UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PAULO SANTOS DANTAS

Amor e poder: uma análise da participação no poder estatal e das relações afetivas no interior dos movimentos negros na cidade de Aracaju (SE) na primeira década do século XXI

Versão corrigida

São Paulo
2012

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Amor e poder: uma análise da participação no poder estatal e das relações afetivas no interior dos movimentos negros na cidade de Aracaju (SE) na primeira década do século XXI

Versão corrigida

De Acordo:

Orientadora: Profa. Dra. Laura Moutinho da Silva

Paulo Santos Dantas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Laura Moutinho da Silva

São Paulo
2012

DANTAS, Paulo Santos. Amor e poder: uma análise da participação no poder estatal e das relações afetivas no interior dos movimentos negros na cidade de Aracaju (SE) na primeira década do século XXI. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como pré-requisito para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Aprovado por:

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Laura Moutinho da Silva (FFLCH/PPGAS/USP)

Prof. Dr. Júlio Simões (FFLCH/PPGAS/USP)

Profa. Dra. Márcia Regina de Lima e Silva (FFLCH/PPGS/USP)

Profa. Dra. Fúlvia Maria de Barros Mott Rosenberg (FCC e PUC)

Prof. Dr. Paulo Sérgio da Costa Neves (NPPCS/UFS)

SUPLENTES

Profa. Dra. Lilia Katri Moritz Schwarcz (FFLCH/PPGAS/USP)

Profa. Dra. Heloisa Buarque de Almeida (FFLCH/PPGAS/USP)

Prof. Dra. Marise de Santana (UESB)

Prof. Dr. Frank Nilton Marcon (DCS/UFS)

São Paulo
2012

Dedicatória

Entre o ano de 2008, quando comecei a pensar esta tese de Doutorado, e 2012, quando a finalizei, algumas pessoas, muito importantes para mim e que faziam parte do meu ciclo de amizades e cumplicidades, desencarnaram, deixaram este plano da existência. Esta tese é dedicada a elas e ao seu legado.

A Rejane Pureza, mulher, mãe, ativista negra e feminista, capoeirista, sergipana, coordenadora do Grupo Abaô de Capoeira Angola, minha amiga.

Ao mestre baiano de Capoeira Angola João Pequeno, com quem nunca fiz aula de capoeira, nem um jogo, mas aprendi, com o que falava e com o que outros angoleiros diziam sobre ele; mestre de muitos capoeirista, também meu mestre.

A Genilson, ativista negro de origem potiguar, pai, esquerdista, evangélico, meu amigo.

A Carlos Alberto, estudante negro do curso de Ciências Sociais na UERN, de origem fluminense, carioca em Mossoró, um mestre em reconhecer no outro o seu papel e a sua importância no mundo da vida, meu amigo.

A Cláudia Marighella, mulher negra, esquerdista, professora, ex-aluna de Ciências Sociais da UFBA, minha amiga.

A Tereza Cristina, mulher negra, beneditina, sergipana, mãe, minha amiga.

Para Bruno Kamal, meu filho.

É só pensar em você que muda o dia
Minha alegria dá pra ver
Não dá pra esconder, nem quero lembrar
Se é certo querer o que vou lhe dizer:
Um beijo seu e eu vou só pensar em você
Se a chuva cai e o sol não sai
Penso em você
Vontade de viver mais
E em paz com o mundo
E comigo
(e contigo)
Pensar em você. Chico César

RESUMO

Na cidade de Aracaju-Sergipe, durante os últimos anos da década de 1990, instituições negras, mulheres e homens ativistas chegavam a um ponto importante dos seus investimentos políticos, os quais se referiam à consolidação de suas organizações e à participação no poder estatal. Algumas daquelas instituições estavam inseridas em redes privilegiadas de captação de recursos junto a Agências Financiadoras e ao Estado, passando a modificar o perfil da atuação e das relações nos movimentos sociais negros, na medida em que alteraram os conteúdos da ação política. Neste cenário, as relações afetivas protagonizadas por homens negros e mulheres negras passaram a se adequar ao conjunto de projetos e propósitos políticos, vindo a dar novos tons às imagens simbólicas das relações entre esses dois segmentos e à noção de poder, mobilizando novos discursos acerca do papel que as relações de afeto desempenhariam em tais meios. Esta tese analisa os modos como essas demandas políticas e por afeto foram assumidas por mulheres e homens ativistas dos movimentos sociais negros da cidade de Aracaju durante a primeira década do século XXI.

Palavras – chave: Movimentos sociais negros, poder, relações afetivas, mulheres negras e homens negros, Aracaju.

ABSTRACT

In the city of Aracaju-Sergipe, during the last years of the 1990s, black institutions, women and men activists arrived at an important point of their investment policy, which referred to the consolidation of their organizations and participation in state power. Some of those institutions were entered in privileged networks of raising funds from the Funding Agencies and the state, going to change the profile of the work and the relationships in the black social movements, in that it changed the content of political action. In this scenario, affective relationships starring black men and black women began to fit the set of projects and political purposes, been giving new shades to the symbolic images of the relations between these two segments and the notion of power, mobilizing new discourses about role that relationships of affection would play in such media. This thesis examines the ways in which those policies and demands for affection were assumed by women and men activists of social movements in the city of Aracaju blacks during the first decade of this century.

Keywords: black social movements, power, relationships, black women and black men, Aracaju.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1: Mapa Turístico de Aracaju.....	24
Ilustração 2: Foto (noturna) da Praça Fausto Cardoso – Centro comercial de Aracaju.....	35
Ilustração 3: Mapa do estado de Sergipe.....	36
Ilustração 4: Imagem da Orla de Aracaju – Arcos.....	220
Ilustração 5: Foto da Praça Tobias Barreto, situada no bairro São José, zona centro - sul de Aracaju.....	232
Ilustração 6: Jeferson Vieira: Técnico de musculação e treinamento e treinamento de atletas desde 1989 Presidente na Federação Sergipana de Musculação e <i>Bodybuilng</i> NABBA-SE.....	241
Ilustração 7: Foto da Colina do Santo Antônio e da Igreja, ao fundo.....	252
Ilustração 8: Roda de Aniversário do Grupo Abaô de Capoeira Angola Local: Centro de Criatividade.....	256
Ilustração 9: Roda de Capoeira Angola no Grupo Abaô.....	273

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Eventos realizados pelos movimentos negros no estado de Sergipe....90

Quadro 2: Relações Afetivas Públicas (namoros, casamentos ou relações estáveis) entre homens negros (“pretos” e “pardos”) e mulheres negras (“pretas” e “pardas”) durante a **primeira metade dos anos 2000** no Movimentos Negro.....139

Quadro 3: Relações Afetivas Públicas (namoros, casamentos ou relações estáveis) entre homens negros (“pretos” e “pardos”) e mulheres negras (“pretas” e “pardas”) durante a **segunda metade dos anos 2000** no Movimentos Negro.....141

Quadro 4: Evolução da formação educacional dos militantes da cidade de Aracaju, segundo o recorte metodológico da pesquisa.....173

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Classificação da população brasileira segundo a cor.....152

Tabela 2: BRASIL, 1980 - Mortalidade infantil por mil nascidos vivos, segundo declaração de cor e instrução das mães.....154

Tabela 3: Mudanças corporais através da prática da musculação.....241

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior
CC - Cargo Comissionado
CEAFRO – Centro de Educação e Profissionalização para a Igualdade Racial e de Gênero
CEAO - Centro de Estudos Afro-Orientais
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONEN – Coordenação Nacional de Entidades Negras
DCSP – Departamento de Ciências Sociais e Política
ENEN – Encontro Nacional de Entidades Negras
EUA – Estados Unidos da América
FCC – Fundação Carlos Chagas
FENS – Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe
FFLCH – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
FICA – Fundação Internacional de Capoeira Angola
GCAP – Grupo de Capoeira Angola Pelourinho
GRFACACA - Grupo Regional de Folclore e Artes Cênicas Amadorista
MNI – Movimento Negro Independente
MNU - Movimento Negro Unificado
MPLA – Movimento pela Libertação de Angola
NEAB – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
ONGs – Organizações Não Governamentais
ONU – Organização das Nações Unidas
PC do B – Partido Comunista do Brasil
PDT – Partido Democrático Brasileiro
PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
PSB - Partido Socialista Brasileiro
PSC - Partido Social Cristão
PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira
PST - Partido Social Trabalhista
PSTU - Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados
PT – Partido dos Trabalhadores
PTB - Partido Trabalhista Brasileiro
PV – Partido Verde
SACI – Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania
SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial
UERJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UERN – Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFSE – Universidade Federal de Sergipe

UNA – União dos Negros de Aracaju

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	16
Introdução.....	22
A entrada no campo empírico.....	22
As experiências estéticas e no quadro das relações afetivas: questões e problemas.....	29
A tese em capítulos.....	46
Capítulo 1	
O lugar da questão racial e a identidade nacional.....	50
1.1 A questão da mestiçagem e a identidade nacional.....	55
1.2 A temática do antirracismo no século XX e alguns dos seus desdobramentos.....	80
Capítulo 2	
Os Movimentos Negros em Sergipe, a organização de entidades negras e o Governo.....	96
2.1 Os movimentos negros e o campo dos movimentos sociais em Aracaju.....	99
2.2 As ONGs e os Fóruns Estaduais de Entidades Negras.....	106
2.3 Os cursinhos “alternativos” de pré-vestibular e o impacto das Ações Afirmativas: breve análise sobre a Cooperativa Lélia Gonzáles.....	120
Capítulo 3	
O mundo público das relações afetivas nos movimentos negros	133
3.1 A Agenda Moral e as Estéticas: sobre as observações de campo....	136
3.2 Um quadro de revisões e escolhas no mercado afetivo.....	148
3.3 O lugar da solidão: negócios e disputas no mercado dos afetos.....	162
Capítulo 4	
Das identidades e das práticas nas relações em termos de gênero.....	180
4.1 O debate de gênero: notas sobre identidade, estéticas e posições de poder.....	181
4.2 O “armário” em dois tempos: sobre a condição homoafetiva de militantes negros na cidade de Aracaju.....	215
Capítulo 5	
Prestígio e padrões de etiqueta no universo da Capoeira em Sergipe.....	226
5.1 A Capoeira Regional: notas sobre prestígio e etiqueta.....	227
5.1.1 As academias de musculação e a prática da capoeira regional em Aracaju.....	239
5.2 Estéticas e ritos na Capoeira Angola em Aracaju.....	250
5.3 Pan-africanismo e estéticas: considerações sobre novas conexões.....	267
Conclusão.....	277
Referências.....	289

Apêndice.....	301
Apêndice I: Roteiro de Entrevista.....	301
Anexo.....	303
Anexo I.....	303
Sites consultados.....	305

AGRADECIMENTOS

Este trabalho de pesquisa tem como foco principal o amor e poder. O universo que me interessou pesquisar foi o Movimentos Sociais Negro da cidade de Aracaju (SE) e, em parte, da cidade de Salvador (BA). Chamou a minha atenção que essas duas dimensões da vida (o amor e poder) atravessaram a minha trajetória nos últimos cinco anos de forma aguda e sintomática: de imediato, no momento da minha saída para o doutoramento na Universidade de São Paulo, depois na fase final do trabalho, quando a energia pessoal e a motivação eram incertas. As pessoas que aceitaram caminhar comigo durante este processo, ou eu as alcancei durante a caminhada, foram fundamentais para a realização deste estudo. De forma diferenciada reconheço o lugar e a importância de cada uma delas para a realização e o desfecho deste estudo. O amor e o poder foram vitais para o fortalecimento ou a reelaboração de nossas relações pessoais, familiares, afetivas e profissionais.

A produção final desta Tese de Doutorado é resultado da decisão de tentar entender como o amor, do ponto de vista das relações afetivas entre lideranças negras da cidade de Aracaju, se juntava a um projeto de participação no Governo. Tal projeto de participação tem uma longa história, recupera as primeiras décadas do século XX e avança para o século XXI revisando a cultura e a identidade nacional de modo criativo. O contexto recente das mudanças pelas quais passaram a sociedade brasileira é aqui discutido do ponto de vista das experiências de lideranças sergipanas, cujas elaborações de discursos e de práticas políticas ou afetivas me mobilizavam a construir o projeto de pesquisa cujo resultado final ora se apresenta. Prestei seleção apenas para a Universidade de São Paulo, em 2008, e me sinto feliz e realizado com os resultados alcançados por esta formação acadêmica.

Três invernos – um em 2008, outro em 2009 e o último em 2011 - bastaram para eu concluir que sem açúcar, sem café e sem muito afeto não seria fácil enfrentar os rigores das diversidades climáticas e culturais do nosso Brasil varonil. Devo ter reelaborado as minhas estruturas emocionais internas e cognitivas. Essa atualização subjetiva me tornou capaz e me fortaleceu para que eu permanecesse sadio, centrado e focado – tanto no trabalho quanto na vida. Sinto-me, portanto, abraçado por todos – familiares, amores, amigos e amigas. Quando as coisas não andaram bem, no início ou no final deste processo

acadêmico, algumas pessoas dividiram comigo as suas preces, as suas rezas e alguns ainda colocaram os atabaques para tocar. Chegando aqui, reconheço que cada uma daquelas preces foi precisa, intensa, profunda e bem direcionada. Essas pessoas e as preces nas quais o meu nome e a minha vida foram inclusos depõem também sobre a minha espiritualidade e quem eu sou.

Quero agradecer de imediato à minha mãe, a comadre Gusta (Dona Augusta), cuja postura de reconhecimento, aceitação e de satisfação diante da minha vida e do meu trabalho é seguida sempre de um “Deus lhe abençoe” e “siga sempre em frente, que tudo vai dar certo”. No auge das incertezas sobre a liberação ou não das atividades acadêmicas na UERN (onde trabalho e para onde retornarei depois da defesa desta pesquisa em São Paulo), minha mãe foi o meu porto seguro e foi nela que eu pensei quando aceitei os desafios de documentar e organizar a defesa da minha liberação para o doutorado USP. Meu pai (o Seu Francisco) teve uma breve, mas importante participação no mesmo processo em que mamãe esteve à frente, no auxílio emocional e na fortaleza que nos une para sempre: após ouvir como aquelas incertezas se formaram e no que as “forças contrárias” no ambiente de trabalho se baseavam, considerou, em breves e solenes palavras dizendo para eu “ficar tranquilo” porque o que eu tinha organizado para fazer “vai dar certo”. Sem debates, sem controvérsias, assisti e acolhi aquela observação do patriarca e a tomei como mais uma ferramenta que, naturalmente, se colocou a meu favor.

De um ponto de vista técnico, a professora Fúlvia Rosemberg, de São Paulo, foi fundamental para o convencimento de que eu deveria amadurecer as ideias com vistas a fazer a minha defesa para a liberação. Com exceção de dois dedicados profissionais que votaram contra e uma que se absteve na última hora do debate, toda a Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais (FAFIC) presente no processo de defesa deste autor votou a favor de sua proposta, que cominou com a viagem para São Paulo em março de 2008. Eu lhes agradeço pela solidariedade. Muito obrigado.

Senti-me, portanto, fortalecido em saber que orações foram feitas, ladainhas foram cantadas e ebós foram oferecidos para que um texto que trata de amor e poder fosse finalizado. O sincretismo tinge com muitas cores o nosso país e o nosso povo me cobriu de alegria para a aproximação maior dos símbolos e de práticas no universo maravilhoso da cultura brasileira. De alguns personagens desse universo me fiz afilhado, de outros me reconheci como filho, de outros, ainda, me tornei pai. Quero agradecer aqui às amizades dos sacerdotes de candomblé Melquisedec Rocha (de Natal), Naomam (de Areia

Branca/RN), e Francisco de Oxalá, a partir de quem estendo a minha gratidão à Luziete e Lulu.

Sou grato ao professor Kabengele Munanga por ter ouvido duas de minhas propostas preliminares, e ter dado as primeiras orientações na direção de uma delas: justo a que resulta na presente pesquisa. Por fim, lhe agradeço por ter me incentivado e encorajado a realizar todo o processo de seleção que resultou na minha aprovação no PPGAS para o ano letivo de 2008. Muito obrigado.

A professora Fúlvia Rosemberg se insere nesse novo contexto. Fúlvia tem sido, desde a experiência como bolsista de Mestrado do IFP (2001 a 2003), uma orientadora acadêmica, uma amiga e uma parceira. Sou-lhe grato pelo carinho e pela atenção prestada desde que nos conhecemos no Rio de Janeiro, há mais de 10 anos. Muito obrigado.

Sou grato à UERN, a partir do Setor de Capacitação Docente, na pessoa de Almir de Castro, pelo acompanhamento durante a liberação para o doutoramento, pela eficiência no que toca a burocracia da instituição e pela bolsa de pesquisa nos últimos dois anos da liberação. Muito obrigado.

Sou grato ainda a inúmeras pessoas na UERN junto às quais construí laços bem amarrados de amizade, solidariedade, conforto, generosidade e respeito.

Quero agradecer às amigas e professoras Ana Moraes e Geovânia Toscano, que estiveram bem próximas de todo o protocolo, tendo feito importantes intervenções com vistas à aprovação do meu pedido de liberação das atividades docentes. Junto ao mesmo protocolo, sou grato aos professores Emanuel Brás (Diretor da FAFIC), Kildare Holanda (do curso de Comunicação), Geraldo Carneiro (do curso de Filosofia), Aécio Cândido (do curso de Ciências Sociais e Vice-Reitor), Tarcisio (do curso de Geografia), Jesumira (Secretaria da FAFIC) e todos os demais amigos, professores e técnicos da FAFIC que colaboraram com a discussão do processo que justificou a liberação das minhas atividades de trabalho. Na PROEX, sou grato ao carinho e à amizade de Rubiassa, Margarete, Rúbia, Fernando e Raimundo. Muito obrigado a todos vocês.

Francisco Pereira Piolho (o Pi), que domina as ferramentas mais “duras” da Física, foi igualmente aliado nesse processo. Junto a ele, quero estender a minha gratidão a Zé Leão, seu pai, uma pessoa de uma valentia e de uma doçura sem tamanho. Zé Leão é um dos meus melhores amigos no RN. Muito obrigado a vocês. Agradeço Simone Cabral e mais uma vez a Ana Moraes pelas trocas de experiências na pós-graduação, bem como pelo acolhimento na casa por elas partilhada, em Natal. Muito obrigado.

A Rô, minha companheira, minha cúmplice, minha esposa, minha mulher e minha parceira. Sua segurança, sua generosidade e sua autoestima são valores que me emocionam e me motivam a continuar o percurso sinuoso e às vezes incerto da vida acadêmica e afetiva. Muito obrigado. Obrigado ainda pelo maior dos presentes: Brunão, nosso filho. Meu mais novo e grande amor. Que este danado se prepare para as rodas de conversa, de abraços, de risadas e de capoeira que estou preparando. Muito obrigado.

Ainda fora de Aracaju (minha terra natal e meu amor), quero agradecer às pessoas com quem dividi a experiência de pesquisa ou de morar em São Paulo. Sou grato ao meu irmão Edson, que migrou para *Sampa* entre 2002 e 2003 e dividiu comigo o seu *ap* e todas as despesas financeiras, enquanto me perguntava pela família, pelos amigos e por todas as alegrias e prazeres que deixara na nossa terra. Muito obrigado, e que você continue firme e convicto no caminho que escolheu para seguir, irmão camarada.

Ainda em Sampa, sou grato aos amigos Márcio Macedo (o Kibe), Paulo da Paz e às amigas Rozangela Piedade, Claudete Gomes, Cláudia Almeida, Vera Rodrigues, Lena Garcia, Jô, Viviane, Tatiana e Conceição. Muito obrigado.

Em Salvador, quero agradecer, pelas conversas, pelos contatos e pela solidariedade prestados pelos amigos Sílvio Humberto, Nilo Rosa, Kelton, Mestre Valmir Damaceno (FICA), Jocélio Teles (UFBA), Mestre Moraes (GCAP) e às amigas Nazaré Lima (CEAFRO), Florentina (UFBA), Ana Cláudia Pacheco, Ladinha (*in memorian*), Déia Ribeiro, Anunciação e Cláudia Marighella (*in memorian*). Muito obrigado.

À minha irmã Neide, uma mulher centrada e eficiente na maneira de assumir as suas responsabilidades pessoais e as da nossa família. Contraí um novo débito com ela durante o percurso dessa formação acadêmica. Torço e estarei sempre pronto para dividir o que quer que seja com você no âmbito da nossa esperança de dias cada vez melhores para cada um de nós, para nossa família e para a nossa terra.

Sou grato ao Grupo Abaô de Capoeira Angola, ao qual me filiei em 1997. Tive uns contratempos em algumas rodas do último ano para cá, mas já sacudi a poeira, pois capoeirista que de fato bom, “não cai, mas se um dia ele cai levanta bem”. De modo especial, sinto que devo prestigiar a amiga Rejane (*in memorian*), que desencarnou no início de 2012. Que sua mãe lhe proteja e guarde!

Sou grato ao amigo Robson Martins pela confiança, pela serenidade e seriedade nas nossas conversas informais, nas entrevistas e por me convidar, por fim, a participar do bloco carnavalesco “Camisa Listrada”. Aproveito o momento para agradecer a algumas prosas e algumas risadas com Seu Ronaldo, seu pai. Sou grato ainda ao Cezar Henrique, o

Palado, que mesmo se vinculando ao Abaô muitos anos depois da nossa conversa na fronteira entre o Santo Antônio e o Getúlio Vargas, através dele tive as primeiras notícias de um grupo de capoeira “na raiz”. Agradeço a Marinona, Dani e Gigante, pelos papos, pelas risadas e pela picardia durante o jogo de capoeira. Ao amigo Alex, que tendo assumido maiores responsabilidades no Abaô e no seu Terreiro de Candomblé, dividiu comigo novas notícias sobre os modos como as identidades pessoais vem passando por transformações nesses dois territórios. Em nome deles e delas agradeço a todas as pessoas do Movimentos Negro na cidade de Aracaju: aos que entrevistei e dividi momentos de reflexão sobre a sua atuação e o seu papel político, mas também aos que por algum motivo não consegui contatar. Muito obrigado a vocês.

Sou grato a Solange Elias, Nadiane, Silvana Cruz e Kátia Simone, pelas reflexões feitas sobre os ambientes das entidades negras e especialmente sobre a nossa terra: Aracaju. Estendo meu carinho às suas famílias, as quais sempre se alegraram em dividir comigo a alegria, o afeto, o conforto ou o ajeum.

Sou grato a Ulisses Rafael, pela entrevista que me concedeu na UFSE, pelas conversas que teve comigo durante a algumas visitas que fiz àquela universidade, e ainda por ter escrito o documento que me apresentou à Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Com Ulisses e com Jesana, uma amiga e uma pessoa admirável que não encontro há anos, achei que podia seguir o caminho um tanto pedregoso da antropologia social e dizer alguma coisa de interessante sobre a cidade de Aracaju e as pessoas de “cor” que aí residem.

Na Universidade de São Paulo, sou grato aos pareceristas da Banca do Doutorado de 2008, na pessoa do professor Wagner Gonçalves da Silva, pelo primeiro debate e pelas sugestões de discussão acerca das fronteiras, nem sempre muito nítidas, da afetividade e da sexualidade no interior da cultura brasileira. Sou grato ainda às professoras Paula Montero, Lilia Schwarcz, Heloísa Buarque e John Dawsey, pelos debates que promoveram em suas disciplinas, respectivamente em Seminário de Pesquisa II, Uma História da Antropologia Brasileira, Gênero e Antropologia, e finalmente, Teorias Antropológicas Modernas. Sou grato também à Ivanete Ramos, Secretária do PPGAS, pelo acompanhamento sempre atencioso durante este percurso pela Universidade de São Paulo. Muito obrigado.

Sou grato ao professor Júlio Simões (PPGAS/USP) pela experiência, como monitor, na disciplina Sexualidade, Cultura e Política. O momento da Qualificação da tese em janeiro de 2012 foi igualmente produtivo para a elaboração do material de pesquisa e para

a minha formação. Agradeço ao professor Paulo Neves (NPGCS/UFSE), que me orientou na monografia de final de bacharelado em 2000, pela colaboração no debate da Qualificação desta pesquisa. A partir das críticas e sugestões desses dois professores pude rever alguns trajetos e incorporar novos elementos para as discussões que aqui desenvolvo. Muito obrigado.

