadas às raízes — por elas nutridas —, fornecem sombra e abrigo a muitos, florescem e frutificam, mesmo em árido solo, mesmo em “impossível chão”. Elas nos mostram que a reconciliação com a ancestralidade traz colo, espelho e alavanca para o presente e o futuro.

Deixam, assim, testemunhos que excedem o círculo da comunidade afrodescendente; antes, abraçam negros e brancos, todos que estejam disponíveis para o sentimento e compreensão do que significa possuir raízes, ganhar dignidade humana e abrir-se com paridade para trocas com os outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Metodologia de pesquisa em Psicologia Social

Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memória: Ensaios de psicologia social*. São Paulo, SP: Ateliê Editorial.

Bosi, E. (2009). *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Gonçalves Filho, J. M. (2005). Problemas de método em Psicologia Social: Algumas notas sobre a humilhação política e o pesquisador participante. In A. M. B. Bock (Org.), *Psicologia e o compromisso social* (2a ed.). São Paulo, SP: Cortez.

Psicologia, Psicanálise e Relações Raciais

André, M. C. da (2007 abril/junho). Processos de subjetivação em afro-brasileiros: Anotações para um estudo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 23, 159-168.

Bento, S. M. A. (1999). *Cidadania em preto e branco*. São Paulo, SP: Ática.

Bento, S. M. A., & Carone, I. (2009). *Psicologia Social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (4a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.

Cavalleiro, E. (2003a). *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: Racismo, preconceito e discriminação na educação infantil* (3a ed.). São Paulo, SP: Contexto.

Cavalleiro, E. (2003b). *Veredas das noites sem fim: Um estudo com famílias negras de baixa renda sobre o processo de socialização e a construção do pertencimento racial*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, BA: EDUFBA.

Ferreira, R. F. (2000). *Afro descendente: Identidade em construção*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas.

Freire, C. J. Da cor ao corpo (prefácio). In N. S. (1991). *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2a ed.). Rio de Janeiro: Graal.

Freud, S. (1996). Além do princípio do prazer. In *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (volume XVIII). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1920)

Gonçalves Filho, J. M. (1998). Humilhação social: Um problema político em Psicologia. São Paulo, SP: IPUSP. *Revista Psicologia USP*, 9 (2), 11-67.

Gonçalves Filho, J. M. (1998 janeiro-junho). O bairro proletário e a hospitalidade. São Paulo: Sociedade de Psicologia de São Paulo. *Revista Boletim de Psicologia*, XLVIII(108), 27-47.

Gonçalves Filho, J. M. (1998 setembro/outubro). A memória da casa e a memória dos outros. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios. *Revista Travessia*, Ano XI(32), 17-24.

Gonçalves Filho, J. M. (2004a). A invisibilidade pública (prefácio/ensaio). In F. B. Costa. *Homens invisíveis: Relatos de uma humilhação social*. São Paulo, SP: Globo.

Gonçalves Filho, J. M. (2004b). Subjetividade, humilhação social e sofrimento. In M. V. O. Silva (Org.). *Psicologia e direitos humanos: Subjetividade e exclusão* (pp. 123-135). São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.

Maio, M. C. (2010). Educação Sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo. *Cadernos Pagu*, (35), 309-355.

Reis Filho, J. T. (2000). *Ninguém atravessa o arco-íris: Um estudo sobre negros*. São Paulo, SP: Annablume.

Reis Filho, J. T. (2005). *Negritude e sofrimento psíquico*. Tese de Doutorado, Laboratório de Psicopatologia Fundamental, Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

Safra, G. (2004). *A pó-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Idéias e Letras.

Santos, A. de O. dos, Schucman, L. V., & Martins, H. V. (2012). Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico-raciais. *Psicologia: Ciência e Profissão*, (32 num esp), 162-171.

Schucman, L. V. (2010). Racismo e anti-racismo: A categoria raça em questão. *Revista de Psicologia Política*, 10 (19), 41-55.

Schucman, L. V. (2012). *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Schucman, L. V., Nunes, S., & Costa, E. (no prelo) A Psicologia da USP e as relações raciais: Perspectivas emergentes. *Revista de Psicologia da USP*.

Souza, J. (2010). *Memórias e histórias da população negra da cidade de Carapicuíba-SP: Uma abordagem para educação escolar*. Dissertação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Ceará.

Souza, N. S. (1991). *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2a ed.). Rio de Janeiro: Graal.

Ciências Sociais e Relações Raciais

Alves, C. (2008). *Negros: O Brasil nos deve milhões!: 120 anos de abolição inacabada*. São Paulo, SP: Scortecci.

Anjos, R. S. A. (2009). *Quilombos: Geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais*. Brasília, DF: Mapas Editoras & Consultoria.

Arendt, H. (1989). *As origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Arendt, H. (2009). *Entre o passado e o futuro* (6a ed.). São Paulo, SP: Perspectiva.

Athayde, J. L. Notas da Redação. In *Conferência proferida na inauguração do curso de História da África Negra Pré-Colonial no C.E.A.O*, 1965. Recuperado em 13 de agosto de 2008, de <http://www.casadasafricanas.org>.

Carneiro, S. Mulheres em movimento. In *Estudos avançados* 17 (49), 2003. Recuperado em 10 de janeiro de 2014, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-401420030003000008

Carneiro, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In *Seminário Internacional sobre Racismo, xenofobia e gênero*. Durban, África do Sul, em 27-28 de agosto de 2001. Anais... Publicado em espanhol na revista LOLA. Recuperado em 10 de janeiro de 2014, de xa.yimg.com/kq/groups/.../Enegrecer+o+Feminismo++Sueli+Carneiro.rtf

Costa, E. V. (1998). *Da senzala à colônia*. São Paulo, SP: UNESP.