Sou grato à professora Laura Moutinho, pela orientação, pela leitura apurada e pelas arguições rigorosas dos textos que escrevi. Também lhe sou grato por redigir os vários documentos que solicitei para enviar à UERN e ao Departamento de Ciências Sociais e Política ao qual estou vinculado durante os quatro anos do doutorado. Muito obrigado.

“A sociedade e a cultura brasileira são conformadas como variantes da versão lusitana da tradição civilizatória europeia ocidental, diferenciadas por coloridos herdados dos índios americanos e dos negros africanos. O Brasil emerge, assim, como um renovo mutante, remarcado de características próprias, mas atado genesicamente à matriz portuguesa, cujas potencialidades insuspeitas de ser e de crescer só aqui se realizariam plenamente.”

Darcy Ribeiro. *O povo brasileiro*, 1995.

A ENTRADA NO CAMPO EMPÍRICO

Desde o final dos anos 1990, quando realizei a minha “entrada” e me envolvi, como capoeirista, com os movimentos negros da cidade de Aracaju (SE) e me ocupei de prática da capoeira angola¹, que florescia naquela cidade desde 1994 com a criação do Grupo Abaô, passei também a observar aqueles militantes e entidades negras do ponto de vista da pesquisa acadêmica. Aquelas vivências resultariam em duas posições: a de cúmplice, porque a partir da Capoeira Angola me inseri em contextos de discussões e práticas ligadas às culturas negras e aos movimentos negros; e a de observador, depois do processo de iniciação como estudante do bacharelado em Ciências Sociais na UFSE. Em seguida, eu me lançaria no Mestrado no PPGCS na UFBA, em 2001, depois no Doutorado em Antropologia Social, no PPGAS da Universidade de São Paulo, em 2008. Após o envolvimento como capoeirista no Grupo Abaô de Capoeira Angola, em 1997, fui convidado, no ano seguinte, pela Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania (SACI), para atuar como estagiário em um dos seus projetos, o Ação Comunitária, a partir do qual tive a oportunidade de conhecer algumas realidades e debates fora do meio urbano. Tratava-se de uma atenção dirigida às comunidades rurais negras.

Desde o início daqueles envolvimento interessou-me analisar, e em alguma medida qualificar, os dramas das relações e expectativas dos sujeitos que fundaram estes universos, aqui chamados de movimentos sociais negros ou, eventualmente, de culturas negras.

¹ Neste trabalho, quando o tema for a prática da capoeira angola, este termo será mencionado em letras minúsculas; quando estiver falando do estilo, ou qualquer outra situação que não seja a prática dos movimentos, o termo será descrito em letras maiúsculas. O mesmo procedimento será realizado em relação à prática da capoeira regional e ao estilo que ela representa.

Entre a capoeira do Grupo Abaô e as questões ligadas às comunidades rurais discutidas através da SACI, outras pautas, questões e posições se apresentariam como centrais, dividindo o espaço ocupado pelas suas preocupações principais - a capoeira angola, para o Abaô, e a ação política junto às comunidades rurais, para o caso do projeto mencionado. A questão da mulher, visivelmente orientada pela perspectiva feminista que se consolidou entre as instituições e lideranças negras, se destacava como a pauta comum àquelas duas entidades negras, enquanto a agenda estética se firmava como centro das atenções no Grupo Abaô, e o debate relativo às posições no poder público estatal (ou ainda o diálogo com aquele setor) se adequava mais aos investimentos da SACI - uma das ONGs negras mais bem sucedidas na região Nordeste, na década de 1990.

O caminho posterior à entrada na SACI foi na direção de conhecer outras instituições negras e lideranças que faziam parte da (mesma) luta antirracista, mas se diferenciavam na maneira como a administravam. Essas distinções diziam respeito, sobretudo, a duas formas de atuar: a denunciatória e a propositiva. A denúncia firmava uma atenção na crítica à ausência de políticas específicas para a população negra (“pretos” e “pardos”) ou à forma como o Estado operava em relação à população negra, urbana ou rural. A ação ou a perspectiva propositiva dizia respeito à revisão das relações de diálogo ou parceria das organizações da sociedade civil com o Estado, aceitando que as contradições que remetem ao papel de cada um desses dois setores são parte de um mesmo processo, no qual estão postas as mudanças contextuais pelas quais passaram o Estado e a sociedade civil no final do século XX.

A distinção entre a ação política denunciatória, elaborada e encaminhada pelos movimentos sociais negros, comumente voluntariosos, e a perspectiva propositiva assumida pelas ONGs, que emergiram da possibilidade de atuação profissional e remunerada, mapearia a constituição de uma agenda política que colocava em revisão os princípios da ação denunciatória, em confronto com o Estado e a sociedade abrangente, justificando, de outro lado, a atuação das ONGs administradas por lideranças negras no universo dos movimentos sociais. A orientação propositiva destacaria a necessidade de atualizar os termos das negociações e dos acordos com o poder público estatal. Daí emerge um divisor de águas no universo dos Movimentos Negros no Brasil.

Em Aracaju, durante toda a década de 1980², a atuação denunciatória de militantes e entidades negras foi direcionada para a acusação da presença do preconceito e da

² A dissertação de Mestrado deste autor discute este contexto e apresenta as entidades negras da cidade de Aracaju do ponto de vista do seu modo específico de atuar. Cf. DANTAS, Paulo Santos. “Construção de

discriminação sociorracial, cujos efeitos foram tradicionalmente pensados no âmbito do trabalho e da educação básica, ampliando-se, depois, para os contextos da (falta de) atenção específica à saúde e, finalmente, para as reivindicações efetivas acerca da participação das lideranças negras nos setores do poder público estatal.

Ilustração 1: Mapa Turístico de Aracaju

Fonte: <http://conhecendoaracaju-154.blogspot.com.br/2009/03/historia-de-aracaju.html>

A circulação pelo universo dos movimentos negros durante a década de 1990 possibilitou que pudesse participar dos seus debates e de reconhecer, em algumas daquelas demandas (cunhadas numa exigência política), os termos e o estatuto de questões que não podiam, pela experiência distinta, ser suscitadas pelo homem negro não ativista. Em outros termos, a entrada nos movimentos negros da cidade de Aracaju provocaria a apropriação das reivindicações políticas admitindo que, no âmbito da cumplicidade criada por aquela entrada no campo, este autor era reconhecido como um “igual”, enquanto passava a assumir o lugar de quem elaborava suas próprias questões sobre temáticas já postas e articuladas. A legitimação naquele campo, para o indivíduo reconhecido como negro, operava tanto como uma posição simbólica assumida no âmbito pessoal, como através do estatuto de “negritude” conferido naqueles ambientes a quem por ele circula e cria relações pessoais.

A entrada no Grupo Abaô, depois na SACI e, finalmente, no universo do Movimentos Negros que perpassa a atuação dessas duas entidades negras, marcou pare

Identidade Negra e Estratégias de Poder: os Movimentos Negros Sergipanos na Década de 1990". PPGCS/UFBA – Dissertação de Mestrado, PPGCS/ UFBA, 2003.

este autor/ator a interseção entre a experiência de fora desses ambientes e a condição pessoal de alguém que se percebe e é percebido dentro daquele universo.

Desde o processo de formação na graduação, quando passava pelos ritos de iniciação à observação de como os fatos sociais eram reconhecidos não exatamente como coisas, mas como se tornavam coisas e por quem eram solidificados e dotados de duração e estabilidade³, o evento social se constituía como um contexto dotado de sentido. A função do cientista social era então apreender esses sentidos.

Em sua tarefa de produzir um “laudo antropológico” acerca da história e da memória da Comunidade Mocambo (Sergipe), a qual já havia acionado o artigo constitucional (o “68”) como forma de assegurar as terras que habitavam há mais de 100 anos, Arruti⁴ descreve que, ao longo do período que acompanhou o grupo em seus dilemas pela definição de uma memória, de um território e de uma forma de organização política, teria passado de autor – ator de laudo, ao de observador e cúmplice⁵.

A minha aproximação com os movimentos negros em Aracaju e o lugar que ocupei naqueles ambientes se assemelha à experiência acima mencionada, excetuando o papel de autor – ator de “laudo antropológico” e, talvez, a subjetivação da ideia de lugar aí assumido como cúmplice e observador de um processo histórico-sociológico. Durante a minha entrada (quase sem saída) no universo dos movimentos negros, a condição de cumplicidade apresentou-se numa dimensão profunda, a qual me ligaria àquelas pessoas em vários aspectos: desde o político e visivelmente formal, até às relações de amizade ou mesmo afetivas.

O lugar de autor de *laudo antropológico*, para Maurício Arruti, questionava a maior parte do tempo para, enquanto observador e cúmplice, silenciar para aprender a ouvir⁶. Diferente daquela experiência, a minha estada no campo da pesquisa se alterava na razão de cúmplice e “igual” para a situação de observador que, dentro daqueles ambientes, devia aceitar que os meus informantes iriam falar de “coisas que eu já sabia”. O exercício nesse contexto de reconhecimento do sujeito e problematização do lugar de pesquisador/observador foi desde, o primeiro momento, a compreensão de que havia distinções entre os nossos estatutos de “igualdade”: ou seja, se para um determinado segmento de militantes este autor era reconhecido como alguém que “já sabia” do que se

³ POLLAK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. [Tradução de Dora Rocha Flaksman].

⁴ ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusp, 2006.

⁵ ARRUTI, José Maurício. Op. cit, p. 32.

⁶ ARRUTI, José Maurício. Op. cit, p. 32-33.

fala, do lado de “cá”, as questões passavam a ser levantadas de formas diferentes, provocando-os a aceitarem a dúvida de que, de fato, o que se falava e através do que se falava estava sendo partilhado no momento da fala. Capturar esses sentidos não representaria uma tarefa automática, mas o processo técnico que deveria balizar aquilo que Geertz irá classificar de “experiência próxima” e “experiência distante”.

As discussões desenvolvidas por Geertz⁷ acerca da atividade antropológica e do que ela pretende como produção textual é útil para a análise do problema moderno do pesquisador interessado e do ideário no qual está inserida a Antropologia. A recuperação que o autor faz da publicação póstuma do Diário de Campo de Malinowski, por sua esposa também antropóloga, “explodiu”, como ele diz, como um escândalo no campo antropológico. Reconhecido como uma das figuras ancestrais da antropologia, Malinowski e suas contribuições, segundo os “conservadores”, diz Geertz, não podiam ser traídos e muito menos profanados. Com a publicação do referido Diário, sua esposa teria traído o clã, profanado o ídolo e decepcionado seus companheiros. Tratou-se, por isto, de um texto maldito que, entretanto, tendo sido publicado⁸, não podia aceitar o clamor dos mais conservadores, devendo assim ser enfrentado. Os relatos de Malinowski no Diário teriam mencionado a verdade do mal estar que é estar no interior de um sistema cultural que não é o seu.⁹ Nos termos do comentador,

“O mito do pesquisador semicamaleão, que se adapta perfeitamente ao ambiente exótico que o rodeia, um milagre abundante em empatia, tato, paciência e cosmopolitismo, foi, de um golpe, demolido por aquele que tinha sido, talvez, um dos maiores responsáveis pela sua criação.”¹⁰

Para Geertz, a questão mais importante que emergiu da publicação daquele diário e que foi deixada de lado referia-se ao “como é possível que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo?” No mal estar revelado em seu diário, Malinowski passava grande parte do tempo desejando estar em outro lugar. Tratava-se de uma imagem de total intolerância, considerou Geertz. De outro lado, a vocação para a atividade de campo e o sacrifício em torno dela aparecia pouco naqueles relatos. O mal estar provocado no campo trouxe consequências: a

⁷ GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. In: *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁸ Entre os conservadores, considerou Geertz, residiu a questão: “o que as crianças [os iniciantes na disciplina] vão pensar?”; depois: “o que os leigos dirão sobre o assunto?”.

⁹ GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 85.

¹⁰ GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 85.

questão central foi esquecida e o nível do debate caiu, concentrando-se no caráter de Malinowski.¹¹

A questão central, para Geertz, não seria então ética, mas epistemológica. E a proposta antropológica que o Diário de Malinowski nos faria revisitar diz respeito à idealização para que os antropólogos vejam do ponto de vista dos nativos. A proposta epistemológica da atividade de campo deve tratar, portanto, para Geertz, de uma interpretação do *Modos Vivendi*, ou seja, “de um povo que não fique limitado pelos horizontes mentais daquele povo (...), nem sistematicamente surda às totalidades de sua existência”.¹²

A proposta de Geertz pretende ser por isso menos misteriosa. A análise antropológica e a estruturação dos dados devem ser conduzidas por uma interpretação ou pela maneira de operar com o horizonte do “nativo”, sob o filtro de um registro operado pelo diálogo entre os dois sistemas: o do pesquisador e o do pesquisado. Neste ponto Geertz considera que uma tarefa antropológica bem sucedida do *Modos Operandi* em antropologia implica no esforço de estabelecer conexões esclarecedoras com os conceitos. A distinção do lugar da experiência do pesquisador frente à experiência do pesquisado aparece no seu trabalho como uma definição e uma preocupação metodológica com vistas a encontrarmos os limites razoáveis dessas duas posições. A sua proposta é apresentada em dois conceitos: o da experiência distante, e o da experiência próxima.

O conceito de experiência distante é criado pelos teóricos para captar os elementos da vida social. Trata-se, segundo Geertz, de uma tarefa delicada, porém menos misteriosa que colocar-se “embaixo da pele do outro”. O conceito de experiência próxima, por sua vez, refere-se ao lugar que alguém – um paciente, um sujeito ou um informante – ocupa e dele se utiliza espontaneamente para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, pensam, imaginam e ele próprio entende. A distinção destas duas experiências sinaliza para a impossibilidade do pesquisador de campo (o etnógrafo) perceber aquilo que os seus informantes percebem. O que o etnógrafo percebe, segundo Geertz, é o “com quem” ou “através de que” os outros percebem. “Daí o desejo de nadar na corrente de suas experiências”, enquanto nos envolvemos como etnógrafos na “ilusão posterior de que, de alguma forma, o fazemos”, reafirma Geertz.¹³

¹¹ GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 86.

¹² GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 88.

¹³ GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 88.

As fronteiras entre os lugares da cumplicidade e da observação das coisas permaneceriam borradas, mas também carregadas do registro profundo acerca das alterações que foram aí processadas, desde o momento da aproximação mútua. Durante o Mestrado em Ciências Sociais, realizado na UFBA entre 2001 e 2003, os termos dessa relação de proximidade e cumplicidade foram parcialmente alterados, uma vez que as minhas vivências naqueles universos foram diminuídas em razão da residência na cidade de Salvador, naquele período.

Se, na iniciação científica¹⁴ e na monografia¹⁵, fui orientado a desenvolver as discussões acerca dos modos como os discursos de militantes sergipanos postulavam a construção de uma identidade negra afirmativa junto à população de ascendência africana na sua região, no Mestrado, a proposta de análise do processo de construção social da identidade negra foi aproximada e alterada pelo fenômeno da criação de projetos políticos voltados para a “conquista do poder político estatal”. Este projeto transformou-se nos últimos anos, e, de forma dinâmica, reinseriu-se no âmbito dos interesses de militantes e entidades negras, passando a operar como um dos repertórios contemporâneos da luta antirracista.

Entre o final da década de 1990 e a primeira década dos anos 2000, houve uma série de mudanças importantes no campo de atuação dos movimentos negros. Algumas daquelas mudanças foram marcadas pela condução dos processos políticos demandados à época, outras resultado de disputas que descrevem alterações sintomáticas no sistema cultural de classificação racial no Brasil. As primeiras mudanças que a observação de campo registrou na cidade de Aracaju apontavam para 1) os efeitos que a ascensão ao poder governamental, por parte dos partidos políticos liderados pelo Partido dos Trabalhadores (PT), causaram no projeto de participação de militantes e instituições negras neste setor, 2) o lugar que a causa negra ganhou nesse ambiente, 3) as revisões acerca da formação das relações afetivas entre mulheres negras e homens negros militantes, e, por fim, 4) a atualização simbólica das posições de negros e brancos nos universos das culturas negras, onde as cumplicidades que daí resultavam deram, até o final

¹⁴ Os trabalhos foram iniciados a partir do projeto “Raça, Identidade e Territorialidade”, que foi desenvolvido com o apoio do PIBIC/CNPQ, e coordenado pelo Prof. Dr. Paulo Sérgio da C. Neves (NPPCS/UFSE), a partir de 1998. O professor Neves me orientador no projeto de iniciação científica e na monografia de final de bacharelado.

¹⁵ DANTAS, Paulo Santos. “A Organização do Movimento Negro Sergipano nas Décadas de 1980 e 90: a construção de uma identidade negra como elemento consensual”. Monografia de final de curso (bacharelado) apresentada ao Departamento de Ciências Sociais. UFSE, 2000.

da primeira década do século XXI, o tom da leitura sobre as classificações de “cor” e “raça” no sistema cultural nacional.

As atualizações simbólicas das categorias “cor” e “raça” que passaram a ocorrer no sistema de classificação racial, a partir das revisões do estatuto das relações afetivas no universo dos movimentos negros, respondem ao processo de revisão política pelo qual vem passando esses segmentos. O diálogo historicamente controverso, seja com imaginário local, seja com o ideal de nação mestiça, passou a eleger debates e demandas tradicionalmente silenciadas no âmbito do sistema cultural de relações raciais. Um desses debates, que é central para a presente pesquisa, trata das relações sexuais e afetivas entre mulheres negras e homens negros que se entendem como ativistas dos movimentos negros.

Como a realização de tal debate e mais ainda a constituição de relações afetivas com esta dimensão “intrarracial” foram possíveis? O que dizem os sujeitos que delas são protagonistas e que outras situações entram no jogo das disputas que reconfiguraram o mercado das relações afetivas no país?

Algumas dessas demandas propuseram, a partir dos agentes que as tornaram visíveis, novos discursos e práticas simbólicas. As experiências que remontam a essas demandas políticas o fizeram em comunicação seja com os universos dos movimentos sociais e das culturas negras, seja com base em vivências que se apropriam do passado, remanejando-o para o presente de suas práticas. As observações de campo que aqui são descritas informam sobre as conexões identitárias que manejam perspectivas locais e extraterritoriais: por um lado, essas conexões que se atualizam em contextos locais, à base de disputas políticas que tem a “comunidade negra” como protagonista; de outro lado, os processos de revisão das identidades negras e, neste aspecto, da própria identidade nacional, se apropriam da circulação dinâmica de repertórios diaspóricos que tem como consequência a configuração de processos recentes de criação e recriação da África e dos símbolos a ela relacionados.

AS EXPERIÊNCIAS ESTÉTICAS E NO QUADRO DAS RELAÇÕES AFETIVAS: QUESTÕES E PROBLEMAS

O fenômeno da constituição das relações afetivas entre homem negro e mulher negra no universo específico da atuação de militantes negros, onde estavam colocadas as entidades negras, as relações pessoais e profissionais, recupera e afirma um debate tenso

no âmbito do Movimento Negro brasileiro. A questão central visualizada nas controvérsias entre ativistas dos movimentos negros questionaria se as relações afetivas seriam ou não objeto das vontades e dos desejos individuais. O argumento político que foi historicamente eficiente é o de que as relações afetivas não podiam nem deviam ser marcadas por qualquer orientação moral, senão a orientação do desejo e das vontades dos sujeitos que delas fazem parte. O presente estudo analisa então as razões que possibilitaram a formação não apenas de relações afetivas públicas e formais entre ativistas negros, mas a constituição de uma agenda de princípios e valores que resultaram na elaboração de etiquetas protocolares balizadas por recursos estéticos e morais. As relações afetivas públicas dizem respeito à formalização e ao reconhecimento social dos envolvimento amorosos dos sujeitos cuja atuação política é aqui analisada.

O projeto de pesquisa que foi apresentado ao PPGAS da Universidade de São Paulo tinha o interesse de desenvolver uma comparação entre a atuação dos movimentos negros em Aracaju e em Salvador. Nos termos daquele projeto, destaquei que

Tendo registrado e sistematizado informações importantes acerca dos investimentos e dos confrontos produzidos por militantes negros e por organizações negras por eles/elas criadas (...), esta pesquisa de doutorado pretende: a) situar, do ponto de vista histórico e antropológico, os contextos nos quais se situam as relações afetivas de militantes negros (as) sergipanos, de um lado, e de militantes negros(as) baianos, de outro; e b) demonstrar como essas relações amorosas/afetivas (heterossexuais ou homossexuais) podem funcionar como um dos desdobramentos individuais com vistas à mobilidade socioeconômica.¹⁶

Depois de inúmeras discussões sobre o empreendimento comparativo que pensei em desenvolver, o Exame de Qualificação realizado em janeiro de 2012 foi o momento oportuno para refletir sobre a posição de Salvador no presente estudo. Ficou ali acertado que, do ponto de vista metodológico, seria mais interessante para a formulação do problema de pesquisa que o diálogo com os contextos baianos fosse feito a partir de alguns recortes. Um deles passaria necessariamente pela literatura socioantropológica, que vislumbrou na Bahia o contexto apropriado para analisar a presença da população negra fora do continente africano e as relações inter-raciais de que faziam parte. Um outro recorte metodológico diz respeito às contribuições da Capoeira Angola baiana

¹⁶ DANTAS, Paulo Santos. “Tramas, Amor e Poder: a mecânica das relações amorosas no interior dos movimentos negros em Aracaju/Sergipe e em Salvador/Bahia na primeira década do século XXI”. Projeto de Doutorado apresentado ao PPGAS/USP, p. 11-12, 2008.

para formação do Grupo Abaô de Capoeira Angola, que é sediado na cidade de Aracaju e se constitui como um espaço central para esta pesquisa.

No interior dos movimentos negros estão colocadas instituições, homens e mulheres negras que mobilizaram um conjunto de elementos estéticos que dão notícias do movimento identitário que passa pela manipulação e agenciamento do próprio corpo, depois pelas posições de poder e comando nas instituições que criaram, até a afirmação dos discursos em vista dos quais aqueles agentes puseram em revisão as suas posições nas situações do poder público estatal. O mesmo contexto de revisões políticas apresenta as mais novas disputas no mercado das relações afetivas, no qual o homem negro se apresenta, para as mulheres negras e para o excedente de mulheres brancas, como o sujeito central dessas disputas¹⁷.

Na teoria de Pierre Bourdieu, o desenvolvimento do sistema de produção de bens simbólicos é paralelo ao processo de diferenciação. Estes universos são compostos de um público diversificado e de diferentes categorias de produtores. O princípio desta diferenciação reside na diversidade dos públicos, para quem as diferentes categorias de produtores dirigem seus produtos. As condições que permitem que os produtos dirijam-se aos públicos diferenciados residem na própria natureza dos bens simbólicos, os quais são valorizados com mercadoria e carregados de significados. Bourdieu se utiliza dessa ferramenta teórica para analisar o campo artístico no interior do qual o caráter mercantil e cultural da obra permanecem relativamente independentes. A constituição do mercado da obra arte possibilita então que escritores e artistas problematizem o caráter simples da obra

¹⁷ Sobre as disputas afetivas envolvendo esses personagens (homem negro, mulher branca e mulher negra), ver BERQUÓ, Elza. "Sexualidade e demografia (comentários sobre a exposição de Michel Bozon)". In: LOYOLA, M. (org). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1998; _____. "Demografia da desigualdade: algumas considerações sobre os Negros no Brasil". Campinas: NEPO/UNICAMP, p. 89-110, 1988 a; _____. "Nupcialidade da população negra no Brasil". Núcleo de Estudos de População (NEPO), UNICAMP, texto nº 11, São Paulo, agosto de 1987; SILVA, Nelson do Valle. "Estabilidade temporal e diferenças raciais no casamento inter-racial". *Estudos Afro-Asiáticos*, 21, p. 49-60, 1991; _____. "Distância social e casamento inter-racial no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 14, p. 54-84, 1987; MOUTINHO, Laura. *Raça, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004 a; _____. "Discursos normativos e desejos eróticos: A arena das paixões e dos conflitos entre 'Negros' e 'Brancos'". *Sexualidade. Gênero e Sociedade*. Ano XI, n. 20, maio de 2004 b; _____. "Negociando Discursos: Análise das Relações entre a Fundação Ford, Movimento Negro e a Academia". PPGSA /UFRJ – Dissertação de Mestrado, 1996; PACHECO, Ana Cláudia L. "Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia". Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2008; RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. "Cor, Educação e Casamento: Tendências da Seletividade Marital no Brasil, 1960 a 2000". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 52, no 1, pp. 7 a 51, 2009, entre outros.

de arte enquanto mercadoria, ao mesmo tempo em que afirmam a condição singular de intelectual e artista.¹⁸

A ideia similar de mercado e mercadoria que se processa no presente trabalho é tributária desta perspectiva. No mercado das relações afetivas sobre o qual este estudo dirige a sua atenção, as diferentes categorias de produtores sobre as quais discorre Bourdieu são aqui representadas por mulheres e homens que atuam num campo político de disputas denominado Movimento Negro, bem como pela sociedade abrangente, por vezes representada pela pelo imaginário expresso na identidade nacional. Os produtos que se traduzem em bens simbólicos e são valorizados como mercadorias sobre as quais incidem significados na teoria de Bourdieu, constituindo um mercado do qual emerge o artista e o intelectual, são aqui pensado nos termos das relações sexuais e afetivas, as quais se formam dentro de um mercado específico. No interior deste “mercado” estão colocados homens e as mulheres (negros/as e brancos/as), que se apresentam como produtores de práticas e discursivos acerca de tais relações sexuais e afetivas.

Assim, na medida em que é na própria natureza dos bens simbólicos que residem as condições que possibilitam que os produtos se dirijam para os públicos, as relações sexuais e afetivas se constituem como bens simbólicos, enquanto os públicos consumidores dentro do mercado afetivo representam os inúmeros sujeitos junto às formas normativas ou diversificadas que assumem as suas sexualidades. Neste universo dinâmico onde estão postos sujeitos e identidades afetivo-sexuais diversas, me interessa analisar o contexto do debate e da formação das relações afetivas de caráter normativo, porém entre homens e mulheres que atuam no Movimento Negro na cidade de Aracaju. Este recorte metodológico acusa a presença das categorias “raça” e “cor”, enquanto a visualização dessas relações no campo do Movimento Negro reconhece um contexto de debates e disputas que dialoga e problematiza o estatuto dessas categorias no sistema de classificação racial na sociedade brasileira. O período objeto desta análise são as décadas de 1990 e 2000, embora a última década seja central para pensar as consequências das disputas que culminaram na revisão do valor das relações formadas por mulher negra e homem negro.

Este é o ponto desta pesquisa, que dialoga diretamente com a literatura que tratou dos envolvimento sexuais e afetivos “inter-raciais” para considerar que as relações entre negros manejam, enquanto fenômeno social e histórico, um conjunto de elementos e

¹⁸ BOURDIEU, Pierre. “*O mercado dos bens simbólicos.*” In: *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998 a.

valores que implicaram numa revisão política e simbólica do estatuto das relações afetivas, bem como dos agentes que dela participam. Os valores que possibilitaram a revisão das relações afetivas internas aos movimentos negros na cidade de Aracaju foram criados no bojo de uma etiqueta de princípios e normas que subverteram, ao menos, a impossibilidade de tomar as relações afetivas como um aspecto da atuação política passível de ser debatido.

As revisões que dão notícias sobre a constituição de relações afetivas entre agentes da militância negra reconhecem, em cada um dos seus personagens (a mulher e o homem), a sua atuação como protagonistas das relações de que fazem parte. Com efeito, os debates, as tensões e as disputas que deram as bases para as revisões afetivas que interessam à presente pesquisa assumem as controvérsias que resultam dos desacordos que daí emergem, afirmando o lugar e o papel distinto de homens negros e mulheres negras no conjunto das questões que assumiram como integrantes da “causa negra” contemporânea.

Em 1997, quando eu fechava um quarto do curso de bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Sergipe (UFSE) e me organizava para realizar uma nova entrada no mercado de trabalho na cidade de Aracaju, houve uma *quebra* das minhas atividades cotidianas (naquele curso e no trabalho), quando decidi retornar para as atividades de capoeira que havia deixado no início daquela década, em razão, justamente, da inserção no mercado formal de trabalho. O propósito desta descrição pessoal da entrada e saída do mercado de trabalho responde aos dilemas enfrentados por homens e mulheres negras ativistas. Durante a década de 1990 e a primeira parte dos anos 2000, esses dilemas estavam ligados à necessidade de colocação no mercado de trabalho, mas também registra-se a crítica feita por parte das lideranças negras, às posições subalternas neste setor.

Quando conheci o Grupo Abaô, na primavera de 1997, e propus a minha entrada, o grupo não excedia o número de 10 pessoas, entre homens e mulheres. Naquele momento tive a notícia, pela primeira vez, de um rito de perguntas e respostas no meio do qual os capoeiristas questionavam o compromisso do interessado (a) em relação às demandas e ao papel político assumido pelo grupo. Formou-se uma roda na qual todos se puseram sentados no chão, uniformizados.

Entendi naquele momento que as razões que justificaram a formação do Abaô perpassavam a constituição “pura e simples” de um grupo de capoeira, haja vista que seus integrantes estavam convencidos das responsabilidades políticas e públicas que deveriam desempenhar na sociedade sergipana. O desenvolvimento daquelas atividades de capoeira

reconhecia uma dificuldade especial, na medida em que, comumente, os indivíduos que se interessavam pela nova prática já teriam se habituado à estética de movimentos de um outro estilo, o da capoeira regional, tendo por isso que passar por um novo processo de construção e reconstrução dos movimentos. Neste aspecto, as reconstruções dos movimentos na capoeira angola seriam refletidas na reconstrução do próprio corpo do capoeirista, sobre o qual se constituiria uma agenda moral e ética capaz de provocar e permitir uma nova etiqueta de movimentos e gestos. Na Capoeira Angola a gestualização dos movimentos se quer mais teatral, pois há nesse estilo a atitude de interpretar e deduzir os sentidos que um sorriso ou uma expressão de dor podem esconder em quem os realiza.

Como um jogo sem regras escritas, mas que estão presentes no desenrolar da atividade, como frisou Frigerio¹⁹, no caso da Capoeira Angola, o seu praticante (chamado de angoleiro) é incentivado a dominar as regras que regem um conjunto completo de aspectos, que vai desde a apresentação formal do capoeirista, por meio do seu uniforme, até os modos como se colocar cerimonialmente ao “pé do berimbau”, para realizar um jogo. O ato cerimonioso de colocar-se, aos pares, ao “pé do berimbau”, ouvir a ladainha, especialmente cantada para cada jogo, e pedir, cada um dos pares, proteção espiritual para desenvolver com segurança o jogo com o adversário, descreve um praticante atento ao mostruário de protocolos que dão notícias de uma forma distinta de jogar capoeira.²⁰

A ética, no Abaô, remetia a princípios que se ligavam às disputas pela legitimação dos seus símbolos, como a etiqueta que se apresentava na estética corporal do jogo e da utilização de cabelos rastafári. Esses aspectos, em especial os cabelos rastafári, se constituíram como uma marca identitária assumida por boa parte dos seus integrantes. A ética era também expressada através dos discursos, em vista dos quais faziam a crítica ao contexto de poucas oportunidades de trabalho ou, ainda, do perfil da colocação profissional ou social que conseguiam obter na sociedade sergipana.

Depois de um ano de prática, as influências tornaram-se maiores e à medida que o universo expandido dos movimentos negros se revelava, novas experiências me foram apresentadas. A principal delas trata do convite que a SACI me fez para estagiar, como estudante de Ciências Sociais, no Projeto Ação Comunitária. Embora fosse a entidade negra sergipana mais bem estruturada financeiramente e tivesse o quadro de funcionários e

¹⁹ FRIGERIO, Alejandro. “Capoeira: de arte negra a esporte branco”. Revista Brasileira de Ciências Sociais v. 04 n. 10. Junho/1989.

²⁰ DANTAS, Paulo Santos. “Agenda política e etiqueta na Capoeira Angola: notas sobre o Grupo Abaô”. Trabalho apresentado no VII Congresso Brasileiro de Pesquisadores (as) Negros (as) - Simpósio Literatura e Outras Expressões Artísticas Afro – Diaspóricas. Florianópolis, 2012.

técnicos mais bem qualificado no ambiente da atuação das instituições negras no estado de Sergipe, talvez esta fosse a principal razão de os maiores dilemas da causa negra e da experiência pessoal de mulheres e homens serem ali processados. Note-se que a condição diferenciada de instituição negra, representada pelas posições de gerência e administração de homes e mulheres também negras, se afirmava como uma situação inusitada para tais agentes que integravam a SACI, já que se autoclassificam como parte do grupo racial negro com o qual realiza um diálogo e o tem como público alvo do seu projeto político. A experiência ativista, técnica e profissional na SACI durante toda a década de 1990 e a primeira parte dos anos 2000, precisamente até 2004 quando encerrará suas ações, se apresentou adequada ao projeto e às expectativas de participação de homens e mulheres negras no poder.

Com a organização da SACI, em 1991, pôde-se observar a experiência mais bem sucedida de lideranças negras em posições de comando no estado de Sergipe, alterando sintomaticamente o imaginário local acerca dos destinos da população negra. Nestes aspectos, a experiência distinta de instituições e lideranças negras na cidade de Aracaju resulta também da utilização distinta da cidade, que ora é percebida e utilizada em termos marginalizados, noutra é assumida do ponto de vista do poder público e do imaginário social.

Ilustração 2: Foto (noturna) da Praça Fausto Cardoso – Centro comercial de Aracaju

Fonte: Acervo do autor

Ilustração 3: Mapa do estado de Sergipe

Fonte: <http://www.viagemdeferias.com/mapa/sergipe/>, 8/10/2012

A observação de campo sobre os movimentos negros que atuaram na cidade de Aracaju considerou duas de suas orientações políticas e estratégicas, que deram sentido à direção tomada a partir da década de 1990: a primeira refere-se à criação, em 1991, do Fórum de Entidades Negras de Sergipe (FENS) e de suas ações, as quais resultaram na sua consolidação; depois, e paralelo a isto, o desenvolvimento das atividades específicas de cada organização negra naquele coletivo significou a necessidade de construir ferramentas internas de avaliação das ações desenvolvidas, bem como o interesse de mobilizar novos valores e capitais simbólicos aos seus investimentos.

Enquanto segmento responsável por mobilizar as organizações negras em torno de um projeto político comum, a saber, as desigualdades envolvendo a questão racial, os movimentos negros e seus agentes no poder público, assim como os fóruns de entidades negras da década de 1990, tiveram como objetivo a construção de uma orientação política problematizasse tais desigualdades, bem como a invisibilidade dessas organizações e de suas lideranças nos setores do Governo. Internamente, o Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe se ocupou, primeiramente, em construir o seu debate refletindo acerca da ausência de suas demandas políticas na sociedade sergipana, que funcionou como uma espécie de adversário cuja dimensão abstrata se materializava através dos discursos e das práticas de tais grupos.

Os primeiros 10 anos do século XXI apresentaram mudanças no cenário da política partidária e do poder público estatal no Brasil. Reconhecido como um dos

propósitos pensados por ativistas e instituições negras, o poder público deve ser traduzido, sobretudo, como o poder Executivo, embora aos mesmos investimentos históricos estejam ligadas às disputas para o Legislativo, como parlamentares ou assessores. Junto àquelas mudanças, que trouxeram para o âmbito da Prefeitura Municipal o PT e o PC do B – este é o caso das vitórias eleitorais em Aracaju no ano 2000 -, deram-se, com efeito, os desdobramentos sobre os processos em busca da “conquista do poder” iniciados na década de 1990 por entidades negras ligadas à CONEN – Coordenadoria Nacional de Entidades Negras. A “conquista do poder” remete-se então a um dos repertórios discursivos utilizados pelos agentes da militância negra. Observado tanto nos discursos contemporâneos, quanto no histórico da luta antirracista voltada para as instituições estatais como o Congresso Federal, a “conquista do poder” é um termo que merece uma atenção apropriada, na medida em que marca relações e orientações que distinguem os sujeitos da atuação política no quadro histórico.

De formas diversas, esses desdobramentos dizem respeito aos investimentos que os movimentos sociais negros fizeram no âmbito do processo que culminou com as campanhas eleitorais vitoriosas de partidos políticos vinculados ao campo da *esquerda*. Estes resultados descrevem a conquista do poder Executivo nos âmbitos municipal, estadual e federal. Deduz-se, então, que as mudanças que culminaram nas conquistas políticas dos segmentos de linha progressista devem ser entendidas, inclusive, de um ponto de vista particular, dado que este fenômeno descreve particularidades importantes de serem observadas.

No trabalho *Democracia racial*, de 1975, Thales de Azevedo²¹ utiliza a categoria “heterocrômicos” para se referir aos relacionamentos sexuais e afetivos entre brancos e negros. Sua lógica argumentativa, segundo Moutinho²², se aproxima da oposição clássica sistematizada por Oracy Nogueira²³, o qual tratou das culturas que operam preponderantemente com a *aparência física* (o caso do Brasil), e as que concentram sua atenção na *ascendência* como critério de classificação racial – o caso dos Estados Unidos. A análise de Azevedo traria, no entanto, uma diferença importante em relação ao trabalho

²¹ AZEVEDO, Thales de. *Democracia racial*. Petrópolis: Vozes, 1975.

²² MOUTINHO, Laura. “Negociando com a adversidade: reflexões sobre ‘raça’, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, janeiro-abril/2006.”

²³ NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito racial de marca, preconceito racial de origem”. In: *Tanto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz Editora, p. 67-93, 1985.

de Nogueira: para Azevedo, o modo de classificação de “cor”, em oposição ao de “raça”, responderia aos critérios de ordem estética. A aparência, em Azevedo, soa como algo dado, enquanto a estética pode ser construída e manipulada de diferentes maneiras.²⁴

Na presente pesquisa cuja atenção está voltada para as uniões afetivas entre mulheres negras e homens negros, a perspectiva se inverte: deixa de focar centralmente em relações “inter-racial” para analisar relações “intrarraciais”, ou seja, dentro do grupo. Assim, por vezes as relações entre negros são aqui classificadas como homocromáticas – uma “mesma cor” –, enquanto as relações “inter-raciais” serão classificadas conforme a sugestão de Azevedo: heterocrômicas. Trata-se apenas de outra maneira de tratar as relações raciais.

O cuidado em analisar da formação das relações afetivas “dentro” ou “fora” de um mesmo grupo de “cor” responde ao reconhecimento da complexidade em tratar, em termos mais rígidos e fixos, das referências à “cor” no sistema cultural de classificação racial no Brasil. Isto implica em considerar que há uma movimentação da categoria “cor” dentro do sistema não fixo de classificação nacional, sugerindo que os indivíduos a manipulem segundo as alterações pelas quais vem passando a identidade (negra) no mundo contemporâneo. A dimensão local deste fenômeno se apresenta nos termos de um diálogo criativo e dinâmico com a identidade nacional. Não será exagero considerar, portanto, que no nosso sistema de classificação “racial” um mesmo indivíduo consiga mapear diferentes categorias identitárias ligadas à “cor”, aceitando equilibrar-se ou não em uma delas.

Analisando as tendências da seletividade dos casamentos no Brasil no período de 40 anos (1960 a 2000), Carlos Ribeiro e Nelson do Valle Silva²⁵ consideraram que há dificuldades metodológicas para distinguir as diferenças individuais de normas dos grupos, “uma vez que os estudos empíricos estão, na realidade, apenas analisando a associação estatística entre características dos cônjuges”.²⁶ E acrescentam:

“Por exemplo, se a associação entre cor de maridos e de esposas estiver diminuindo ao longo do tempo, não temos como decidir se foi por causa de mudanças nas preferências dos indivíduos (o preconceito estaria diminuindo) ou nas normas de endo(homo)gamia impostas pelas famílias brancas, pardas e pretas. Poderíamos mesmo argumentar que, no mundo social, ambas estão relacionadas.”²⁷

Aceitando que a democracia racial brasileira permaneça como uma das mais admiráveis na sociedade moderna na medida em que esta parece ser capaz de conciliar o

²⁴ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 103-104, 2006.

²⁵ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. “Cor, Educação e Casamento: Tendências da Seletividade Marital no Brasil, 1960 a 2000”. DADOS – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 52, pp. 7 a 51, no 1, 2009.

²⁶ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op., cit., p. 14, 2009.

²⁷ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op., cit., p. 14, 2009.

inconciliável²⁸, como uma conspiração para ignorar o conflito existente entre a norma geral da igualdade racial e normas específicas orientando relações “inter-raciais” ao nível familiar, proponho que ao nível das relações construídas no universo dos movimentos negros seja possível deduzir e decidir sobre as causas das mudanças de preferências afetivas dos indivíduos que ali se encontram.

Ribeiro e Silva parecem abismados ao perceber que Stanley “dá mais ênfase ao fato de a maioria dos casais que entrevistou ter desconhecimento de preconceito racial”, que ao registro da incidência de casamentos inter-raciais na década de 1950, como mostrou, a partir dos registros civis que pesquisou.²⁹ O espanto faz de fato sentido, porém sinaliza para uma distinção entre percepções e problemas que mapeiam as orientações teóricas e metodológicas de pesquisadores nacionais e estrangeiros. Em algumas situações, como no caso dos estudos desenvolvidos por Gilberto Freyre na década de 1930 sobre a dimensão positiva da miscigenação no âmbito das relações raciais, tantos os estudiosos nacionais quanto os brasilianistas defenderam a mesma perspectiva. Donald Pierson³⁰, Marvin Harris³¹, Charles Wagley³² e Carl Degler o fizeram até a década de 1960, mas Degler³³ seguiu a mesma orientação até o início dos anos 1970.³⁴

Este estudo se alinha aos estudos que tomaram o fenômeno da “democracia racial” e a sua problemática como objeto de investigação. Considera que a noção de mito³⁵ e as críticas elaboradas pelos Movimentos Negros Brasileiros nos anos 1980, que a definiu

²⁸ STALEY, Austin John. *Racial Democracy in Marriage: A Sociological Analysis of Negro-White Intermarriage in Brazilian Culture*. Tese de Doutorado, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1959, *apud* RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. “Cor, Educação e Casamento: Tendências da Seletividade Marital no Brasil, 1960 a 2000”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 52, no 1, pp. 7 a 51, 2009.

²⁹ Cf. RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op., cit., p. 18, 2009.

³⁰ PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia (estudo de contacto racial)*. São Paulo, Editora Nacional. 1967 [1942].

³¹ HARRIS, Marvin. *Town and country in Brazil*. Nova York, Columbia University Press, 1956.

³² WAGLEY, Charles (org.). *Race and class in rural Brazil*. Nova York, Columbia University Press, 1952.

³³ DEGLER, Carl N. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Madison, WI: University of Wisconsin, 1986 [1971].

³⁴ Cf. TELLES, Edward E. O Significado da Raça na Sociedade Brasileira. Tradução para o português de *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. 2004. Princeton e Oxford: Princeton University Press. (Versão divulgada na internet em Agosto de 2012); GUIMARÃES, Antônio A. Sérgio. “O Projeto UNESCO na Bahia”. Comunicação ao Colóquio Internacional “O projeto Unesco no Brasil: uma volta crítica ao campo 50 anos depois”, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, p. 2, entre 12 e 14 de julho de 2004.

³⁵ A denúncia e reflexão de que a sociedade brasileira esteve tradicionalmente fundada num mito de democracia racial foram elaboradas por Florestan Fernandes na década de 1960. Ver FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1965.

como ideologia racista³⁶, constituem a realidade complexa, moderna e contemporânea das relações raciais brasileiras.

A observação de campo retomada em 2010, na cidade de Aracaju, para a elaboração deste trabalho de doutoramento, reiterou algumas análises que fiz durante a pesquisa do Mestrado: a aparência, do ponto de vista da “cor”, se apresenta como um recurso normativo capaz de localizar o indivíduo em algum espaço da escala cultural de classificação. As gradações da “cor”³⁷ (e, neste aspecto, da “aparência”) no nosso sistema de classificação, na medida em que permite aproximações entre as categorias *coloridas*, sugerem que o recurso normativo de classificação se apresente como um objeto cuja representação na sociedade brasileira é apropriada de diferentes formas. Em outros termos, observando as flutuações de categorias não rígidas da “cor” de um indivíduo que se percebe como “um dos mais claros”³⁸ entre os “mais escuros” que participam dos movimentos em torno da causa negra na cidade de Aracaju, e vai encontrar, nesses ambientes, os recursos discursivos para elaborar a sua nova aparência com vistas a se tornar “mais negro”, pôde-se constatar que a estética pode ser apreendida como uma ferramenta que opera como manipuladora da *aparência*. De outro lado, enquanto a sua autopercepção como indivíduo “mais claro” descreve o silêncio da sua família em relação à sua ascendência negra³⁹, pois “em nenhum momento” ela o ajudou a se “identificar como homem negro”⁴⁰, chama a atenção que no universo dos movimentos negros o

³⁶ Cf. GUIMARÃES, Antônio A. Sérgio. “Depois da democracia racial”. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 269, nov. 2006.

³⁷ A este respeito ver os trabalhos *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro, *O que faz o Brasil, Brasil*, de Roberto da Matta, entre outros.

³⁸ Trata-se de entrevista realizada com Vicente, em março de 2003, em Aracaju, para a dissertação de Mestrado.

³⁹ Os trabalhos de FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1965, e AZEVEDO, Thales. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, são dois dos estudos que mais influenciaram a literatura sobre famílias negras no Brasil. Estes dois estudos se juntam a outros desenvolvidos por estudiosos estrangeiros entre as décadas de 1960 e 1980. Entre eles vai haver, conforme CAULFIELD, um acordo em relação à formação das famílias negras: “Todos eles concluem que à frente das famílias negras se encontravam mulheres em maior proporção do que entre famílias brancas.” Cf. CAULFIELD, Sueann. “RAÇA, SEXO E CASAMENTO: crimes sexuais no Rio de Janeiro, 1918-1940”. Traduzido do original em inglês por João José Reis. In: *Afro-Asia*, nº 18, p. 144, 1996. Do ponto de vista da literatura historiográfica, os trabalhos de MATTOSO, Kátia de Queirós. *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. Tradução de James Amado. São Paulo: Corrupio, 1988; e de REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. Tese de Doutorado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2007, são úteis para o entendimento das formações familiares no passado Colonial. Sobre a história de Sergipe, ver MOTT, Luis R. B. (1986). *Sergipe del Rey: população, economia e sociedade*. Aracaju: FUNDESC; SANTOS, Maria Nely. *A Sociedade Libertadora. Cabana do Pai Thomaz: Francisco José Alves, uma história de Vida e outras histórias*. Aracaju: Gráfica J. Andrade, 1997.

⁴⁰ A prática da família daquele agente “silencia” sobre aquilo que ele próprio considerou “já” ter concebido. A percepção de que a sua “árvore genealógica estava cheia [de negros]” o fazia confrontar as práticas familiares e a questionar-se sobre a razão de terem “escondido” quem ele de fato “era”.

sistema de classificação tornava negros aquilo que as classificações exteriores reconheciam como “claros”, ou seja, enquanto “mestiços”.

O fenômeno social que explica as distinções entre as percepções das classes populares urbanas e os movimentos negros do estado de Sergipe pode ser entendido no esquema que segue. No primeiro polo, entre as famílias “negras” ou “mestiças” que constituem as classes populares, o processo histórico e contemporâneo que acusa a presença de indivíduos que estariam classificados entre “pretos” e “pardos” mobiliza a afirmação de discursos e de práticas “silenciosas” que se acham confortáveis, por vezes, em não dar destaques à ascendência negra das novas gerações, na medida em que os “mais novos” seriam fruto das “misturas” que devolveram a eles o legado da “brancura”. Deste modo, formalmente classificados como “pardos” ou “mestiços”, os indivíduos que se tornaram “negros” ou “pretos” para os movimentos negros são, para as suas famílias de origem, os “mais claros” em relação ao que consideram “pretos” (isto é, os “mais escuros”), problematizando, portanto, a hipótese de formar com estes últimos um grupo ampliado e fechado em si mesmo. Não será então ao acaso que no processo de elaboração das novas identidades negras inúmeros ativistas se encontraram entre o dilema da referência à mestiçagem e a afirmação da sua negritude.

No segundo polo do mesmo esquema os movimentos negros promoverão uma revisão e uma ruptura simbólica com os discursos sobre a mestiçagem que alcançaram as classes populares⁴¹. Os ativistas que durante as suas trajetórias se afirmaram como “mais claros” e se viram diante dos discursos sobre a afirmação de suas identidades negras, assumiram o papel de promover, no interior dos núcleos familiares de que faziam parte, os debates acerca da recuperação do seu pertencimento ao grupo dos “pretos”, os quais, no

⁴¹ Estudos da década de 1990 mostraram como, nos segmentos populares no Brasil, há aquilo que chamaram de “persistência do mito da democracia racial”. Os estudos observaram que as classes populares “racialmente misturadas” do Rio de Janeiro teriam se apropriado dos discursos acerca da experiência “racial” democrática, informando que o fenômeno não poderia ser descrito apenas como um mito imposto pelas elites nacionais, mas também um ideal que encontrava um acordo por alguns dos membros dos segmentos populares. No esquema que se pode abstrair de alguns daqueles estudos, em especial o de Robin Sheriff, a tese de Gilberto Freyre se inverte entre os “populares”: para Sheriff, a “mistura racial” entre as classes populares é um discurso que se apresenta como um recurso que afirma a mestiçagem para, a partir dela, destacar que não há razão para haver pessoas racistas, enquanto na tese freyreana o discurso sobre a mestiçagem se concentra no argumento de que os brasileiros não possam ser racistas. Cf. FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 30ª edição, Rio de Janeiro: Record, 1995 [1933], SHERIFF, Robin E. “‘Negro é um apelido que os brancos deram aos pretos’: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca”, IFSS/UFN mimeo, 1995; CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. Para uma discussão apurada dos dois autores mencionados acima, ver CAULFIELD, Sueann. “RAÇA, SEXO E CASAMENTO: crimes sexuais no Rio de Janeiro, 1918-1940”. Traduzido do original em inglês por João José Reis. In: *Afro-Asia*, nº 18, p. 225-1 64, 1996.

processo dessas atualizações simbólicas, passaram a representar a afirmação de que por eles e através deles podiam reelaborar as suas identidades “raciais” negras. Deste modo, observa-se que o ideal de mestiçagem e os repertórios sobre a afirmação do lugar dos “mestiços” se invertem⁴² no âmbito dos discursos e das práticas de ativistas negros. Enquanto nos discursos das famílias oriundas das classes populares os “mais claros” são apresentados no sistema de classificação racial “por cima”, no interior dos movimentos negros e dos debates sobre a identidade, a posição do “mestiço” pode se inverter, provocando-o a elaborar um discurso com vistas à eleição de elementos estéticos a serem por ele apropriados ao seu pertencimento à “raça” negra.

As revisões pelas quais passaram as posições de homens negros e mulheres negras no mercado dos afetos sinalizam para a alteração de marcadores sociais de “cor” e “raça” que acusam mudanças na identidade “racial” brasileira. Resultado de debates bem sucedidos sobre a inclusão das relações afetivas na agenda das reivindicações encaminhadas por mulheres negras militantes⁴³, os marcadores sociais (com base na classificação “racial”) que posicionavam o homem negro, a mulher negra e a mulher branca no sistema cultural passaram a se transformar à medida que aqueles debates conseguiram se apropriar de valores simbólicos no interior do sistema de classificação, provocando atualizações capazes de influenciar os acordos acerca das práticas sexuais e afetivas que resultavam em relações “inter-raciais”.

O lugar do homem branco na estrutura hierárquica e nas relações afetivo-sexuais divide um debate tenso na literatura sócio-antropológica. Em um dos trabalhos de Sueli Carneiro⁴⁴, por exemplo, o homem branco representa o “estupro colonial” que vitimizou a mulher negra e deu as bases para a constituição da miscigenação que resultaria na

⁴² No estudo realizado por Robin E. Sheriff, a inversão operada pelos discursos de indivíduos das classes populares se dá em relação a um dos argumentos centrais da tese freyreana. Nos depoimentos por ele analisados, o racismo, segundo um dos seus informantes, “não faz sentido”, e é por este motivo que a postura preconceituosa não teria razão de existir. Nos discursos de militantes negros sergipanos por mim analisados a mestiçagem se apresenta como objeto da sua atenção e crítica, passando a ser entendida como um argumento capaz de negar a importância da identidade cultural negra. Estamos tratando, portanto, de “coisas” distintas. O Brasil se apresenta e reitera o tom complexo das relações no âmbito da identidade nacional.

⁴³ Acerca dessas discussões, consultar CARNEIRO, Sueli. “Gênero, Raça e Ascensão Social”. *Revista Estudos Feministas*, vol.3, n. 2, pp.544-552, 1995; GOMES, Nilma Lino. *A Mulher Negra que vi de Perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995; Gonzáles, Lélia. *Racismo e sexismo na sociedade brasileira*, *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 1982, [1980, mimeo]; Bairros, Luiza. “Mulher negra: reforço da subordinação”. In: João José Reis (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988, entre outras.

⁴⁴ CARNEIRO, Sueli. Op. cit., 1995.

“fundação do mito da cordialidade e democracia racial brasileira”.⁴⁵ Uma dimensão dramática de uma história de subalternização se desenrola no texto de Carneiro, para quem, mesmo os negros que são responsáveis pelo seu próprio talento, se veem prisioneiros de uma dinâmica sócio-estrutural perversa que tem no homem branco o seu protagonista. Há, portanto, para Sueli Carneiro,

“A apropriação sexual da mulher branca pelo homem negro na contemporaneidade (...) funda o mito da ascensão social do homem negro, escondendo, através do subterfúgio da primazia estética e social da mulher branca, o desejo de pertencimento e de aliança com um mundo restrito aos homens brancos”⁴⁶

De fato, há na representação distinta entre o lugar do homem branco e do homem negro na sociedade brasileira uma oscilação de suas posições. Essa alternância se deve à escolha da formação afetiva. Os pares que se formam “dentro” ou “fora” do grupo “racial” respondem, de modo diferenciado, à estrutura de poder na sociedade.⁴⁷

Moutinho, de outro lado, analisa o lugar do homem branco de uma perspectiva em que o privilégio histórico se apresente alterado. Para a autora,

“o casal homem negro/mulher branca não somente opera com uma lógica específica de erotismo, como também reordena as representações correntes sobre o Brasil e o próprio processo de miscigenação, colocando em questão o lugar de dominação do homem branco, o homem modelar, bem como as assimetrias constituídas sob sua égide”.⁴⁸

As discussões encaminhadas pelo debate de gênero de orientação feminista são as porta-vozes das revisões e das atualizações que posições simbólicas do homem negro e da mulher negra passaram a ter a partir delas. Essas revisões irão acontecer tanto em termos microsociológicos, a exemplo do cotidiano de pequenas instituições/entidades negras, quanto no âmbito geral dos movimentos negros, onde também estavam situadas ONGs muito bem colocadas em redes privilegiadas de relações profissionais e políticas. A partir de um pequeno grupo de capoeiristas, o campo empírico me levaria da situação embrionária e irregular de suas atividades, para situações macroespaciais nas quais os processos na direção de 1) a afirmação da questão negra, 2) das atualizações de posições simbólicas de mulheres e homens ativistas na sociedade abrangente e 3) de uma

⁴⁵ CARNEIRO, Sueli. Op. cit., p. 546, 1995.

⁴⁶ CARNEIRO, Sueli. Op. cit., p. 546, 1995.

⁴⁷ AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social e classes sociais e grupos de prestígio* Salvador: EDUFBA, 1996 [1955].

⁴⁸ Cf. MOUTINHO, Laura. “Negociando Discursos: Análise das Relações entre a Fundação Ford, Movimento Negro e a Academia”. PPGSA /UFRJ – Dissertação de Mestrado, p. 113, 1996.

participação efetiva e qualificada de ativistas negros no Executivo ou no Legislativo já estavam em curso.

Se as mudanças pelas quais passaram o mercado afetivo não representam necessariamente uma alteração no plano da identidade nacional⁴⁹ *mestiça*, considero que no plano das apropriações simbólicas locais processadas durante as duas últimas décadas, a identidade nacional passou por revisões significativas, capazes de decidir sobre a eleição de novos conteúdos e práticas com vistas a novas formações afetivas.

A pesquisa de campo realizada para a produção deste trabalho foi ampla. O estudo contou com a observação em espaços de sociabilidade mapeados pelo Movimento Negro na cidade de Aracaju (SE) e Salvador (BA) durante os anos 2010 e 2011. Frequentei espaços, festas e atividades ligadas às culturas negras ou ao universo da atuação naquele movimento social das duas cidades. Para a elaboração desta tese foram realizadas 22 entrevistas semiestruturadas com lideranças negras, das quais 12 foram realizadas em Aracaju e 10 em Salvador. O trabalho de campo realizado não foi, contudo, totalmente utilizado nesta pesquisa devido ao recorte metodológico dado a ela no final do processo. As razões foram discutidas e acordadas no âmbito do debate durante o Exame de Qualificação⁵⁰. Isto implica em considerar que a questão da pesquisa e objeto da análise se modificou, e não que o trabalho não foi realizado. Esta mudança de curso, junto ao momento do Exame de Qualificação, se apresenta como uma situação dinâmica que integra a formação do pós-graduando e sinaliza para as habilidades e o vigor que o campo científico demonstra ter na atualidade. O trabalho está pronto para ser lido e avaliado pelos pares, pelos sujeitos que integraram o estudo e pelo público interessado nas discussões que aqui foram desenvolvidas. Isto desfecho me deixa inclusive satisfeito com a técnica aqui desenvolvida.

Das entrevistas realizadas em Aracaju, pessoalmente, entre março e setembro de 2010, seis foram com homens e seis mulheres que integravam o Movimento Negro na cidade de Aracaju. Entre os homens, três pessoas atuaram como assessores em cargo

⁴⁹ SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 46-47, (2008 [1993]); MOUTINHO, Laura. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

⁵⁰ Naquele Exame, que ocorreu em janeiro de 2012 (devido a pendências documentais ligadas difíceis de serem resolvidas durante a greve na UFBA), o debate com os pareceristas me convenceram a excluir da análise os contextos que se referiam à cidade de Salvador, pois o tempo para a produção do texto final se esgotava e, em março daquele ano, teria de assumir as responsabilidades departamentais na UERN – instituição em que trabalho e que me liberou, para a atividade de pós-graduação na USP, por quatro anos (março de 2008 a março de 2012). As pendências diziam respeito à solicitação de Diploma do Mestrado feita à UFBA.

comissionado (CC) em Coordenadorias e Secretarias de Governo ligadas às questões raciais durante o período da pesquisa de campo, ou em algum momento da década de 2000. Entre as mulheres, quatro delas tiveram alguma participação em assessorias políticas durante a década de 2000. Todavia, Cláudio⁵¹, o único ativista homossexual autodeclarado, também fez parte desta pesquisa e foi entrevistado na Secretaria Municipal de Saúde, onde prestava serviço como assessor.

Neste ponto especialmente é importante considerar o estatuto das entrevistas realizadas e, nesta mesma direção, assinalar, conforme a proposição de Pierre Bourdieu, que as trajetórias dos indivíduos não descrevem a vida como um conjunto coerente de elementos cujas narrativas completam um projeto ou uma expressão unitária. Para aquele autor, o exercício de biografar é incompleto e resulta num engano, pois toma o fato narrado como verdade capaz de constitui um todo à medida que segue uma ordem cronológica. Esta cronologia se apresenta como uma ilusão que carrega consigo uma motivação original e fundadora que acredita ser a expressão coerente do investigado. O exercício da biografia representa então, para Bourdieu, a estruturação de um relato de acontecimentos que não se realizaram numa ordem cronológica como se quer fazer pensar, mas tende a “organizar-se em sequencias ordenadas segundo relatos inteligíveis”, reunindo no investigador e no investigado o “mesmo interesse em aceitar o postulado do sentido da existência narrada”.⁵²

O esforço aqui realizado quando as narrativas foram recuperadas e editadas foi na direção de analisar o que os discursos dos sujeitos entrevistados organizavam para descrever, em grande parte, as suas trajetórias. Deve-se nota, entretanto, que outra grande parte da preocupação inserida na análise foi o reconhecimento do dado acerca do contexto contemporâneo em que o discurso é articulado. Neste sentido, embora a maior parte das narrativas se esforçasse para construir um trajetória coerente que convencesse o entrevistador e o próprio entrevistado (em boa medida incentivado pelo autor/entrevistador), deve-se notar também que o universo pesquisado, isto é, o campo do Movimento Negro, marca uma ruptura simbólica reconhecida pelos indivíduos que aí circulam e pelo próprio campo. Há, portanto, no interior das narrativas uma noção de um “antes” da entrada no campo da ação e um “depois”, que comumente corresponde a um “durante”.

⁵¹ O tópico 4.2 trata de modo especial da atuação de Cláudio nos movimentos negros e do lugar da homossexualidade nesse contexto.

⁵² BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, p.185, 1996.

Entre o “antes” e o “depois” da militância incide uma quebra em vista da qual as narrativas, por hipótese, encerrariam a sua trajetória coerente até a chegada do Movimento Negro na vida daquelas pessoas, ou o contrário. A “ilusão bibliográfica” estaria contida na ideia de que o “antes” ou mesmo o “depois” da entrada no movimento social constituem, cada um deles, um conjunto coerente de elementos cronológicos. Entre o “depois” e o “durante” a atuação política no campo da ação incidiriam os mesmos problemas, de sorte que, aceitando a proposição de Mozahir Salomão Bruck, há aqui o reconhecimento de que “o narrado é o acontecido acontecendo, de novo, e para sempre, diferente”⁵³.

A TESE EM CAPÍTULOS

Este trabalho está dividido em cinco capítulos que se articulam na perspectiva de discutir, centralmente, as temáticas da participação nos setores do Governo e a formação de relações ou uniões afetivas. Os sujeitos que são protagonistas dessas duas temáticas são mulheres negras e homens negros que desenvolvem uma atuação política no ambiente do Movimento Negro na cidade de Aracaju. Esses sujeitos estão envolvidos em projetos e disputas políticas que, a partir do contexto local, se apropriam e confrontam os elementos que formam a identidade nacional brasileira, especialmente no que diz respeito ao ideário de relações sexuais e afetivas “inter-raciais”. Esses confrontos simbólicos se articulam, em níveis extraterritoriais ou transnacionais, a movimentos de “solidariedade” e “irmandade” que buscam ou buscaram reunir a população afrodescendente no curso da Diáspora Africana, ou seja, no âmbito dos processos históricos que resultaram no deslocamento forçado de um grande contingente de africanos, sobretudo de pele escura, para vários países inclusive latino-americanos como o Brasil.

O primeiro capítulo discute a identidade nacional tomando a mestiçagem como um ideário. Há uma revisão da literatura que tratou da temática da mestiçagem e de como, em alguns autores, como é o caso de Darcy Ribeiro, o *povo brasileiro* é resultado do *entrechoque* e da miscigenação do “invasor português com índios silvícolas” e campineiros e negros africanos, os quais foram aliciados como escravos pelo “invasor”. A miscigenação que resulta desse encontro forçado pelo contexto da expansão marítima do

⁵³ BRUCK, Mozahir Salomão. A denúncia da ilusão biográfica e a crença na reposição do real: o literário e o biográfico em Mário Cláudio e Ruy Castro. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Literaturas de Língua Portuguesa da PUC/MG, Belo Horizonte, p. 17, 2008.

século XVI e seguintes se dá sob a regência dos portugueses e a presença de matizes raciais díspares, que se enfrentam e se fundem para dar lugar a um *povo novo* e a uma “etnia nacional”, cunhada numa cultura sincrética. Em Gilberto Freyre, a miscigenação largamente praticada no Brasil teria funcionado como um expediente capaz de reduzir a distancia social entre negros e brancos. A sua análise influenciaria inúmeros autores, colaborando, inclusive, com a elaboração discursiva acerca da experiência racialmente democrática da sociedade brasileira. A mobilidade social será um aspecto importante para a análise desta pesquisa, especialmente no que diz respeito à formação “invertida” das relações afetivas entre mulheres negras e homens negros. Neste quesito, a questão que se levanta é saber se as alterações na formação dos pares afetivos promove a ascensão dos agentes que deles fazem parte. As questões relacionadas às políticas antirracistas no século XX são parte dessas análises.

O segundo capítulo apresenta os movimentos negros na cidade de Aracaju do ponto de vista da organização das entidades negras e da perspectiva de participação no poder governamental. Descrevo aí o que se passou no campo dos movimentos sociais na década de 1980, culminando com a descrição do contexto da atuação do Fórum de Entidades Negras de Sergipe e das Organizações Não Governamentais (ONGs) negras na década de 1990. A emergência e consolidação de ONGs negras nesse cenário se apresentaram como situações dinâmicas, cuja capacidade de criar pautas específicas pôs frente a frente não apenas mulheres e homens em debate, mas um universo cultural complexo, no qual as suas posições simbólicas no imaginário social foram discutidas em meio a uma agenda de valores éticos e estéticos. O capítulo apresenta também o contexto da vitória nas campanhas eleitorais para o Executivo Municipal, por parte do Partido dos Trabalhadores (PT) e do Partido Comunista do Brasil (PC do B) no ano 2000. Finalmente, analiso o impacto das Ações Afirmativas no ensino superior e a emergência de cursinho de pré-vestibular, tomando o caso local da Cooperativa Lélia Gonzáles.

O terceiro capítulo analisa as formas como as relações afetivas entre mulheres e homens ativistas ganharam uma dimensão moral, passando a ser objeto de debate e vindo mesmo a influenciar novos militantes. O capítulo procura responder como as relações que tinham comumente uma conotação privada, sendo, também por isso, reconhecidas como efêmeras, tornaram-se públicas e formaram matrimônios. Neste ponto da pesquisa há uma recuperação tanto das estatísticas das formações afetivas “dentro” e “fora” dos grupos de “cor”, quanto das discussões mais recentes acerca das razões práticas que justificam a constituição de relações “inter-raciais”. Nesse contexto,

o debate sobre as situações de solidão enfrentadas pela mulher negra, sobretudo a “preta”. De um lado, será importante considerar as razões que explicam a condição de estarem sós, mesmo na faixa etária considerada como ideal para casar; de outro, as mudanças pelas quais passaram, em níveis locais, o mercado afetivo e o sistema de classificação racial que opera sobre este mercado. Os repertórios que elaboraram as novas estéticas e os discursos acerca da importância política e ética no âmbito dos movimentos negros foram importantes para anunciar as circunstâncias em que aspecto as formações afetivas e sexuais entre militantes aracajuanos foram possíveis.

O quarto capítulo trata de discursos e práticas do ponto de vista das relações de gênero. Busco demonstrar como a discussão de gênero foi encaminhada por algumas entidades negras sergipanas e, a partir da literatura antropológica, como tal debate político foi analisado. As relações de gênero são aí pensadas como um contexto de diálogo e de disputas no qual estão em jogo as revisões sobre as hierarquias entre homens e mulheres negras. O lugar dos homossexuais entre os anos 1990 e a primeira década do século XXI foi sensivelmente alterado no campo dos movimentos negros. O novo contexto mostra que as reivindicações por participação em órgãos do Governo avançaram sobre a condição homoafetiva, o que provocou a eleição de uma agenda específica para atender a esta demanda. Esta agenda assume as “bandeiras” das reivindicações por participação em setores do poder político, mas recusa a publicização das relações homoafetivas como um modo de sinalizar a presença deste público nos ambientes do Movimento Negro ou dos poderes Legislativo e Executivo.

O quinto capítulo diz respeito aos modos como as estéticas negras passaram a ser criadas pelos capoeiristas angoleiros da cidade de Aracaju reportavam-se, de um lado, às formas como tais elementos foram elaborados e representados nas três últimas décadas no âmbito da experiência diaspórica contemporânea, de outro, à ideia de tradição construída no mundo das culturas negras onde estão colocados os Blocos Afro, a Capoeira Angola e diversos gêneros artísticos⁵⁴. A Capoeira Regional e as Academias de Ginástica e Musculação ganharam um destaque nesse capítulo. A ideia de prestígio e etiqueta é aí desenvolvida para pensar as formas como os capoeiristas desse estilo de capoeira pensam o seu corpo e as suas relações no espaço do treinamento físico. Procuro demonstrar por fim como as estéticas negras na cidade de Aracaju da última

⁵⁴ O Maracatu e o *Reggae* são alguns dos exemplos que podem ser citados. Em Aracaju, o *Reggae* passou a se expressar, através de bandas de pequeno e médio porte, de modo pujante na virada da década de 1990 para os anos 2000.

metade dos anos 1990 e durante os anos 2000 foram elaboradas, reformuladas e alteradas pela Capoeira Angola, a qual passou a ser desenvolvida em 1994, após uma série de oficinas promovidas pela SACI e desenvolvidas pelo Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (o GCAP).

O leitor verá nas páginas desta tese os modos como novos repertórios elegeram pautas de discussões, técnicas e estéticas criativas, com capacidade de reelaboração do sistema cultural de “cor” e do mercado dos afetos. Segue o primeiro capítulo.

O LUGAR DA QUESTÃO RACIAL E A IDENTIDADE NACIONAL

Considerar a identidade como relação social é fundamental nos casos expostos aqui, pois implica compreendê-la no âmbito das relações de força, poder e hierarquia, entender que ela não é simplesmente definida, mas disputada. Quando a identidade nacional está em jogo, não se trata apenas da questão de que sua definição envolve - e é alvo de - embates entre grupos sociais portadores de poderes desiguais...

Carolina Dantas. *Brasil “café com leite”: história, folclore, mestiçagem e identidade nacional em periódicos (Rio de Janeiro, 1903 – 1914)*, 2007.

INTRODUÇÃO

Em dezembro de 2003, quando realizava a apresentação da dissertação de Mestrado⁵⁵ no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA), fiz os primeiros desdobramentos da análise da identidade política negra em Sergipe, a partir dos discursos e das práticas de militantes e entidades negras da cidade de Aracaju na década de 1990. Na ocasião, considerei que a construção ou a afirmação da identidade social negra postulada por ativistas e instituições negras sergipanas se desenvolvia no âmbito de suas práticas, reconhecendo a perspectiva de participação no poder estatal como parte de uma consciência coletiva que mobilizava tanto a noção de ascendência e pertencimento à população negra, quanto a ideia de que as posições no âmbito do poder político completava o quadro da experiência identitária de tais agentes, limitadas, entretanto, à década de 1990. Na presente pesquisa de doutorado, o recorte temporal é a primeira década do século XXI, embora, do ponto de vista metodológico, haja aqui um diálogo desta com a década de 1990. Como veremos, ela (a década de 1990) foi fundamental para a criação de uma agenda política na qual estavam inclusas a revisão da identidade política negra agenciada por militantes e entidades negras, por um lado, e a posição de tais segmentos no âmbito do poder público – aqui também traduzido como máquina estatal, por outro.

O poder público, tal como este se apresenta para análise nesta pesquisa, é representado pelo conjunto de setores e órgãos com autoridade para realizar as atividades atribuídas ao Estado. De modo especial, o poder público, para os agentes desta pesquisa, se apresenta na forma do Poder Executivo. Ou seja, quando se referem à

⁵⁵ DANTAS, Paulo Santos. “Construção de Identidade Negra e Estratégias de Poder: os Movimentos Negros Sergipanos na Década de 1990”. PPGCS/UFBA – Dissertação de Mestrado, PPGCS/ UFBA, 2003. O professor Jocélio Teles dos Santos foi o orientador daquela pesquisa.

dimensão concreta do Estado, esses agentes estão acionando a ideia e o papel das Prefeituras, dos Governos de Estado, bem como do Governo Federal. A intenção de utilizar por vezes o termo poder público e não governo neste estudo diz respeito à distinção social e política entre estas duas condições do Estado, cujas abordagens, como propõe Flávio Farias⁵⁶, devem ser isoladas.

Conforme Farias, o conceito de Estado, para os formalistas, esconde uma relação orgânica entre aquele e o capital, na medida em que propõem a noção “do dever ser” sem referência substancial ao conceito do ser social. Para os formalistas, tudo é regulado pela mediação do direito, e que o próprio direito funda o Estado. Uma contradição aí se afirmaria: uma vez que o Estado teria o monopólio da produção do direito, não faria sentido, para aquele autor, que o direito ao mesmo tempo germine e crie o Estado. Reconhecendo que o Estado capitalista está constituído sob determinações próprias, tanto os formalistas quanto os teóricos instrumentalistas elaborariam uma definição similar e incompleta do Estado. Nas palavras de Farias,

“Sua existência teria por condição necessária e suficiente a formação, sob um território dado, de um poder capaz de tomar decisões e fazer as leis oportunas: as que criam vínculo entre todos e que se fazem respeitar sem falta pela maioria dos membros do Estado-nação”⁵⁷

Para aquele autor, o exercício para entender o Estado como fenômeno deve ir além do isolamento abstrato dos seus aspectos essenciais enquanto Estado-forma. Segundo ele, é preciso apreender suas múltiplas determinações “fora da reificação que o Estado possa incitar, como na lógica formal das análises em termo de regulação”. Assim, embora não falte às teorias da regulação as considerações acerca dos aparelhos e da legitimação do Estado, da divisão social do trabalho, do conflito de classe, ou ainda da abordagem isolada do governo em relação ao Estado propriamente dito, falta-lhes, entretanto, “a análise da passagem dialética de um para outro de todos estes aspectos”.⁵⁸

Para ativistas e instituições negras sergipanas contemporâneas que se filiaram a um projeto concreto de participação política proposto pela Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN)⁵⁹, o Estado reaparece para os seus investimentos como

⁵⁶ FARIAS, Flávio Bezerra de. *O Estado Capitalista contemporâneo: para uma crítica das visões regulacionistas*. 2ª. edição – São Paulo: Cortez, 2001.

⁵⁷ FARIAS, Flávio Bezerra de. Op. cit., p. 24-25.

⁵⁸ FARIAS, Flávio Bezerra de. Op. cit., p. 25.

⁵⁹ A CONEN foi fundada na cidade de São Paulo, em 1991. As instituições negras que integraram a referida organização nacional deveriam assumir, em suas regiões, a responsabilidade de mobilizar outras entidades negras em torno deste mesmo projeto político. Elas foram organizadas a partir dos Fóruns de

uma instituição legítima com a qual devem reconstruir suas relações formais e propositivas, enquanto o governo representa uma situação concreta em vista da qual devem se propor a defenderem sua colocação nos seus vários setores, seja dirigindo secretarias ou coordenadorias de governo, seja no âmbito das assessorias a parlamentares nos Legislativos. O movimento em direção às novas relações de instituições negras com setores específicos do Estado em sua dimensão concreta nas gestões governamentais responde, assim, à importância que as revisões acerca do papel político que essas organizações negras ganharam nas últimas duas décadas frente às mudanças pelas quais passaram o Estado capitalista ao final do século XX. A passagem dialética do Estado enquanto forma, para a situação de governo enquanto papel político materializado em ações visíveis, representa, para instituições e ativistas negros, a materialização de uma espécie de posição requalificada junto ao Estado, a qual se desdobrou em projetos amplos de participação das gestões governamentais demandadas em assessorias políticas e cargos técnicos, ou em disputas eleitorais que tiveram militantes negros como protagonistas. Este protagonismo avançou sobre demandas menos incorporadas historicamente no campo da ação ativista. As relações afetivas entre agentes da militância negra sergipana representa uma dessas demandas incorporadas. Junto com o projeto de participação política em gestões governamentais, as relações sexuais e afetivas representam a questão central na presente pesquisa, podendo ser mapeadas desde a década de 1990, quando uma nova agenda política foi criada no âmbito dos movimentos negros na cidade de Aracaju.

Durante a observação de campo realizada entre os anos 2002 e 2003, para a pesquisa do mestrado, registrei que tais relações afetivas e sexuais entre homens negros e mulheres negras que integravam os movimentos negros eram recortadas, principalmente, por dois fenômenos sociais: 1) uma agenda política, que passava a ganhar espaço e legitimidade nos discursos e nas práticas afetivas daqueles agentes no universo dos movimentos negros em Aracaju; e 2) um tabu que, sendo parte integrante da prática cuidadosa em tratar das questões da afetividade, emergia nos discursos de mulheres e homens ativistas da década de 1990 como um elemento cujo novo estatuto passaria a integrar o rol das demandas internas assumidas nos movimentos negros.

O objetivo deste capítulo será desenvolver uma revisão do modo como a identidade nacional foi pensada a partir da literatura socioantropológica para, através

Entidades Negras, os quais tiveram o papel de promover os debates internos enquanto deviam colaborar para o fortalecimento político de cada uma das instituições que deles participavam.

dela, considerar então as formas como a nacionalidade vem sendo apropriada por militantes e instituições negras na cidade de Aracaju durante os dez primeiros anos do século XXI. A atuação desses segmentos naquela cidade e a possibilidade deste contexto empírico destoar de realidades igualmente empíricas se apresentam aqui como uma questão subliminar, embora a hipótese seguida neste trabalho sugira que a invisibilidade simbólica de regiões como Aracaju/Sergipe no cenário nacional provoque em seus agentes o esforço para a constituição de uma identidade social capaz de reposicionar sua imagem nacionalmente ou de problematizá-la.

No primeiro tópico discute-se o estatuto da mestiçagem no âmbito da identidade nacional. A recuperação das discussões na literatura sócio-antropológica demonstra como as relações entre branco e negros emergem no discurso acerca da nacionalidade, implicando por vezes na reiteração de uma imagem construída internamente, mas também no diálogo com outros contextos transnacionais. Os sistemas de relações raciais nos Estados Unidos e na África do Sul⁶⁰ se apresentam como contrapontos eficientes para pensar tanto a distinção que há entre as formas como tais relações operam “lá” e “cá”, quanto as sutilezas capazes de ocultar desigualdades impossíveis de serem percebidas pelo ideal de cordialidade aí expresso. O Brasil não será para “amadores”, dirão autores e autores que dedicaram a vida para explicar o país.

O lugar do homem negro e da mulher negra no sistema de relações afetivas na cidade de Aracaju contribui então para a reflexão acerca de algumas mudanças na cultura brasileira das relações raciais. Como veremos, na medida em que se mostrou ausente no ambiente dos movimentos negros, o homem branco ocupou uma posição abstrata no imaginário dessas relações, enquanto a mulher branca participou de um movimento complexo no interior do qual em um momento foi parte integrante da relação sexual-afetiva com o homem negro (ativista), noutro foi por ele negada. A negação da mulher branca por parte do homem negro ativista no rol das suas relações sexuais e afetivas implicou, no âmbito das disputas afetivas realizadas frente à mulher negra, na ocupação do seu lugar afetivo e de cumplicidade com o homem negro. Enquanto a mulher negra passou a ocupar o espaço das relações afetivas concretas com o seu “par” (o homem negro) no âmbito das instituições negras e das relações interpessoais naqueles ambientes, a mulher branca passou a ocupar o lugar da abstração

⁶⁰ Acerca destas duas perspectivas, ver Moutinho, 2004.

na medida em que ocupou um lugar no interior dos discursos de tais ativistas, e não mais no seio das relações “inter-raciais” concretas.

No segundo tópico discuto algumas das formas pelas quais a temática antirracista foi apropriada pelos movimentos negros brasileiros no século XX. A questão da identidade político-racial transitou, como veremos, sobre outras questões e responsabilidades, como no caso das propostas de atenção especial para a educação e a formação profissional da população negra, bem como da representação de membros negros e militantes no Congresso Nacional. A atenção voltada para a educação da população negra e mestiça (no âmbito da qual estão “pretos” e “pardos”) foi pensada, por exemplo, na década de 1930, pela Frente Negra Brasileira, na de 1940 pelo Teatro Experimental do Negro, e nos anos 1990 por instituições negras que criaram os cursinhos de pré-vestibular para “negros e carentes”. Estes contextos são importantes para pensarmos acerca das formas como a questão negra, no sistema cultural brasileiro, ocupou o lugar de uma demanda política ora assumida como uma responsabilidade por parte dos movimentos negros, ora como um recurso político e discursivo em torno do qual tais segmentos elaboraram suas exigências e seus acordos junto ao ambiente público e estatal e à sociedade brasileira como um todo.

O terceiro tópico faz uma discussão sobre as relações de gênero e o seu impacto no campo dos movimentos negros na cidade de Aracaju. A pesquisa de campo mostrou como, no âmbito das entidades negras que emergiram na década de 1990 ou ali se consolidaram, as posições de comando tiveram a presença da mulher negra e como tal personagem se constituiu como protagonistas de debates e disputas travadas com o homem negro e frente a ele. O feminismo negro que se consolidou em instituições negras brasileiras e o lugar que esta orientação ganhou no âmbito acadêmico são importantes para pensar os modos como as posições simbólicas da mulher negra se alteraram no mercado de trabalho, e como tais alterações incidiram sobre a sua presença historicamente diferenciada nas estruturas de comando e direção de entidades negras sergipanas. Segue, então, o primeiro tópico do capítulo.

1.1 A QUESTÃO DA MISTIÇAGEM E A IDENTIDADE NACIONAL

O debate histórico que trata da questão racial no Brasil, para alguns autores, é composto por um conjunto de elementos, não apenas nacionais, que passa a se consolidar no país através da sua apropriação pelas elites locais e da direção dada ao processo de emancipação do Brasil colônia em relação à metrópole, Portugal.⁶¹ Este processo foi encaminhado pela invenção política e cultural de uma memória nacional, pelo surgimento dos primeiros grupos de intelectuais brasileiros, pelas teorias que foram apropriadas por intelectuais brasileiros e que ganharam uma dinâmica interna própria, vindo a preservar, por isto, suas conclusões singulares, e, finalmente, pelo efeito que a mudança do centro econômico situado na região Nordeste para o Sudeste do Brasil causou em relação à ideia de nação que passaria a ser formada. Como a literatura lida então com este processo, que agentes são aí importantes e, por fim, o que cabe considerar acerca da constituição do continente americano?

Fundado em 1838, no Rio de Janeiro, o Instituto Histórico e Geográfico, segundo Schwarcz, teria a responsabilidade de “inventar uma memória para um país que deveria separar, a partir de então, seus destinos dos da antiga metrópole europeia”.⁶² O processo de instalação daquelas instituições, que culminaria em responsabilidades históricas e nacionais, foi iniciado com o desembarque de D. João VI ao Brasil, nos primeiros anos daquele século, mas os efeitos do novo contexto resultariam na constituição da memória do país como centro produtor e reproduzidor de sua cultura e de sua memória.⁶³

Conforme aquela autora, até meados do século XIX o primeiro grupo de intelectuais brasileiros vinculava-se a um perfil homogêneo em termos de formação e carreira, enquanto na segunda metade do período. Com a mudança do eixo econômico da Região Nordeste para o Sudeste do país, as primeiras diferenças profissionais, junto com a presença diversificação instituições científicas, passam a existir. Será neste último período que vai haver um nítido amadurecimento dos grupos distintos de intelectuais, de modo que alguns eventos colaboram para a composição de um panorama intelectual mais diversificado a partir do qual começará a ser escrita a história

⁶¹ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit., (2008 [1993]).

⁶² SCHWARCZ, Lília M. Op. cit, p.24, (2008 [1993]).

⁶³ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit, p. 23-24, (2008 [1993]).

oficial do Brasil.⁶⁴ Há, portanto, alguns acordos entre os autores contemporâneos que discutem o século XIX em relação ao Brasil: em termos de formação e carreira, o primeiro grupo de intelectuais brasileiros era homogêneo⁶⁵, enquanto o seu dilema era pensar a realidade de uma nação emergente no interior de um quadro no qual a posição hegemônica das sociedades europeias se amparavam no aporte científico de teorias como o positivismo, o darwinismo social e o evolucionismo⁶⁶.

Teorias como o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo seriam introduzidas no Brasil a partir do último quarto do século XIX. Aquelas leituras estariam em acordo acerca de uma percepção unívoca e coincidente dos contextos que interpretavam. Tais modelos teóricos foram utilizados, segundo Schwarcz, “de forma particular, guardando-se suas conclusões singulares, suas decorrências teóricas distintas”. Embora não houvesse uma uniformidade entre eles, o debate proposto pelos teóricos raciais do século XIX relacionava-se a questões anteriores, precisamente aquelas do século XVIII. Aqueles teóricos se remeteriam a autores como Rousseau, Buffon e De Pauw - os dois últimos apontados como principais antagonistas do primeiro.⁶⁷

Será, entretanto, no século XIX, que uma “ciência do homem” será possível. Para Michel Foucault, até o século XVIII nenhuma filosofia ou qualquer atitude de observação ou reflexão jamais encontrou alguma coisa como o homem nos séculos XVII e XVIII. Até o século XVIII, considerou o autor, o homem não existia, como também não existiam a vida, a linguagem e o trabalho. Para Foucault, as ameaças que pesaram sobre os equilíbrios sociais e que possibilitaram o surgimento de uma reflexão do tipo sociológico descrevem as circunstâncias que resultaram na articulação das ciências humanas e vão responder, pela primeira vez, ao dado de segundo o qual o homem passou a se tornar objeto da ciência. Para aquele autor, “isso não pode ser

⁶⁴ Conforme Lília Schwarcz, no Recife e em São Paulo, as Faculdades de Direito estariam preocupadas com a elaboração de um código nacional, embora as interpretações de cada uma delas sobre o tema fossem distintas. No Recife, o darwinismo social de Haeckel e Spencer seria predominante, enquanto em São Paulo seriam adotados os modelos liberais de análise. SCHWARCZ, Lília M. Op. cit, p. 24-26, (2008 [1993]).

⁶⁵ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit, p. 23-24, 2008.

⁶⁶ ORTIZ, Renato. Op. cit, p. 14-15.

⁶⁷ Se em Rousseau o gênero humano descrevia (ou para alguns reduzia) a humanidade a uma só espécie, autores como Buffon e De Paw ajudarão a construir uma visão mais negativa da América e dos grupos que não participavam da “civilização”. Em Rousseau haveria uma só evolução e uma possível “perfectibilidade”, ou seja, uma especificidade propriamente humana, cuja capacidade dos homens sempre se superarem seria singular e inerente a todos eles. Dentro dessa visão humanista, além da superação, Rousseau argumentava que a capacidade de aperfeiçoar-se se inseria no âmbito das qualidades muito específicas do homem. O conceito de “perfectibilidade” daquele autor não implicava no acesso infalível ao “estado de civilização”, tendo em vista que a diversidade dos caminhos de tal condição humana apontava, para Rousseau, os vícios da civilização e a origem das desigualdades entre os homens. SCHWARCZ, Lília M. Op. cit, p.43-44, (2008 [1993]).

considerado nem tratado como um fenômeno de opinião: é um acontecimento na ordem do saber.”⁶⁸

Entre os séculos XIV e XV, no contexto das aproximações controversas entre os europeus e as sociedades do chamado Novo Mundo, os primeiros estabeleceriam os critérios para julgar se seria conveniente conferir aos índios o estatuto humano. Nesses termos, a pergunta a ser respondida era se tais indivíduos tinham alma e se o pecado original lhes dizia respeito.⁶⁹ A aparência física, os modos alimentares e a sua linguagem “ininteligível” formavam, por fim, os elementos de um bestiário, constituindo um discurso pautado na identificação de ausências elementares como a moral, a religião, as leis, a escrita, o Estado e a razão. A consequência disto será a conclusão, por parte dos europeus daquele período, que fora da *civilização europeia* não seria possível encontrar uma história dessas sociedades, uma vez que passado e futuro não marcavam nelas a sua presença e a sua distinção. Tratava-se, portanto, de opor a animalidade à humanidade, aí entendida como fundada nos valores “civilizatórios”.⁷⁰

Recorrendo à representação latitudinal⁷¹, Buffon⁷² acreditava que a proximidade ou o afastamento da linha do Equador eram explicativos tanto da constituição física, quanto da moral dos povos. A teoria de Buffon marcaria uma ruptura com o paraíso rousseauiano, passando a descrever o continente americano sob o signo da carência, da qual decorria a tese da debilidade e imaturidade nas terras americanas. Se para Buffon continuava havendo uma unidade humana entre os povos, Schwarcz destacará que uma perspectiva hierárquica inusitada iria aí se consolidar, passando a formar, assim, “uma concepção étnica e cultural estritamente etnocêntrica”.⁷³ A novidade dos termos e dos conceitos que os apresentavam no vocabulário cada vez mais específico foi um padrão a ser seguido à medida que o Novo Mundo se abria às observações dos europeus.⁷⁴

Com a entrada do jurista Cornelius de Pauw no debate haverá uma radicalização da teoria de Buffon. Com De Pauw, a ideia de “degenerescência” que classificava as espécies entre inferiores e complexas em sua conformação orgânica passa a responder ao desvio patológico cuja inclinação seria a própria origem. Imaturos e decaídos, os

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma antropologia das ciências humanas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes (Coleção Tópicos), p. 475-477, 2007.

⁶⁹ LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, p. 40-41, 2003.

⁷⁰ LAPLANTINE, F. Op. cit., p. 44.

⁷¹ No século XVIII, dois traços efetuados a partir do mapa-múndi representam a separação entre o estado de natureza e o estado de civilização. No traço longitudinal, que passava por Londres e Paris, a Europa, os continentes africano e asiático se situavam de um lado, e a América de outro. O latitudinal separava o que se encontrava entre o norte e o sul do Equador.

⁷² Naturalista francês (1707-88).

⁷³ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit, p.46.

⁷⁴ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit, p.46.

americanos confirmavam a tese daquele jurista, segundo a qual a natureza corrompida do Novo Mundo descrevia a sua debilidade, enquanto a sua inferioridade devia-se à sua degeneração.⁷⁵ Nesses termos, De Pauw considerou que

“A qualidade do clima, a grosseria dos seus humores, o vício radical do sangue, a constituição do seu temperamento excessivamente fleumático podem ter diminuído o tom e o saracoteio dos nervos desses homens embrutecidos”.⁷⁶

Para Laplantine, a convicção de De Pauw era de que a influência da natureza sobre os americanos era total e precisamente negativa. Deste modo, para De Pauw a “raça inferior” não tinha história e estava para sempre condenada por seu estado “degenerado”; a razão dessas consequências deveria ser atribuída ao clima de extrema umidade das suas terras. O temperamento “tão úmido quanto o ar e a terra onde vegetam” explicaria a ausência de desejo sexual, enquanto a degenerescência ligada aos “vícios de constituição física” e a degradação moral daqueles povos tomavam parte na sua teoria. Despossuídos de “nobreza de espírito”, pouco inventivos e nada empreendedores, desanimados, preguiçosos imperdoáveis, os norte-americanos só podiam ser inúteis para si mesmos e para a sociedade. Em De Pauw, o desfecho dessas considerações deveria ser exemplar: “Enfim, os californianos vegetam mais do que vivem, e somos tentados a recusar-lhes uma alma”.⁷⁷

Conforme Schwarcz⁷⁸, das Américas emergirá um conjunto de símbolos e valores alterava o cenário tropical em escalas variadas. Entre aquelas escalas estavam a etiqueta, a moral, a autonomia política e uma burocracia lusitana que implicaria num choque cultural sem precedentes. Eis a consideração da autora:

“Entraria no Brasil, também, toda uma agenda de festas e uma etiqueta real que, abaixo do equador, ganhou um colorido ainda mais especial. Com efeito, vêm junto com a burocracia lusitana os te-deuns, as missas de ação de graças, as embaixadas, as grandes cerimônias da corte. A construção de monumentos, arcos de triunfo e as práticas das procissões desembarcaram com a família real, que tentou modificar sua situação desfavorecida repatriando o teatro da corte e instaurando uma nova ‘lógica do espetáculo’ (...).”⁷⁹

⁷⁵ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit., p.46.

⁷⁶ DE PAUW, Cornelius. *Pesquisas sobre os Americanos ou Relatos Interessantes para servir à História da Espécie Humana*. 1976. Apud LAPLANTINE, F. Op. cit., p. 43.

⁷⁷ LAPLANTINE, F. Op. cit., p. 43.

⁷⁸ SCHWARCZ, Lília M. *As barbas do imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁷⁹ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit., p. 36, 1998.

O Brasil se constituiria como um caso paradigmático. Para Schwarcz, a instalação da Corte portuguesa no Brasil (que fugia das tropas napoleônicas) significou “não apenas um acidente fortuito, mas antes um momento angular da história nacional e de um processo singular de emancipação”⁸⁰. Aportada na colônia tropical, tal mudança da metrópole representaria um acidente eventual, uma vez que a chegada de D. João VI, de sua família, da transferência da Corte e de mais de 20 mil pessoas para o Rio de Janeiro alteraria radicalmente a vida na colônia tropical.⁸¹

Em termos políticos e econômicos, o final do século XIX se ocupará, para o caso do Brasil, de dois eventos distintos, porém fundamentais para a construção da ideia de nação: a Abolição do Trabalho Escravo, em 1888; e a Proclamação da República, em 1889. Esses dois eventos formaram os elementos que ecoaram com as ideias transnacionais de que o Brasil só atingiria o progresso através de mudanças de ordem institucional.⁸²

Para Tomas Skidmore, até o período que antecede a Abolição, a maior parte da elite brasileira dava pouca importância ao problema da “raça”, embora considere que a questão racial na sociedade brasileira até a década de 1850 existisse “subconscientemente”. Para ele, é verdade que havia uma preocupação com este assunto desde a década de 1850, mas o tema “raça” não era vinculado diretamente a um fenômeno social.⁸³ O termo “raça” foi introduzido na literatura sócio-antropológica nas suas discussões no início do século XIX, por Georges Cuvier. A ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os grupos é aí inaugurada, enquanto um projeto de descrição dos grupos humanos marcava a distinção entre os cronistas do século XVI e os naturalistas do século XIX.⁸⁴

Os processos que culminariam na reformulação da Lei Áurea provocaram uma atenção social subliminar acerca desta questão. O Brasil caminhava em direção à

⁸⁰ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit., p. 35, 1998.

⁸¹ SCHWARCZ, Lília M. Op. cit., p. 35-36, 1998.

⁸² SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco-Raça e Nacionalidade de Pensamento Brasileiro*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1989.

⁸³ SKIDMORE, Thomas E. Op. cit., p. 12, 1989.

⁸⁴ Para Lília Schwarcz, se por um lado até o final do século XVIII houve um prolongamento do debate entre a visão humanista herdeira da Revolução Francesa, que tendeu a considerar os grupos humanos como “povos” e/ou “nações”, nunca como *raças* diferentes em sua origem, por outro lado, uma reflexão pautada nas “diferenças básicas” existentes entre os homens iria se afirmar. Esta proposição delinearia uma reação ao Iluminismo em sua visão unitária da humanidade, resultando, por fim, na construção da ideia de “raça” e num investimento contra os pressupostos igualitários das revoluções burguesas. O discurso racial, na medida em que emergiu como variante do debate acerca da cidadania, discorreu sobre a determinação dos grupos biológicos, enquanto se contrapunha ao argumento fundado no arbítrio do indivíduo. SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 46-47, (2008 [1993]).

modernização que, no final do século XIX, apresentava a Europa e a América do Norte despontando num cenário de mudanças encaminhadas pelo processo de expansão do capitalismo industrial. Para Skidmore, o brasileiro teria que enfrentar tarefa mais árdua do que o inglês ou o francês para realizar, em condições semelhantes, as mudanças sociais que desejavam. Para ele, o fato é que a Europa e a América do Norte do final do século XIX e dos primeiros anos do século XX já estavam desenvolvendo suas mudanças através da modernização.⁸⁵ A República no Brasil afirmaria alguns valores da Monarquia, motivo pelo qual terá grandes opositores no meio intelectual nacional.

Fundada numa Constituição liberal e federalista, a de 1891, e inspirada na constituição dos Estados Unidos da América, a Proclamação da República, em 1889, reafirmou a exclusão dos analfabetos introduzida em 1881, vindo a desobrigar o Governo Federal da responsabilidade pela educação primária, transferindo-a para os estados e municípios, mas sem o *status* de serviço público e gratuito. A exceção foi a capital federal (o rio de Janeiro) junto a qual a União assumiria a responsabilidade pela educação primária, que passou a incluir a chamada “educação moral e cívica” nos currículos. Este novo contexto contrariou alguns intelectuais, que defendiam a educação primária⁸⁶ e a obrigatoriedade do governo em assumi-la como um compromisso.⁸⁷

A cultura e a nação brasileira são apresentadas no século XIX como formadas por um conjunto de elementos, alguns dos quais podiam ser vistos em polos distintos, ora divergentes, ora complementares. Para Lília Schwarcz, ao mesmo tempo em que a

⁸⁵ Do ponto de vista dos *reformadores* (os liberais), a oposição à escravatura, à Coroa, à Igreja Católica (oficial), que eram alvos principais deste grupo político, levou a pensarem erroneamente que “sua simples eliminação traria as transformações fundamentais com que sonhavam”. SKIDMORE, Thomas E. Op. cit., p. 12, 1989.

⁸⁶ Para Olavo Bilac, por exemplo, o governo não devia se preocupar apenas com o povoamento das cidades, da imigração e do saneamento, mas também com a instrução primária que, segundo ele, sofria com a ausência de investimentos. Este argumento, segundo Carolina Dantas, representou a retórica das academias e um dos entraves para que aquele setor da educação tivesse a devida atenção. O analfabetismo representava, para Bilac, uma epidemia que atacava o “organismo social”, conduzindo à indisciplina, à inconsciência (política e cívica) e à escravidão. Dantas destaca que para Olavo Bilac e alguns dos autores contemporâneos à época, “ler significava a possibilidade de conhecer o Brasil escrito pelos intelectuais e o pressuposto para decidir politicamente com autonomia”. DANTAS, Carolina Vianna. *Brasil “café com leite”: história, folclore, mestiçagem e identidade nacional em periódicos (Rio de Janeiro, 1903-1914)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, 2007.

⁸⁷ Autores como Manoel Bonfim e Frota Pessoa seguiam o mesmo argumento de Bilac em relação à educação básica. Para Frota Pessoa, a atenção e a responsabilidade com a instrução básica representava, inclusive, um dever de honra dos governos, pois, para ele, sem instrução não poderia haver liberdade e nem mesmo progresso material. Entre o lugar da educação primária na Monarquia e aquele por ela ocupado na República dever-se-ia destacar uma distinção entre as duas formas de governo. Para Frota Pessoa, se no âmbito da Monarquia a “graça de Deus” orientava e inspirava governantes e governados, e a ignorância era “quase um bem”, em um regime democrático como a República o analfabetismo das *massas* era equivalente à privação de alimento para o organismo animal. Para Manoel Bomfim, o problema do Brasil não era racial, mas da ausência de “instrução popular”, ou seja, menos grave, dada a possibilidade de cura. DANTAS, Carolina Vianna. Op. cit., p. 76-77, 2007.

cultura brasileira se apropriava de elementos europeus como a presença de Dom Pedro II e de sua Corte, tornava-se, no entanto, mestiça, negra e indígena “no convívio, por certo desigual, de tantas culturas”.⁸⁸ Distantes das luxuosas cortes europeias, as ruas do Rio de Janeiro⁸⁹ do segundo quarto do século XIX, segundo testemunhos da época, diz a autora,

“eram tomadas pelos negros - escravos ou não -, que se dedicaram às mais diferentes ocupações e preenchiam os lugares com seus gestos, cores e expressões tão peculiares”.⁹⁰

A ideia de nação como uma instituição é relativamente nova, pois data de um pouco mais de dois séculos e pressupõe a existência de cidadãos com direitos iguais, de instituições distintas e desenvolvidas – como sociedade civil, Estado, Igreja e todos os demais setores que admitem essa definição institucional. Para os casos dos países latino-americanos entre os quais se encontra o Brasil, os termos nação e modernidade são conceitos que caminham juntos e dividem uma mesma gênese.⁹¹ Para Oliven,

“No Brasil, a modernidade, frequentemente, é vista como algo que vem de fora e que deve ser admirado e adotado, ou, ao contrário, encarado com cautela tanto pelas elites como pelo povo. A importação implica intelectuais que se inspiram no centro para buscar as ideias e os modelos lá vigentes num novo solo que é a sociedade brasileira”.⁹²

Modernidade e contemporaneidade se apresentam então, para Oliven, como ideias que se confundem, uma vez que a adesão a tudo que está em voga nos centros, isto é, na Europa e nos Estados Unidos, é visto como moderno. Alinhar-se a estes modelos representa, assim, estar em dia com o “mundo adiantado”. Há, entretanto, um acordo mais ou menos sintomáticos entre os autores/autoras brasileiros contemporâneos acerca da formação do (próprio) pensamento social brasileiro: para eles (e elas) há uma oscilação do pensamento intelectual brasileiro em tratar das questões internas, na

⁸⁸ SCHWARCZ, Lília M. *As barbas do imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, p.12-13, 1998.

⁸⁹ Capital da monarquia até a ruptura do Regime com a Proclamação da República em 1889.

⁹⁰ Em 1838, o Rio de Janeiro possuía cerca de 37 mil escravos, enquanto a população total era de 97 mil habitantes; onze anos depois a população será de 206 mil pessoas, 79 mil cativos. Os grupos indígenas, “tão afastados da corte e dizimados de forma sistemática, eram convertidos, porém, em símbolo de monarquia”, sinaliza SCHWARCZ. A presença destes últimos era representada em quadros e alegorias, nas esculturas e nos títulos de nobreza. Cf. SCHWARCZ, Lília M. Op. cit., p.12-13, 1998.

⁹¹ OLIVEN, Rubem George. “Cultura brasileira e identidade nacional” (O Eterno retorno). In: *O que se ler na ciência social brasileira (1970 – 2002)*. São Paulo: ANPOCS: Editora Sumaré: Brasília, DF: CAPES, p. 16-17, 2002.

⁹² OLIVEN, Rubem George. Op. cit., p. 17.

medida em que em determinado momento a cultura brasileira é desvalorizada pelas nossas elites, que a troca pela cultura europeia ou pela norte-americana (estadunidense) e as reconhece como modelos de modernidade a ser alcançado; em outros momentos, o pensamento brasileiro representa uma reação à perspectiva antropofágica, de “digestão” dos elementos e modelos das culturas centrais. Aí se observa que as manifestações culturais brasileiras e os seus símbolos passam a ser profundamente valorizados. Alguns exemplos marcantes desta reação intelectual interna podem ser notados na exaltação do carnaval, do samba, do futebol, da figura do malandro e ainda do personagem de Mário de Andrade, o Macunaíma – um anti-herói brasileiro, preguiçoso de nascença e dissociado de princípios éticos.⁹³

Em *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, Renato Ortiz⁹⁴ retoma as trilhas utilizadas pelas teorias evolucionistas do século XIX, buscando explicar a forma como o *pensamento social brasileiro* se adequou àqueles postulados. Para ele, a releitura de autores como Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues⁹⁵ esclarece a dimensão de implausibilidade daquelas construções teóricas, ao mesmo tempo em que reúne nossa surpresa e certo mal estar, pois desvenda as origens do *pensamento social brasileiro*. A atenção do estudo de Ortiz sobre as obras daqueles três autores não é para ele necessariamente arbitrária na medida em que a recorrência a eles e não a outros justifica o *status* por eles conquistado no âmbito das ciências sociais brasileiras como seus precursores. São aqueles autores que, na virada para o século XX, se dedicaram ao estudo concreto da sociedade brasileira, seja analisando as manifestações literárias (para o caso de Sílvio Romero), os movimentos messiânicos (com Euclides da Cunha), ou as tradições africanas no Brasil (com o médico Raimundo Nina Rodrigues). Este era o contexto em que o *positivismo* de Comte, o *evolucionismo* de Spencer e o *darwinismo social* eram hegemônicos no mundo, a ponto de serem parâmetros para as explicações de países não europeus.⁹⁶

Como então são elaboradas as explicações para o estudo concreto da sociedade brasileira no início do século XXI, que ferramentas são utilizadas e como um contexto

⁹³ OLIVEN, Rubem George. Op. cit., p. 17.

⁹⁴ ORTIZ, Renato. “Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX”. In: *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

⁹⁵ Os estudos de Nina Rodrigues sobre as populações de africanos no Brasil, por exemplo, resultaram na escola brasileira de antropologia, adquirindo configurações definitivas de ciência da cultura, em Artur Ramos. Junto com Sílvio Romero e Euclides da Cunha, Nina Rodrigues produz um discurso paradigmático do período em que escreve os seus trabalhos. Aqueles discursos ganharam o estatuto de científico e, fundaram, por isso, as Ciências Sociais no país. ORTIZ, Renato. Op. cit., p. 13-14, 1994.

⁹⁶ ORTIZ, Renato. Op. cit., p. 13-14, 1994.

embrionário na sociedade brasileira contribui para revelar outras formas de viver as relações sócio-raciais? O presente trabalho descreve uma forma de reconhecer e explicar a sociedade brasileira a partir de uma microrregião - a cidade de Aracaju, Estado de Sergipe -, e aponta para um lugar íntimo, cinzento e borrado entre o objeto das situações observadas e o interesse acadêmico do pesquisador e autor da elaboração do texto que torna pública a pesquisa.

No Brasil, o ambiente dos movimentos sociais representa, para os agentes que aí atuam, uma instituição de formação política e pessoal a partir da qual realizam, comumente, revisões profundas sobre suas trajetórias pessoais, sobre o seu lugar na sociedade e na família. Estes três pilares da revisão que fazem admitir, por vezes, revisões políticas comumente reconhecidas como de ordem secundária. As releituras acerca do pertencimento étnico-racial e, sobretudo, acerca da formação dos pares afetivos, são elementos que em contextos determinados da sociedade brasileira representaram uma questão passível de ser discutida, mas não com o impacto que elas acabaram tendo no interior dos movimentos negros. Neste núcleo de atuação política, o debate sobre o pertencimento à “cor/raça” se apresenta como central e vai provocar nos seus agentes uma revisão profunda das suas percepções sobre si mesmos e da posição simbólica que ocupam como homens e mulheres na sociedade brasileira. O debate sobre a formação dos pares afetivos, isto é, quem casa com quem e porque, ganhou uma dimensão extraordinária em ambientes como o dos movimentos sociais negros na cidade de Aracaju, embora a temática ocupasse o rol das demandas propostas também como debate por mulheres negras de orientação feminista no Movimento Negro brasileiro.

A utilização do termo Movimento Negro no singular ou no plural não resulta em qualquer prejuízo semântico. Entretanto, na medida em que o termo tem sido utilizado nesta pesquisa, por vezes, no plural e procura reconhecer, por esta razão, as distinções que há entre as trajetórias de militantes e instituições negras, a utilização do termo *Movimento Negro* no singular e em letras maiúsculas pretende designar o segmento nacional ou local no interior do qual os seus agentes se distinguem em termos de sua prática discursiva. Sobre esta prática discursiva deve-se admitir inclusive a possibilidade de uma versão da própria ação política.

Entre o final do século XX e o início do século XXI, o trânsito e a entrada que os indivíduos realizaram nos movimentos negros foram comumente representados pelo reconhecimento mútuo de que as questões e as práticas políticas daquele segmento

ganharam sentido e ocuparam o espaço da percepção e, claro, da sua ação. A ideia de “dentro” e “fora” do segmento político faz aí sentido na medida em que a participação nos movimentos negros e a posição política que os indivíduos passam a manipular em suas práticas e em seus discursos descreve o reconhecimento entre uma trajetória pessoal anterior (obviamente o “antes”) e a apropriação de recursos discursivos marcadamente elaborados no âmbito das instituições negras e das relações interpessoais com os ativistas negros/as, ou seja, o “depois”. Há, portanto, não apenas uma nova orientação das trajetórias individuais, mas da própria experiência pessoal. Essas mudanças foram capazes de alterar a percepção dos indivíduos que circularam por aquele campo político e passaram a se reconhecer também como militantes negros.

As formas como essas transformações operaram nos indivíduos que adentraram os movimentos negros na cidade de Aracaju nas duas últimas décadas sinalizam para a afirmação de identidades pessoais e contextuais que, “fora” dos ambientes da militância negra, se apropriam de esquemas discursivos cujo lugar da mestiçagem representa tanto a compreensão de que no Brasil não há razão para existirem pessoas racistas, quanto um limite que se propõe a problematizar a flutuação da identidade “intermediária” dos “pardos” para a apropriação da “negritude”. No contexto contemporâneo da sociedade brasileira, os “pardos”, na visão dos militantes negros, devem produzir o lugar de suas identidades negras, enquanto a identidade negra elaborada nos discursos das camadas populares na cidade de Aracaju busca legitimar o estatuto da mestiçagem materializada na experiência dos “pardos”, reconhecendo que a “negritude” equivale à experiência dos “pretos”.

A impossibilidade de não fazer sentido a presença de pessoas racistas na sociedade brasileira, para o imaginário “popular”, se sustenta como uma inversão da tese de Gilberto Freyre segundo a qual o discurso sobre a mestiçagem se afirma no argumento de que os brasileiros não podem ser racistas.⁹⁷ Entre os indivíduos que fazem realizam o trânsito pelo ambiente dos movimentos negros, mas continuam manejando os discursos e as práticas que são objeto das revisões contemporâneas operadas naquele setor, a prática racista é inerente à sociedade sergipana, mas ela atinge frontalmente os “pretos” e é esta a razão para não fazer sentido a apropriação da identidade negra por parte dos “pardos”.

⁹⁷ A este respeito, ver SHERIFF, Robin E. “‘Negro é um apelido que os brancos deram aos pretos’: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca”, IFSS/UFN mimeo, 1995 .

E tendo em vista que esta pesquisa busca fazer uma análise da primeira década dos anos 2000, o resgate de algumas entrevistas realizadas no início da década pode ser útil para percebermos os modos como o preconceito e o racismo operam na sociedade sergipana. Vejamos então o caso Ivonete, uma mulher preta, professora da rede pública de ensino, pedagoga, à época com idade que girava entre 35 e 37 anos. Num dia comum de trabalho em que esta e outras professoras se dirigiam para as suas atividades escolares, “o motorista do ônibus mais chique [que as transportava] da Prefeitura da cidade de Laranjeiras” a ofendeu, desclassificando-a. Eis a descrição da entrevistada.

“Eu tava no ônibus conversando; e ele [o motorista branco] não permitia nem que a gente conversasse. Tem sempre alguém que desobedece, então a gente desobedecia sempre. Interessante que a gente trabalhava todas numa mesma escola; a gente não concordava e ele não era nem pra falar meu nome. Eu vou conversar... [afirmou ao resgatar a fala na memória]. Aí, enquanto a estava gente conversando, a menina [uma colega de trabalho]riu. Teve uma hora que todo mundo riu. Então, quando a gente viu, ele disse bem assim: “além de preta fica abrindo os dentes. Não tem vergonha da sua cor, não?”⁹⁸

Mais à frente, durante a entrevista, Ivonete descreve o lugar que o referido motorista ocupava no serviço público e parte de suas redes de relações. O caso resultou em processo judicial. Na fala seguinte, a entrevistada nos ajuda a perceber como o sistema hierárquico na sociedade sergipana é decisivo no veredito final.

“Ele foi condenado. Na época [um ou dos anos antes da entrevista], ele era servidor público. Ele (...) era esposo da Chefe de Gabinete do Prefeito [da cidade de Laranjeiras naquela data]. Aí ele foi condenado; não cumpriu pena; não podia cumprir né? Ele passa três anos com o processo aberto, cumpre seis meses de serviço gratuito e paga dois salários mínimos... Uma recompensa (risos) que seja de dois salários mínimos...”

O caso de racismo vivenciado por Ivonete se materializa no imaginário social informando e reforçando a imagem de que a violência expressa nessas situações atua de modo específico e focado junto aos “pretos”, e neste caso junto às mulheres “pretas”. O diálogo e as relações de proximidade entre a população de ascendência africana e os movimentos negros no estado de Sergipe são marcados por estas referências, ou seja, de que aquela região reproduz práticas racistas, mas também pelo entendimento de que tais práticas atingem “pretos” e “pardos” diferentes modos.

⁹⁸ Entrevista realizada por este autor em 2002, em Aracaju, no Condomínio 5 de Agosto, bairro Coroa do Meio, onde residia a entrevistada.

No núcleo dos movimentos negros na cidade de Aracaju, onde se passam os diálogos e as controvérsias acerca das trajetórias pessoais e do lugar que ocupa a identidade negra para “pretos” e para “pardos”, emergem as técnicas discursivas⁹⁹ e as disputas entre quem deve ou não se apropriar da “negritude” que se apresenta em ascensão “dentro” e por vezes “fora” daquele segmento. Essas disputas acusam a materialização de um discurso sobre a identidade negra local, apontando também para a utilização de recursos discursivos capazes de problematizar o sistema de classificação racial e a própria identidade nacional, os quais que se equilibram no ideário de a mestiçagem, para as camadas populares aracajuanas, deve reconhecer o lugar da identidade negra como o lugar da subalternidade que reside exclusivamente sobre os “pretos” e não junto aos “pardos”.

A circulação e a entrada no ambiente dos movimentos negros naquela cidade reconhecem esta controvérsia, mas reafirma, no âmbito dos debates e das disputas realizadas por militantes e não militantes (ou seja, os aqueles que ocupam o “outro lado” da experiência identitária negra), que o pertencimento dos “pardos” ao grupo dos negros dos quais fazem parte os “pretos”.

Os primeiros sintomas de mudança nos estudos acerca das relações raciais no Brasil se darão na década de 1930. Este é o período no qual as teorias racialistas do século XIX são confrontadas. Os estudos de Gilberto Freyre¹⁰⁰, sobretudo *Casa Grande e Senzala*, de 1933, inaugurariam uma nova linha de estudos, substituindo o conceito de *raça* pelo conceito de *cultura*. Além deste conceito, Freyre tomaria como recurso a experiência da família, da intimidade e da sexualidade, para explicar as relações cotidianas na sociedade brasileira. A capacidade de mobilidade social, de miscigenação entre os grupos “raciais” distintos e a “aclimatabilidade” dos colonizadores portugueses constituiriam os três fatores segundo os quais, para Freyre, a miscigenação largamente praticada no Brasil teria corrigido a distância social entre brancos e negros, ou entre a “Casa Grande e a Senzala”.¹⁰¹

⁹⁹ Essas técnicas discursivas dizem respeito às influências dinâmicas que operam no campo dos movimentos negros. Elas são parte de leituras e apropriações autônomas e muitas vezes “desautorizadas” das produções realizadas em outros campos, sobretudo no campo acadêmico. As redes de relações com instituições de cooperação interessadas nesses diálogos produzem, entretanto, efeitos similares junto a instituições negras e ao lócus onde se desenvolvem as relações interpessoais entre os agentes da ação política.

¹⁰⁰ FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, 30ª edição, Rio de Janeiro: Record, 1995 [1933].

¹⁰¹ FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, 30ª edição, Rio de Janeiro: Record, 1995 [1933]. Esta tese divide contestadores e defensores nos dias atuais. Para Giacomini, por exemplo, a lógica patriarcal se apropriou não só do trabalho da mulher negra, como também do seu corpo, o qual se constituiria como “mercadoria e objeto”. Junto com aquela, Lélia Gonzáles destacaria que as relações sexuais e afetivas entre os senhores e as escravas não

Ao final da década de 1930, quando a norte-americana Ruth Landes chega ao Brasil, esta registra em seu trabalho a visibilidade do poder das mulheres nas casas de Candomblé, dando destaque a algumas situações da vida afetiva, das relações de gênero e da dimensão “racial” que envolvia a sociedade baiana. No confronto com a noção de conflitos raciais nos EUA, Landes sinaliza que o seu livro *A Cidade das Mulheres* (1947)¹⁰² não iria discutir os problemas dos conflitos raciais, pois estes, na sua leitura da sociedade brasileira, não existiriam. A ela iria interessar descrever os brasileiros “de raça negra, gente graciosa e equilibrada, cujo encanto é proverbial na sua própria terra e imorredouro” na sua memória.¹⁰³

A percepção de que as relações sexuais e afetivas entre os grupos “raciais” que formaram o *povo brasileiro*, sua cultura e suas tradições sincréticas, interétnicas e inter-raciais, forma o ideário de nação e atravessa todo o pensamento brasileiro do século XX. Essa visão pode ser mapeada através de inúmeros trabalhos. Em *O povo brasileiro*, de Darcy Ribeiro¹⁰⁴, por exemplo, um *povo novo* emerge da confluência, do *entrechoque* e da miscigenação do “invasor português com índios silvícolas, e campineiros com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos”. Tal confluência que, segundo o autor, “se dá sobre a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas”, se enfrentam e se fundem para dar lugar a um *povo novo*¹⁰⁵, e uma “etnia nacional” dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais dela apropriados, inaugura uma forma singular de organização socioeconômica, num tipo renovado de escravismo, cuja alegria inverossímil e espantosa vontade de felicidade se instituem como parte da identidade de um povo sacrificado, capaz de alentar e comover a todos os brasileiros.¹⁰⁶

cumpririam o papel atenuador das desigualdades raciais pensadas desde Gilberto Freyre, mas formariam os pilares do racismo e do sexismo, montando o sistema de opressão gerado no escravismo brasileiro e perpetuado após a abolição do trabalho escravo. GIACOMINI, Sônia Maria. “Ser escrava no Brasil”. Revista *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, Rio de Janeiro, 1998, pp.145-170; GONZALES, Lélia. *O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira: uma abordagem político-econômica*. Los Angeles: mimeografado, 1979; PACHECO, Ana Cláudia L. “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

¹⁰² LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947].

¹⁰³ LANDES, Ruth, op. cit., p. 2.

¹⁰⁴ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, [1995] 2006.

¹⁰⁵ Uma expressão do “velho” se expressaria no *povo brasileiro*, uma vez que a expansão ultramarina, ou transatlântica da expansão europeia, foi viabilizada pelo exercício da função colonial e através da população “recrutada” no país. RIBEIRO, Darcy. Op. cit, p.17.

¹⁰⁶ RIBEIRO, Darcy. Op. cit, p.17.

Na virada para o novo século, o século XXI, e tendo passado da primeira década deste período, mais de 120 (cento e vinte) anos se passaram desde a Abolição do Trabalho Escravo no Brasil. A alegria inverossímil e a vontade espantosa de felicidade presentes em obras importantes da sociologia/antropologia brasileira passaram a dividir o espaço das considerações acerca da identidade do povo sacrificado no antigo Regime, pois um ideário de luta, preservação de valores e resistência política ganhou as páginas e a atenção de inúmeros estudiosos das relações raciais neste país. A dinamização de uma cultura sincrética e singularizada, no entanto, parece ser a ilação mais bem aceita no meio acadêmico que se debruçou sobre esta temática. Os traços culturais que, em Darcy Ribeiro, se apropriaram de uma “etnia nacional” ou de um *povo novo* constituído de enfrentamentos diversos (inclusive sexuais) entre o que chamou de “matrizes raciais díspares”, continuam, em dias atuais, sendo uma ferramenta dinâmica para ver e rever a identidade nacional. Em muitos aspectos, a apropriação simbólica, mas também prática e discursiva de tais traços culturais, representa a forma através da qual a identidade nacional alinha os elementos e, claro, os valores das identidades regionais com vistas a encontrar-se nelas. Há, portanto, no âmbito da identidade e da cultura nacional brasileira, uma disputa simbólica que se acirra entre um ideário que se mantém “por cima” como discurso autêntico e legítimo sobre o “encontro das raças”, e outro (ou outros) que emergem “de baixo”, isto é, do diálogo dinâmico mapeado pela revisão da identidade nacional.

Contrariando a possibilidade de constituir-se como um grupo multiétnico devido ao encontro de tantas e tão variadas matrizes formadoras e da dilacerada oposição de componentes diferenciados, o *povo brasileiro*, para Darcy Ribeiro, não se diferenciou em minorias raciais, culturais ou regionais antagônicas, sendo por isto incapaz de se vincular a lealdades étnicas próprias, pois estas o fariam disputar uma autonomia política e simbólica frente à nação. As únicas exceções, segundo Ribeiro, seriam algumas microetnias tribais que teriam sobrevivido como “ilhas, cercadas pela população brasileira”. Essas “ilhas” seriam de dimensões tão pequeninas, que qualquer que fosse o seu destino, diz Darcy Ribeiro, elas “já não podem afetar a macroetnia em que estão contidas”. Elas teriam assegurado a sua identidade étnica “vivendo para além das fronteiras da civilização”.¹⁰⁷

¹⁰⁷ RIBEIRO, Darcy. Op. cit, p.18.

Para Ribeiro haveria, portanto, uma unidade étnica nacional, um só *povo*. Essa unidade étnica não resultava, entretanto, numa uniformidade cultural, uma vez que três poderosas forças teriam atuado sobre tal unidade político-cultural: a ecologia, a economia e a imigração. A ecologia descreveria as paisagens humanas distintas onde o meio ambiente obrigaria a adaptações regionais. Na economia, modos rústicos teriam se plasmado, se misturado, enquanto a urbanização contribuiria para uniformizar os brasileiros no plano cultural, sem borrar, contudo, as diferenças. A imigração, por outro lado, introduziria no Brasil novos contingentes, mas a cultura nacional os “abrasileirou”, enquanto alguns brasileiros se “estrangeiraram” nesse processo.¹⁰⁸

Esta perspectiva de miscigenação, que confrontaria alguns teóricos do século XIX que viam nessas terras um conjunto doentio e condenado de raças, fadadas à degeneração e à morte (biológica, psíquica e social), designa, para Roberto da Matta¹⁰⁹, um povo e uma nação cujo conjunto de valores, escolhas e ideais de vida compõe um sistema cultural que vê na miscigenação e no seu ideário a formação do povo brasileiro e da identidade nacional.

A categoria mestiçagem, para Moutinho¹¹⁰, emerge de autores e de obras que estiveram envolvidos, de modos distintos e com grau diversificado de sucesso, em disputas intelectuais que foram fundamentais para a constituição da nossa ideia de nação. Em especial, diz a autora, *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*, de Nina Rodrigues, *A Evolução do Povo Brasileiro*, de Oliveira Viana, *Retrato do Brasil*, de Paulo Prado, *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, são as obras que marcaram, pela literatura, a forma como a identidade nacional foi elaborada.¹¹¹

Mais adiante no seu trabalho, Moutinho mencionará a sua hipótese acerca do ideal de nação e do lugar da categoria “mestiça” para a sua constituição. Diz a autora:

“Minha hipótese para a análise ora desenvolvida é de que a reflexão acerca da visibilidade ou invisibilidade de uma nação ‘mestiça’, realizada pelos autores citados, engendra dúvidas sobre a possibilidade de um ‘colonizador substancialmente miscigenado’- fruto, nesse sentido, de contato sexual entre

¹⁰⁸ RIBEIRO, Darcy. Op. cit., p.18-19.

¹⁰⁹ Ver DAMATTA, Roberto. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”. In: *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. 5ª edição, Rio de Janeiro: Rocco, p. 1987.

¹¹⁰ MOUTINHO, Laura. “O casal miscigenador: ‘raça’, mestiçagem, gênero e erotismos em autores clássicos da historiografia brasileira”. In: *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004 a.

¹¹¹ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 51-52, 2004 a.

alteridades ‘raciais’ e oriundo de um ‘território-ponte’, para usar uma expressão de Sérgio Buarque de Holanda – passa a ser compreendido como um elemento de civilização e a orquestrar um contato (leia-se ‘mistura’) positivo do ponto de vista da construção da nação”.¹¹²

Moutinho enfatiza os elementos atribuídos ao “branco miscigenador”, porque a “mulata” (o principal par daquele personagem) aparece sob basicamente o registro do erotismo em todos os autores. Essa relação é ora apreendida como positiva, ora de modo negativo. Para a autora, os “conteúdos eróticos” que lhes foram atribuídos, bem como as hierarquias entre os sexos, aparecem nas narrativas daquelas obras (nacionais) revestidos de significados que não devem ser entendidos no mesmo tom.¹¹³ Finalmente, a consideração que se segue, e que o presente trabalho de pesquisa se alinha, considera que embora o tema da mestiçagem seja bastante trabalhado pelas ciências sociais em geral,

“(...) no entanto, frequentemente tem-se a impressão de que a mestiçagem é produzida em abstrato e não entre pessoas através do ato sexual – seja ele legitimado ou não pelo casamento.”¹¹⁴

Embora esteja alinhada aos argumentos de que a mestiçagem é fruto da configuração concreta do ato sexual legitimado ou não pelo casamento, para a presente pesquisa, a mestiçagem se apresenta como um objeto que dialoga com as práticas sexuais e o discurso controverso dos agentes aqui entrevistados e observados. Neste aspecto, a mestiçagem se instituiu como um contraponto à prática das relações sexuais que emergiram e se consolidaram entre homens e mulheres que atuam como ativistas no movimento social negro na cidade de Aracaju – Sergipe. A nova prática, da qual emerge também os discursos sobre a sua importância social e simbólica, marca a formação sistemática, pública e contemporânea das relações sexuais e afetivas entre homem e mulher negra naquele contexto. Este novo contexto histórico marca de forma precisa as mudanças pelas quais passou o estatuto das relações sexuais entre tais agentes, as quais, segundo nos informaram em entrevistas e conversas informais, no passado recente, não ocuparam um lugar de destaque no rol das questões central naqueles ambientes até o início da década de 1990.

À meia distância da acusação de serem criadores de um discurso de “pureza” racial, a agenda moral, sexual e afetiva elaborada por militantes dos movimentos negros

¹¹² MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 55, 2004 a.

¹¹³ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 55, 2004 a.

¹¹⁴ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 55, 2004 a.

produziu um novo discurso, disputando uma nova e inusitada posição simbólica junto ao discurso sobre a mestiçagem. O argumento moral e o ato sexual que materializaram essa agenda afetiva representa uma revisão da questão racial em termos locais e globais, como também aponta para uma apropriação autônoma e dinâmica da identidade nacional. Nesses termos, tanto a identidade nacional quanto o ideário “mestiço” que forma a sua base se dinamizam para ocupar posições menos fixas e estáticas no âmbito do imaginário e de certas práticas sexuais contemporâneas. Esta nova agenda de valores anuncia, portanto, em meio à perspectiva fundadora e a outras igualmente difusas, um novo tom para a problemática da mestiçagem.

O lugar da mestiçagem no sistema cultural brasileiro corresponde, de certo modo, a um desacordo em relação ao sistema cultural no qual o igualitarismo e o individualismo são os elementos que dão sentido à hierarquia social, sustentando o poder do todo sobre as partes. Se, portanto, nos Estados Unidos da América e na Europa, o “mestiço” era visto como indesejável no sistema de relações raciais, não podendo, por isso, realizar o “cruzamento” e a “mistura” para que a “raça branca” não perdesse as suas qualidades morais e intelectuais, na sociedade brasileira, para Roberto da Matta, a doutrina racista, embora tivesse marcada pela noção de atraso e progresso, reconheceria qualidades nas “raças humanas”. Nesse esquema de valores relativizados pela sociedade brasileira, Da Matta considerou que no âmbito da escala simbolicamente hierárquica, na qual o atraso e o progresso se apresentam como dois extremos, as “raças” “seriam até mesmo dignas de admiração, caso não fossem jamais colocadas lado a lado”.¹¹⁵

No plano de um credo fortemente igualitário do sistema estadunidense, Da Matta observa que a forma de racismo que nega ou coloca o mestiço como indesejável emerge também como uma “solução científica” para o paradoxo que colocava, de fato, brancos e negros em posições diferenciadas. O mesmo credo explicaria o horror dos teóricos das doutrinas raciais ao tratar da realidade brasileira, profundamente marcada por gradações e “tipos raciais intermediários”. A particularidade do sistema de classificação racial no Brasil, pode ser interpretada, segundo aquele autor, como um modo de rejeitar a hierarquia, a qual permite “todo o tipo de encontro e de intimidades entre pretos, índios e brancos”, sem ameaçar, no entanto, as elites dominantes.¹¹⁶

¹¹⁵ DAMATTA, Roberto. Op. cit., p. 77.

¹¹⁶ DAMATTA, Roberto. Op. cit., p. 79.

Esta forma peculiar de tratar os encontros afetivos e sexuais entre grupos “raciais” sem alterar, contudo, das estruturas do poder, é entendida por Roberto da Matta não como uma característica cultural portuguesa, como queria Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro e outros autores, mas como

“(…) um modo de enfrentar os dilemas do trabalho escravo num sistema altamente hierarquizado, onde cada homem tem um lugar determinado e onde a igualdade não existe. Se o negro e o branco podiam interagir livremente no Brasil, na casa-grande e na senzala, não era porque o nosso modo de colonizar foi essencialmente mais aberto ou humanitário, mas simplesmente porque aqui o branco e o negro tinham um lugar certo e sem ambiguidades dentro de uma totalidade hierarquizada muito bem estabelecida.”¹¹⁷

A interação livre e aberta entre brancos e negros na sociedade brasileira, no âmbito da qual o sistema cultural operou sem que a estrutura dominante fosse alterada, funda o nosso ideal de nação mestiça, admitindo amplas gradações, não possibilitando, entretanto, que o debate acerca do movimento de participação de novos agentes no poder se estabilize como uma demanda ampla e legítima. Esta oposição a tais demandas de poder se sustentou na sociedade brasileira a despeito das relações “inter-raciais” que, não por acaso, também foram entendidas como uma ferramenta adequada para a promoção da ascensão social de grupos subalternos.

Em “Sobre a invenção da mulata”, por exemplo, Mariza Corrêa¹¹⁸ destaca que nos discursos de alguns críticos literários - como José Veríssimo e Sílvio Romero (e ainda de Gregório de Matos a Guimarães Rosa) -, de historiadores como Capistrano de Abreu, do médico Raimundo Nina Rodrigues e de muitos outros, a mulata é representada como puro corpo ou puro sexo, os quais não foram engendrados socialmente. Diferente da mulata, diz a autora, os mulatos de *Sobrados e Mocambos* (de Gilberto Freyre), e os de Jorge Amado representam agentes sociais, ou seja, se materializam no cotidiano das relações sociais, carregando consigo (“nas suas costas espadaúdas”) o peso da ascensão social, ou o desafio à ordem social. Descrita como dona de uma cintura fina, a mulata, na medida em que ocupa o lugar abstrato no imaginário, consegue provocar, no máximo, desacordo social, e, no mínimo, “desordem na ordem construída pelo cotidiano”, diz a autora.¹¹⁹

¹¹⁷ DAMATTA, Roberto. Op. cit., p. 79.

¹¹⁸ CORRÊA, Mariza. “Sobre a invenção da mulata”. *Cadernos Pagu* (6-7), pp.35-50, 1996.

¹¹⁹ CORRÊA, Mariza. Op. cit., p. 40-41.

Para Sueli Carneiro¹²⁰, entretanto, mesmo os negros que ocupam posições concretas no cotidiano da sociedade brasileira e são responsáveis pelo seu próprio talento, são ainda reféns de uma estrutura social perversa cuja dinâmica reconhece no homem branco o seu protagonista. A “apropriação sexual” da mulher branca por parte do homem negro no momento contemporâneo esconde, para Sueli Carneiro, o desejo de pertencimento ao mundo restrito dos homens brancos, enquanto compartilham do único espaço afetivo existente entre estes dois personagens: o machismo, diz a autora – reiterando as conclusões do poeta negro Arnaldo Xavier. Utilizadas como uma “cortina de fumaça” da briga entre machos, a necessidade da conquista da mulher branca por parte do homem negro refletiria ao mesmo tempo, conforme nos informa Sueli Carneiro, “a inveja do poder do branco, o ressentimento e o ódio acumulados em (...) cinco séculos de dominação e desigualdades raciais”.¹²¹

Enquanto as propostas de participação em órgãos do Estado reivindicadas por ativistas e instituições negras brasileiras durante o período pós Abolição podem ser documentadas desde os anos 1930, com a fundação da Frente Negra Brasileira (FNB), que foi reconhecida como partido político de negros,¹²² os contextos ainda pouco registrados sobre as relações do namoro ao casamento entre ativistas negros constituem, contemporaneamente, as propostas mais controversas no interior da agenda política dos movimentos negros brasileiros. Por esta razão, não deve espantar que essas novas reivindicações também sejam problemáticas no diálogo com o sistema cultural brasileiro, dentro do qual o discurso de uma identidade “mestiça” fundou as bases da nacionalidade. O casamento, ou a aliança entre homem negro e mulher negra ativista, colocam o sistema de relações afetivas em debate, e o padrão de escolha afetiva do qual as mulheres negras (sobretudo as “pretas”) foram preteridas em xeque - como aponte na dissertação de mestrado. Essas alianças não são fruto de uma dimensão utilitarista exclusiva que levariam este grupo às novas posições de prestígio (em instituições

¹²⁰ CARNEIRO, Sueli. CARNEIRO, Sueli. “Gênero, Raça e Ascensão Social”. *Revista Estudos Feministas*, vol.3, n. 2, pp.544-552, 1995.

¹²¹ CARNEIRO, Sueli. Op. cit., p. 546-550.

¹²² Depois de sua fundação em São Paulo, a FNB se espalhou rapidamente pelos estados da região Sudeste, pelo Rio Grande do Sul; no Nordeste, pelos estados da Bahia e de Pernambuco Ver ANDREWS, George Reid. O protesto político negro em São Paulo – 1888-1988. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 27-48, dez. 1991; NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980; NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. O Negro e o Congresso Brasileiro. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *O Negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: Fundação Cultural Palmares - MINC, v. 1, 2004; SANTOS, Sales Augusto. “O negro no poder no Legislativo: Abdias do Nascimento e a discussão da questão racial no Parlamento brasileiro”. In: *O movimento negro brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*, 2009.

negras) e poder (na estrutura partidária e da máquina estatal), mas possibilitaram uma dinamização de uma noção de poder que tendia a operar como um recurso capaz de seduzir inclusive agentes que circulavam sem as mesmas pretensões naqueles ambientes.¹²³

As formações de namoro e casamento (ou união estável) entre homens e mulheres ativistas funda uma nova aliança no âmbito das instituições negras contemporâneas constituindo um símbolo¹²⁴ em torno do qual emergiu a noção de que um projeto político e uma agenda histórica se complementavam: o projeto corresponderia às reivindicações por participação equitativas nos espaços dos órgãos de Estado, enquanto a revisão do valor subalterno das relações entre mulher negra e homem negro representaria a materialização de uma proposta feminina/feminista que teve dificuldades para legitimar-se no interior de uma agenda política ampla. Do ponto de vista das influências sobre as trajetórias de militantes e instituições/organizações negras sergipanas, pode-se perceber, através do percurso político seguido por tais segmentos desde a década de 1990, que 1) o projeto de participação nos Executivos passou a ganhar sentido e legitimidade com a ocupação de cargos por parte de alguns membros dos movimentos negros, e que 2) os debates acerca das relações afetivas entre mulheres negras e homens negros naqueles ambientes da ação política ganharam dimensões extraordinárias, podendo ser encontrados como discurso e como práticas (em namoros, noivados e casamentos) na maior parte das entidades negras sergipanas.

Essas novas formações afetivas homocromáticas, ou seja, no par homem negro – mulher negra, já deram novos frutos, que são os filhos e filhas e o novo estatuto das responsabilidades assumidas por mulheres e homens ativistas naquele contexto. Essas

¹²³ No capítulo quarto daquela dissertação, realizo as primeiras discussões sobre o contexto das relações sexuais e afetivas entre ativistas dos movimentos negros da cidade de Aracaju. DANTAS, Paulo Santos. “Construção de Identidade Negra e Estratégias de Poder: os Movimentos Negros Sergipanos na Década de 1990”. PPGCS/UFBA – Dissertação de Mestrado, PPGCS/ UFBA, 2003.

¹²⁴ Segundo Serra, no grego antigo, o termo *symbolon* designava, originalmente, o conjunto de cada uma das metades de um objeto dividido em duas partes religáveis, as quais eram também passíveis de complementarem-se de forma exata, permitindo ao portador do fragmento um meio de identificação. O portador de um dos fragmentos fazia-se reconhecer por aquele que possuía a outra metade do fragmento através de uma simples apresentação quando ambos voltavam a confrontar-se. SERRA, Ordep. *Veredas: antropologia*. Salvador: EDUFBA, 2002, p. 17. A aliança nas relações sexuais e afetivas entre os agentes desta pesquisa constitui, portanto, junto às posições por eles/elas assumidas na estrutura do poder estatal (através de Secretarias e Coordenadorias voltadas para a questão racial), o encontro de dois “fragmentos” que se ligaram e se complementaram na virada do século XX para o século XXI. Estes dois recursos históricos e contemporâneos - as posições no poder e as alianças afetivas - assumem posições simbólicas que revelam o contexto de revisões tradicionalmente impossibilitadas dentro de um sistema cultural no qual 1) as elites políticas passam a reconhecer a emergência e a importância desses novos agentes, e 2) o mercado das relações afetivas admite novas regularidades discursivas, mesmo que estas se contraponham ao argumento de que a identidade nacional se afirma sob o signo da “mistura racial”.

mudanças representam as alterações nas posições que as mulheres negras passaram a ocupar tanto no imaginário do homem negro quanto nas relações engendradas entre tais agentes no curso das décadas de 1990 e 2000. O contexto dessas formações afetivas inaugura o novo diálogo com um sistema cultural de escolhas, normas e valores no qual o mercado de afetos assume as disputas pelas quais vem passando o estatuto da mestiçagem. É nesse ambiente engendrado pelas alterações práticas e simbólicas que as posições do homem negro, da mulher negra e da mulher branca são revisitadas.

Na presente pesquisa, no entanto, o homem branco não aparece como central no interior das disputas afetivas protagonizadas por mulheres negras e brancas, nem se fizeram presentes, como sujeitos, nos ambientes das culturas negras onde estão colocados, por exemplo, blocos afro, associações e grupos de capoeira. Este lugar de centralidade das disputas afetivas é ocupado, como vemos em outros trabalhos¹²⁵, pelo homem negro. Contudo, este estudo procura mostrar como os ambientes da ação política nos quais emergem dois novos sujeitos, a mulher negra e o homem negro ativista, representam uma ferramenta de tensão e negociação a partir da qual tornaram possíveis as reconfigurações das trajetórias, das expectativas e das posições desses personagens no mercado afetivo e no sistema de poder. Chama a atenção que o contexto de disputas simbólicas do estatuto dos grupos “raciais” e as estruturas de poder tenham sido apropriadas por segmentos de instituições e militantes negros brasileiros, de modo que os seus efeitos passaram a repercutir sobre revisões simbólicas profundas, as quais vêm ganhando espaço e ocupando posições em setores da máquina estatal, de partidos políticos e da sociedade civil nos últimos 20 anos.

Essas alterações das posições de novos sujeitos produziram ao mesmo tempo novas posições simbólicas a partir das quais o homem branco e a mulher branca passaram a ocupar, por vezes, o lugar abstrato da representação simbólica que deixou de se materializar nas relações afetivas ou estão aí problematizadas. Essas alterações informam acerca de instabilidades no sistema de relações sócio-raciais e apontam para o manejo dinâmico dos elementos que compõem a identidade nacional.

¹²⁵ BERQUÓ, Elza. “Demografia da Desigualdade”. *Novos Estudos*, nº 21, São Paulo, Cebrap, 1988 b; CARNEIRO, Sueli. “Gênero, Raça e Ascensão Social”. *Revista Estudos Feministas*, vol.3, n. 2, pp.544-552, 1995; MOUTINHO, Laura. *Raça, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004; PACHECO, Ana Cláudia L. “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

A questão da identidade nacional se mostra, para alguns autores, como um ponto cuja importância atravessa a experiência dos cientistas sociais oriundos de países “periféricos”, não hegemônicos. Em *Uma antropologia no plural*, Mariza Peirano¹²⁶, por exemplo, realiza uma autoanálise da Antropologia, aceitando, como pressuposto, que a disciplina é tão culturalmente determinada quanto o seu objeto de estudo: o gênero humano em sociedade. Ao destacar que onde quer que se formem cientistas sociais (e no nosso caso antropólogos), haverá um acordo acerca da unidade da disciplina em termos da partilha de ancestrais teóricos, de linhagens comuns a partir das quais o iniciado nesse campo se equilibra em relação a todos os outros e, por fim, do cultivo à tradição, cujos efeitos implicam na segurança da disciplina em termos teóricos. Em outros termos, para a autora, há tanto uma comunicação internacional que orienta a iniciação e a formação das novas gerações, como em contextos nacionais é possível realizar uma antropologia particular, não generalista.¹²⁷

Reconhecendo que o ideal de homogeneidade do mundo moderno não se aplica à observação concreta, Peirano sinaliza que o trabalho antropológico (e do cientista social em geral) também reflete diferentes configurações socioculturais, as quais se definiram, a partir do século XX, principalmente pelos parâmetros ideológicos dos estados - nação “nos quais os cientistas se viram inseridos em projetos, responsabilidades e papéis diversos”. Chama a atenção para o fato de que a atividade de cientista social no Brasil implica inserções sociais e ideológicas diferentes daquelas que ocorrem, por exemplo, nos Estados Unidos, na França ou na Índia. Tal fato, segundo a autora, não nega, mas torna mais complexo o ideal de universalidade e intercomunicabilidade do trabalho científico.¹²⁸

Em diálogo com um artigo de Louis Dumont¹²⁹ do final da década de 1970, no qual aquele autor afirmava que a antropologia só poderia florescer em contextos onde os valores holistas fossem englobados por valores universalistas, Mariza Peirano observa que Dumont postulava a impossibilidade de se pensar em múltiplas “antropologias”, argumentando que, não havendo simetria entre o polo moderno (em que a antropologia se desenvolvia) e o não moderno, esta disciplina seria uma só e teria em Marcel Mauss

¹²⁶ PEIRANO, Mariza G. S. “Introdução”. In: *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992 [1991].

¹²⁷ PEIRANO, Mariza G. S. op. cit., p. 13.

¹²⁸ PEIRANO, Mariza G. S. op. cit., p. 11-13.

¹²⁹ DUMONT, Louis. La communauté anthropologique et l’idéologie. *L’Homme*, v. 18, n.3-4, p. 83-110 (reimpresso em *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985). Apud PEIRANO, Mariza G. S. op. cit., p. 15.

o seu patrono.¹³⁰ Chamou a atenção que à medida que a autora examinava o processo pelo qual a sociologia, a antropologia e a ciência política (ou mesmo a crítica literária) começaram a emergir como disciplinas diferenciadas de um tronco comum e multidisciplinar chamado de *ciências sociais* a partir de sua institucionalização nos anos 1930, a autora observava também que

“Diferente de outras tradições, no Brasil não era possível alinhar uma história da antropologia *como disciplina acadêmica* [destaques da própria autora] sem que esta passasse pelo exame do significado das ‘ciências sociais e, no contexto paulista, da filosofia’”.¹³¹

Quero insistir ainda com as proposições desta autora. Em sua estratégia metodológica de perguntar a cientistas sociais brasileiros¹³², de diferentes gerações, e de examinar a sua produção intelectual sobre o que a antropologia no Brasil era ou deveria ser, a pesquisa de Peirano se dirigiu, segundo ela própria, para o argumento central que liga o desenvolvimento das ciências sociais a ideais e valores da identidade nacional - o *nation - building*. Considerado o fundador da Escola Paulista de Sociologia nos anos 1950, Florestan Fernandes desenvolveu, através de fontes seiscentistas, os primeiros estudos acerca da organização social dos Tupinambá. Isto lhe rendeu a abertura de caminhos institucionais para realizar o seu projeto de uma “sociologia feita no Brasil”. Esta sociologia só adquiriria perfil próprio, no entanto, com o tema das relações raciais entre negros e brancos, depois com os estudos sobre subdesenvolvimento e as ideias embrionárias do que seria conhecido no futuro como “teoria da dependência”.¹³³

A nossa insistência em buscar uma identidade que se contraponha ao estrangeiro deve-se ao fato de sermos um país do chamado Terceiro Mundo, diz Ortiz. É, portanto, esta posição dominada em que nos encontramos que se coloca como uma imposição estrutural. E é esta também a razão para autores politicamente antagônicos se encontrarem no momento em que se formula uma resposta para o que seria uma cultura nacional. Será preciso dizer no que firmamos a nossa identidade. Para Ortiz, se há um acordo em afirmar que reside em nós uma distinção em relação aos outros países, o consenso sobre a definição do que viria a ser o nacional não se estabelece. A problemática da cultura brasileira tem sido, e permanece até os dias atuais, uma questão

¹³⁰ PEIRANO, Mariza G. S. op. cit., p. 15.

¹³¹ PEIRANO, Mariza G. S. op. cit., p. 15.

¹³² Tais cientistas sociais foram: Antônio Cândido, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto da Matta e Otávio Guilherme Velho.

¹³³ PEIRANO, Mariza G. S. op. cit., p. 15.

política.¹³⁴ Este último ponto da discussão de Ortiz é especialmente interessante para os objetivos da presente pesquisa na medida em que é possível pensar algumas distinções e aproximações no plano dos modos como a identidade nacional aparece para os brasileiros “não centrais”, ou seja, para aqueles cuja identidade local não realiza uma disputa frente à idealização da identidade nacional. Este é o caso, por exemplo, da cidade de Aracaju – Sergipe.

A construção simbólica da identidade implica em considerar, para Ortiz, que tal perspectiva elimina as dúvidas sobre a veracidade ou a falsidade do que é produzido. Haveria, então, não uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, todas elas construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos. Para o autor, falar de cultura brasileira é, portanto, falar de relações de poder. O “pessimismo” de Nina Rodrigues, o “otimismo” de Gilberto Freyre ou o “projeto” do ISEB – Instituto Superior de Estudos Brasileiros - são, para ele, “as diferentes faces de uma mesma discussão, a da relação entre cultura e Estado”.¹³⁵ Nesses termos,

“Estado, ideologia, hegemonia, intelectuais são temas que crescem à sombra do pensamento antropológico, mas que ocupam uma posição de destaque em outros setores das Ciências Sociais.”¹³⁶

Para ele,

“A questão racial tal como foi colocada pelos precursores das Ciências Sociais no Brasil adquire na verdade um contorno claramente racista, mas aponta, para além desta constatação, um elemento que me parece significativo e constante na história da cultura brasileira: a problemática da identidade nacional.”¹³⁷

Entre o final do século XX e o início do século XXI a questão racial, em determinados ambientes da sociedade brasileira, adquiriu tons claramente propositivos, emergindo, inclusive, de reivindicações recortadas por outras temáticas, como é possível citar, para o caso das relações sexuais e afetivas, o feminismo negro, ou, para o caso da ascensão política de militantes vinculados aos movimentos negros, as mais novas propostas de filiação a partidos políticos e participação em cargos de assessoria a coordenadorias e secretarias ligadas a questão negra. As relações afetivas se equilibraram sobre a proposição do discurso de defesa das formações afetivas entre os

¹³⁴ ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, p. 7-8, (2006 [1985]).

¹³⁵ ORTIZ, Renato. Op. cit, p. 8-9.

¹³⁶ ORTIZ, Renato. Op. cit, p. 10.

¹³⁷ ORTIZ, Renato. Op. cit, p. 13.

seus agentes no interior do segmento político, enquanto as novas filiações e as reivindicações por ocupação de cargos e criação de setores de políticas públicas raciais constituem, por si mesmas, uma nova posição de militantes e instituições negras no âmbito das relações de poder na sociedade brasileira. Nota-se, portanto, que as demandas por participação no poder deixaram de ser exclusivas de um grupo específico de ativistas que também atuavam em partidos políticos, passando a integrar a agenda de reivindicações de agentes que, nesse contexto da elaboração de tal agenda, reconhecia a participação concreta em cargos de assessoria política um quesito que não podia deixar de considerar.

A presença de uma pluralidade de identidades em meio à formação da identidade nacional se afirmou, no entanto, no bojo de acordos capazes de silenciar muitas vozes e muitas proposições. É nesse contexto que as identidades que não entraram na disputa acerca das proposições daquilo que representa a identidade nacional também se afirmaram ou, para ser mais preciso, criaram aí as suas percepções e distinções do que são em relação à identidade nacional e aos elementos que a elaboraram. Assim, sobre o solo da identidade nacional se configuraram identidades regionais, sócio-raciais, induzindo-nos a pensar a permanência tanto da pluralidade de identidades quanto da identidade nacional. Entre a representação do que é a nação brasileira, para os brasileiros, e o lugar que os brasileiros ocupam no âmbito da identidade nacional, parece haver mais uma conexão complexa do que a negação da presença de uma ou outra representação identitária. Ou seja, afirmar a identidade nacional implica em afirmar e dialogar com a identidade regional a partir da qual o nacional é pensado e admite a sua existência. Se Estado, ideologia e hegemonia se apresentam como temas que cresceram à sombra do pensamento antropológico como propõe Ortiz, deve-se considerar também que o lugar da invisibilidade política aponta para um dos elementos que formam as identidades silenciadas, de modo que é deste lugar que novos sons e novos tons emergem das vozes dos seus agentes, dando novos coloridos aos espaços que ocupam ou que criam. Um quesito, entretanto, deve ser reiterado: falar de cultura ou identidade brasileira é falar, como propõe Ortiz, de relações de poder.

O tópico a seguir discute em termos históricos e sociológicos a atuação dos movimentos negros brasileiros durante o século XX. Procura-se observar aí como a questão da educação e da formação profissional junto à população de ascendência africana ora está colada ao projeto de inclusão no rol das políticas públicas ou representa iniciativas pontuais de instituições negras, ora é a participação política em

setores da máquina estatal que representa o recurso central para militantes e organizações negras. Este movimento entre uma questão e outra descreve tanto um paralelismo e um alinhamento dessas proposições, quanto, por vezes, posições reconhecidas como opostas. No século XX, a Frente Negra Brasileira (FNB) se constituiu como uma proposição importante na afirmação de um projeto de educação direcionada à população negra brasileira, enquanto uma relação de força com vistas à constituição de um partido político e da eleição de seus membros completava o seu programa de ação. Nos últimos 20 anos do século XX e durante a primeira década do século XXI, o projeto de uma educação direcionada e inclusiva se consolidou como uma das principais plataformas de reivindicação concretas junto às gestões governamentais. As discussões a seguir fazem, portanto, este registro.

1.2 A TEMÁTICA DO ANTIRRACISMO NO SÉCULO XX E ALGUNS DOS SEUS DESDOBRAMENTOS

“São estes versos fragmentos de uma história sem fim. E que história é esta? Todos sabem, todos viram, mas a maioria se cala. Estas contundentes manifestações poéticas nos inspiram a uma viagem reavivando a memória do Brasil, desnudando suas mazelas de ocultamento das desigualdades.”
“Antigas personagens, novas cenas: mulheres negras e participação política”.
Matilde Ribeiro.

O fenômeno da participação política no âmbito do poder público estatal no Brasil, por parte de ativistas negros, não é recente. Tomando o Congresso Nacional – ou o Parlamento – como o espaço político, legítimo e eficaz para pensar a sociedade brasileira numa perspectiva de mudança, a educação significou o argumento e o instrumento a partir do qual instituições e ativistas negros, através dos seus membros ou de parlamentares que se apropriavam desses debates políticos, vislumbraram o reposicionamento da igualdade sociorracial e do combate ao racismo no nível da superestrutura político-estatal.

Para descrever os modos como a luta antirracista no Brasil se desenvolveu durante o século XX, com a criação da Frente Negra Brasileira nos anos 1930, depois com a atuação do Teatro Experimental do Negro nas décadas de 1940 e 1950, posteriormente com a fundação do Movimento Negro Unificado durante o processo de Redemocratização da sociedade brasileira do final da década de 1970, e finalmente com a criação de inúmeras instituições entre os anos 1980 e 1990, será também preciso descrever que conceito de Movimento Negro é aqui utilizado e qual o seu limite.

O Movimento Negro é aqui entendido como um campo e um processo histórico, político, cultural e contextual que descreve uma forma elástica (não fixa) de ações, mas que tem no negro ou na população negra, entretanto, o seu público alvo. Esta noção reconhece personagens específicos, assim como relações pessoais e instituições difusas que podem se desenvolver ou não entre aquele segmento e setores da sociedade civil e mesmo com órgãos do Estado. O Movimento Negro não representa, portanto, uma entidade negra única que seria responsável pela criação de uma perspectiva de horizonte político, de valores e de objetivos em torno de um projeto político singular. É certo que um determinado contexto pode resultar na construção e legitimação de um projeto comum de ações, como foi o caso, por exemplo, da ação da Frente Negra Brasileira nos anos 1930, e do Movimento Negro Unificado no final dos anos 1970, mas a dinâmica da trajetória histórica do Movimento Negro na sociedade brasileira demonstra que as suas ações tendem a se diversificarem no interior da prática militante e das instituições que o cercam. Em comum, como anunciado acima, parece haver a filiação contextual à questão das lutas contra as desigualdades sócio-raciais que atingiram o negro frontalmente. A perspectiva de transformação social e política que há nos Movimentos Negros enquanto argumento ideológico se apresenta num quadro de apropriação aos contextos específicos e aos deslocamentos da atuação que neles acontecem. Em outros termos, na medida em que a organização histórica das ações do Movimento Negro no país apresentou-se de forma diferenciada, mesmo os caminhos utilizados na direção contemporânea da participação política em órgãos governamentais – dos Legislativos aos Executivos – é possível reconhecer as táticas de uma atuação pluralizada cujos efeitos podem ser percebidos tanto na formação desses exercícios de participação, como das relações que os agentes de tais segmentos concordam ou não em construir.

No âmbito da *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* organizada por Ney Lopes¹³⁸, entretanto, o Movimento Negro é definido como

“Nome genérico dado, no Brasil, ao conjunto de entidades privadas integradas por afrodescendentes e empenhadas na luta pelos seus direitos de cidadania. Numa visão mais restrita, a expressão diz respeito às organizações nascidas a partir do final da década de 1960 e que se incluem dentro dessa denominação. As diferenças entre estas e as organizações anteriores seriam, entre outras, sua continuidade temporal e o fato de compartilharem uma

¹³⁸ LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

agenda internacional, graças, hoje, à popularização das viagens aéreas e do progresso dos meios de comunicação, particularmente da Internet.”¹³⁹

Há, no entanto, por vezes, entre parte dos intelectuais negros engajados na causa antirracista, definições mais plurais de Movimento Negro. Em alguns destes autores, a atuação deste segmento pode alcançar não apenas um número muito grande de instituições negras, mas, sobretudo, uma grande variação da ação política, o que implica em considerar, por vezes, que a esta ação deve ser reconhecida onde quer que existam entidades criadas ou promovidas por negros. Uma definição plural da ação do Movimento Negro pode ser encontrada, por exemplo, em Joel Rufino¹⁴⁰, para quem as ações políticas, em qualquer tempo e de qualquer natureza, podem descrever a ação deste segmento, pois elas sinalizariam para uma dinâmica complexa cuja forma não contemporânea ou cotidiana pode ser capaz de contradizer as versões atuais da ideia de atuação do Movimento Negro.

Nos termos de Joel Rufino, o Movimento Negro no Brasil pode ser representado por

“Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como “clubes de negros”], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais [como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto antidiscriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro.”¹⁴¹

Esta pluralidade da definição do Movimento Negro no país se apresenta como problemática para algumas abordagens, pois elas teriam que reconhecer temas visivelmente distintos nos modos como emergiram, assim como na forma que assumiram histórica e contemporaneamente. A tática metodológica acertada dessas abordagens (em alguns momentos na Sociologia, noutro na Historiografia) remete-se à exclusão sumária das suas análises nos terreiros de Candomblé, nas Irmandades Religiosas Negras, nos grupos de capoeira, nas Escolas de Samba e em todo e qualquer segmento que inspire uma ação política de negros, mas não consiga adequar-se à ideia de movimento político e mobilização racial negra. O problema da pluralidade é

¹³⁹ LOPES, Nei. Op. cit., p. 455-456. Extraído de SANTOS, Sales Augusto. Op. cit., p. 63, 2007.

¹⁴⁰ SANTOS, Joel Rufino dos; e BARBOSA, Wilson do Nascimento. “Movimento negro e crise brasileira”. *Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994.

¹⁴¹ SANTOS, Joel Rufino dos; e BARBOSA, Wilson do Nascimento. Op. cit., p. 157.

resolvido por uma definição mais singularizada da ação, da criação e da gestão das instituições negras contemporâneas, de modo que a atualização de uma noção de ação política procura dar cabo, sozinha, da apreensão de ações históricas e irregulares do Movimento Negro na sociedade brasileira.

No presente trabalho, embora a atenção seja dada a uma forma também contemporânea da ação política do Movimento Negro e reconheça tipos específicos de ligação histórica entre estas formas e as ações políticas do passado, considera-se também que a noção de movimento, no âmbito do Movimento Negro brasileiro, alcança um arco maior de abordagem e podem ser percebidas sob os pontos de vista não apenas dos ativistas negros. Em outros termos, admite-se aqui que as influências sociais e culturais são dinâmicas e mútuas na sociedade brasileira, podendo circular “dentro” e “fora” do Movimento Negro, sendo apropriadas e reelaboradas na sociedade abrangente e em segmentos específicos. Essas influências na sociedade abrangente são capazes de reconhecer as irregularidades que o Movimento Negro assumiu na sua trajetória, aceitando então que os discursos e as práticas a favor da afirmação dos direitos sociais dos negros e da luta contra as desigualdades, para utilizar apenas duas direções, possam se encontrar modificadas ou alteradas no âmbito de terreiros de Candomblé ou em grupos de capoeira, por exemplo.

A questão que se coloca para as novas abordagens sociológicas e historiográficas parece ser então, por um lado, o que e como analisar este ou aquele modo de ação política do Movimento Negro; e, por outro, o que dizer sobre as ausências arbitrárias desta ou daquela possibilidade de reconhecimento da ação política. Um alinhamento da forma irregular como se movimentam os discursos e as práticas dos (ou nos) Movimentos Negros é, portanto, absolutamente possível de ser encontrado nas falas de sujeitos não negros e não ativistas, bem como em ladainhas de grupos de capoeira. Assim, mesmo que esses sujeitos não mantenham ligações institucionais, e por isso práticas e concretas com as entidades reconhecidas como integrantes do Movimento Negro, as influências dos temas que emergem dos Movimentos Negros não se restringem a esses ambientes.

O manejo que a pesquisa interessada em analisar os efeitos das práticas do Movimento Negro fora do seu campo de atuação terá de fazer remete-se então ao exercício analítico acerca do que dizem e de como se apropriam os não militantes negros dos temas elaborados no interior dos Movimentos Negros. As variadas possibilidades de ação do movimento conduzido pelo Movimento Negro podem ser,

portanto, recobertas por uma maneira menos rígida (ainda que contemporânea) de pensar e reconhecer a ação política daquele movimento.

O exercício descritivo que ora se inicia remonta-se à criação da Frente Negra Brasileira, descreve a noção de campo em Pierre Bourdieu para assinalar como o Congresso Nacional foi tomado como objeto de interesse das instituições negras brasileiras da primeira metade do século XX. Como então o Congresso Nacional foi visualizado pelas organizações negras no país desde a Frente Negra Brasileira e como instituições negras e ativistas contemporâneos justificaram sua entrada nesse espaço de poder? A segunda parte da questão será respondida, no entanto, no segundo capítulo, a partir da análise do material coletado e produzido no campo da pesquisa.

A Frente Negra Brasileira (FNB) foi uma instituição negra que se ocupou desses investimentos, protagonizando um dos maiores esforços políticos mobilizados por “gente de cor”.¹⁴² Fundada em 16 de setembro de 1931, em São Paulo, diante de mais de mil pessoas, depois em 1936, quando registrou-se como partido político, a tarefa da Frente Negra seria a de atuar em defesa da população negra e da igualdade racial, de forma que tal perspectiva ocupasse o mesmo nível de importância das demais questões sociais. Sua vida curta no segundo período de atuação (de 1936 a 37) deve-se à constituição do Estado Novo (de 1937 a 45), que fecharia todos os partidos políticos criados até a ocasião. A emergência da FNB como partido político implicaria, para alguns estudiosos da questão, na autonomia de sua atuação no âmbito do poder público, de modo que os segmentos partidários conservadores ou progressistas não pudessem desqualificar ou descaracterizar a discussão acerca da questão racial. Este pode ser o primeiro momento da vida moderna e republicana brasileira em que as questões das desigualdades raciais e dos investimentos dos movimentos negros se colocam entre a “direita” e a “esquerda”, isto é, entre conservadores e progressistas, de modo a produzir uma pauta específica e autônoma.

A noção de campo, para Pierre Bourdieu¹⁴³, representa uma categoria sociológica que se liga a um conjunto de relações entre as quais “reitera o essencial de suas propriedades”. A noção de campo, para este autor, funciona como uma ferramenta capaz de resistir e refletir sobre as tendências de pensar o mundo social de maneira realista e naturalizada. O campo funciona, portanto, para os agentes da ação, como um sinal que aponta para a direção “do que fazer”. Para Bourdieu,

¹⁴² BACELAR, Jeferson. “A Frente Negra Brasileira na Bahia”. In: *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 73-86, 1996.

¹⁴³ BOURDIEU, Pierre (1998). *O poder simbólico*, 2a. Edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

“As diferentes classes ou frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais.”¹⁴⁴

A trajetória individual e a posição ocupada pelo sujeito no campo da ação marcam, por assim dizer, um complemento das “disposições produzidas por regularidades objetivas”¹⁴⁵ que se situam dentro da lógica de um campo determinado (no caso desta pesquisa, o campo da ação política de militantes negros) e formam o sujeito, o agente em Bourdieu.

Antes de 1937, quando aconteceria o fechamento do Congresso Nacional pelo Estado Novo dirigido por Getúlio Vargas, a Frente Negra Brasileira lançou dois candidatos para Deputado Federal: Francisco Lucrécio e Arlindo Veiga dos Santos, respectivamente Primeiro Secretário e Presidente daquela instituição. Nem o ex - Primeiro Secretário, nem o ex - Presidente foram eleitos. Com o fechamento da FNB como partido político fechava-se também uma das possibilidades que a ação política protagonizada por aqueles ativistas negros havia pretendido. Sales Santos considera que, com efeito,

“interrompia-se, assim, não só uma das importantes tentativas dos negros brasileiros de incluírem a questão racial na agenda pública brasileira, mas também uma das primeiras tentativas de ação coletiva dos negros após a Abolição, de lançarem-se como sujeitos da sua história na esfera pública brasileira, colocando a questão racial no mesmo nível das demais questões importantes da vida pública brasileira, sem as pressões dos partidos de direita, de centro esquerda, para o encobrimento da discussão sobre a questão racial no Brasil”¹⁴⁶

Na década de 1940 esses debates deram-se, como dirá Santos, “por meio de intermediários que não eram militantes orgânicos desses movimentos.” Ao mesmo tempo, se os movimentos negros conseguiram raros aliados parlamentares, seu apoio teria um significado protocolar. Isto é, as reivindicações políticas de ativistas e organizações negras eram entendidas como importantes e pertinentes, mas elas não se

¹⁴⁴ BOURDIEU, Pierre (1998). Op. cit., p. 11.

¹⁴⁵ GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. “A noção de campo nas obras de Bourdieu e do círculo de Bakhtin: suas implicações para a teorização dos gêneros do discurso.” In: Revista da ANPOLL. São Paulo: v.19, p.151 - 184, 2005.

¹⁴⁶ SANTOS, Sales Augusto. “O negro no poder no Legislativo: Abdias do Nascimento e a discussão da questão racial no Parlamento brasileiro”. In: PEREIRA, Amauri Mendes; e SILVA, Joselina da (organizadores). *O movimento negro brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, p. 136, 2009.

adequavam a questões amplas, sobretudo traduzidas de uma perspectiva classista ou da nacionalidade. Como espaço de circulação ou de ocupação política, o poder público estatal significou o lugar para onde as reivindicações e os primeiros diálogos se dirigiram. Esses modos de proceder junto ao poder público antecedem, às vezes, a representação política de negros ou ativistas negros no Parlamento.

Alguns exemplos na história da mobilização política da população negra¹⁴⁷ demonstram que discursos e documentos foram construídos com vistas a influenciar o Estado brasileiro a eleger ou apropriar-se de reivindicações de direitos associadas àquele grupo. A *Convenção Nacional do Negro Brasileiro*, realizada em São Paulo, em 1945, e no Rio de Janeiro, em 1946, produziu e apresentou um “Manifesto à Nação Brasileira”, submetendo-o à apreciação da Assembleia Nacional Constituinte, realizada em 1946 para a elaboração da nova Constituição. Aquele documento foi enviado para os partidos políticos da época, os quais deveriam discuti-lo¹⁴⁸. Seis reivindicações estavam expressas no Manifesto, a saber:

- 1) Que se torne explícita na Constituição de nosso país a referência à origem étnica do povo brasileiro, constituído das três raças fundamentais: a indígena, a negra e a branca.
- 2) Que se torne matéria de lei, na forma de crime de lesa-pátria, o preconceito de cor e raça.
- 3) Que se torne matéria de lei penal o crime praticado nas bases do preconceito acima, tanto nas imprensas de caráter particular como nas sociedades civis e nas instituições de ordem pública e particular.
- 4) Enquanto não for tornado gratuito em todos os graus, sejam admitidos brasileiros negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive nos estabelecimentos militares.
- 5) Isenção de impostos e taxas, tanto federais como estaduais e municipais, a todos os brasileiros que desejam estabelecer-se com qualquer ramo comercial, industrial ou agrícola, com o capital não superior a Cr\$ 20.000,00.
- 6) Considerar como problema urgente a adoção de medidas governamentais visando a elevação do nível econômico, cultural e social dos brasileiros. (Congresso Nacional do Negro. Manifesto à Nação Brasileira. São Paulo, 11 de setembro de 1945).¹⁴⁹

¹⁴⁷ Jocélio Santos, por exemplo, considerou, no início do novo século, que ainda falta uma reflexão concreta sobre a mobilização racial e o papel das instituições públicas com vistas a uma elaboração efetivas da dimensão racial na sociedade brasileira. Cf. SANTOS, Jocélio Teles dos. *A cultura no poder e o poder da cultura: a construção da disputa simbólica da herança cultural*. Tese de Doutorado, PPGAS/FFLCH, USP, P. 225-226, 2000.

¹⁴⁸ SANTOS, Sales Augusto, op. cit, p. 128.

¹⁴⁹ NASCIMENTO, Abdias. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982: 112-113.

A Assembleia Nacional Constituinte de 1946 foi apresentada por alguns estudiosos da questão racial como o espaço da política estatal brasileira para onde se dirigiram os primeiros investimentos formais traduzidos em reivindicações documentais por parte daqueles segmentos. Abdias do Nascimento, que foi fundador e líder do Teatro Experimental do Negro (TEN), faz uma análise dos momentos que antecederam a realização da Assembleia, bem como dos apoios que o Manifesto produzido pelo Congresso Nacional do Negro ganhou dos segmentos. O momento posterior aos apoios protocolares também compõe o quadro da análise de Abdias do Nascimento, na medida em que o mesmo está interessado em entender e fazer a crítica tanto à ordem dessas colaborações, como aos discursos que justificaram posições inversas dos mesmos segmentos.

No primeiro momento, o *Manifesto à Nação Brasileira* teve o apoio da União Democrática Nacional (UDN), do Partido Social Democrático (PSD), e de Luis Carlos Prestes, que dirigia o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e liderava a bancada de 14 deputados comunistas, entre eles, Jorge Amado, eleito pelo estado de São Paulo; Carlos Marighella, pela Bahia; João Amazonas, pelo Rio de Janeiro; e Claudino Silva (único negro entre os membros)¹⁵⁰, também pelo Rio de Janeiro. Segundo Abdias do Nascimento, Luis Carlos Prestes escreveria, em carta datada de 19 de dezembro de 1945, que o Manifesto à Nação Brasileira “foi lido cuidadosamente, merecendo inteiro apoio do nosso partido às reivindicações expostas”.¹⁵¹

Embora o PCB, a partir de Prestes, tenha dado apoio às propostas do Congresso Nacional do Negro, será a partir do Senador Hamilton Nogueira, da União Democrática Nacional, que a mobilização daqueles ativistas ganhará uma representação formal. Apoiado nos argumentos e nas reivindicações propostas pelo Manifesto, Nogueira proporia à Assembleia Nacional Constituinte um dispositivo de lei estabelecendo a igualdade de todos os grupos raciais, considerando, finalmente, crime de lesa-pátria a contravenção de tal Lei.

O segundo momento deste processo de mobilização política e formação de apoios é materializado pela proposição do Senador Hamilton Nogueira àquela Assembleia e o debate da mesma. Há aí um movimento inverso: o Partido Comunista Brasileiro, que

¹⁵⁰ Claudino Silva é também descrito como sindicalista, mas a sua trajetória e engajamento político necessita de estudos de pesquisa e publicação. A sua presença entre os parlamentares comunistas de 1946 se adéqua aos estudos acerca da presença e das contribuições de sujeitos negros no Congresso Nacional.

¹⁵¹ NASCIMENTO, Abdias; e NASCIMENTO, Elisa Larkin. “O negro e o Congresso Brasileiro”. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: Fundação Cultural Palmares – MINC, v. 1, 2004: 125; SANTOS, Sales August, op. cit, 134.

apoiou o documento dos ativistas negros e o expressou em carta, irá materializar sua objeção àquelas propostas, pois elas passariam a restringir o sentido amplo da ideia de democracia vislumbrada por aquele partido