Crenshaw, K. (2002). *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Recuperado em 20 de dezembro de 2013, de <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>

Cunha Jr., H. (2005). Nós, afrodescendentes: história africana e afrodescendente na cultura brasileira. In J. Romão (Org.). *História da educação do negro e outras histórias*. Brasília; Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

Cunha Jr., H., & Ramos, R. M. E. (Orgs.). (2007). *Espaço urbano e afrodescendência: Estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas*. Fortaleza, CE: Edições UFC.

Cunha Jr., H. (2011). Memória, história e identidade afrodescendente: As autobiografias na pesquisa científica. In P. E. R. Vasconcelos, J. G. Vasconcelos, & J. R. Santana (Orgs.). *Cultura, educação, espaço e tempo* (pp. 1-23). Fortaleza, CE: Editora da UFC.

D' Adesky, J. (2001). *Pluralismo étnico e multiculturalismo: Racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas.

Fernandes, F. (2007). *O negro no mundo dos brancos* (2a ed.). São Paulo, SP: Global.

Freire, M. R. (2006). *Arquitetura em interface com a educação: Outras referências* (resumo). Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Freyre, G. (1952). *Casa grande e senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (7a ed.). São Paulo, SP: José Olympio.

Gomes, N. L. (2003). Uma dupla inseparável: cabelo e cor da pele. In L. M. A. de Barbosa. *De preto a afro-descendente: Trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos, SP: Editora UFSCAR.

Gomes, N. L. (2008). *Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra* (2a ed.). Belo Horizonte, MG: Autêntica.

Guimarães, A. S. A. (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, SP: Editora 34.

Guimarães, A. S. A. (2003). Como trabalhar com “raça” em Sociologia. São Paulo. *Educação e Pesquisa*, 29, 93-107.

Hasenbalg, C. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Graal.

Hasenbalg, C., Munanga, K., & Schwarcz L. (1998). *Racismo: Perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Niterói, RJ: EDUFF.

Hofbauer, A. (2006). *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo, SP: UNESP.

Luna, F. V., & Klein, H. S. (2010). *Escravidão no Brasil*. São Paulo, SP: EDUSP/Imprensa Oficial de SP.

Luz, M. A. (1994). *Cultura negra e a ideologia do recálque*. Salvador, BA: Edições SECNEB.

Memmi, A. (1993). *O Racismo*. Portugal: Editorial Caminho.

Moore, C. W. (2007). *Raça e racismo na sociedade*. Belo Horizonte, MG: MAZZA.

Munanga, K. (1986). *Negritude: Usos e sentidos*. São Paulo, SP: Ática.

Munanga, K. (1998). Teorias sobre o racismo. In *Estudos & pesquisas. Racismo: Perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira* (pp. 43-65). Niterói, RJ: EDUFF.

Munanga, K. (1999). Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes.

Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In A. A. P. Brandão (Org.). *Cadernos Penesb5*. Niterói, RJ: EDUFF.

Nascimento, A. do (1978). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.

Nascimento, E. L. (2003). *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo, SP: Summus.

Nogueira, O. (1985). *Tanto preto quanto branco: Estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz Editor.

Queiroz, R. S., & Schwarcz, L. M. (1996). *Raça e diversidade*. São Paulo, SP: EDUSP.

Ramos, M. E. R. (2007). O bairro da Liberdade em Salvador (BA): Território de maioria afrodescendente. In H. Cunha Jr., M. E. R. Ramos (Orgs.). *Espaço urbano e afrodescendência: Um estudo da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas*. Fortaleza, CE: Edições UFC.

Schwarcz, L. M. (1993). *O espetáculo das raças*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. (2001). *Racismo no Brasil*. São Paulo, SP: Publifolha.

Taylor, C. (1994). *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento*. Princeton, NJ: University Press.

Weil, S. (2001). *O Enraizamento*. Bauru, SP: EDUSC.

Religiosidade Afro-brasileira

Amaral, R. (2002). *Xirê, o modo de crer e de viver no candomblé*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas.

Augras, M. (1983). *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Berkenbrock, V. J. (2007). *A experiência dos Orixás: Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Dantas, B. G. (1988). *Vovô nagô, papai branco*. Rio de Janeiro, RJ: Graal.

Oliveira, K. R. de. (2008). *Candomblé e educação: Estratégias para o empoderamento da mulher negra*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Reis, L. V. (1993). A aquarela do Brasil: Reflexões preliminares sobre a construção do samba e da capoeira. *Cadernos de Campo*. FFLCH-USP, ano III, n° 3.

Santos, A. de O. dos (1999). *Representações sociais de saúde e doença no candomblé jêje-nagô do Brasil*. Dissertação, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Santos, J. E. (2008). *Os nagô e a morte*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Silva, V. G. da (1995). *Orixás da metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Silva, V. G. da (2002). Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo de saber acadêmico. São Paulo: USP-CCS. *Revista USP* (55), 82-111.

Silva, V. G. da (2007). Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: Relações sócio-estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In V. G. Silva (Org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, SP: EDUSP.

Parés, L. N. (2006). *A formação do candomblé*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Vogel, A. (2005). *A galinha d'angola: Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas.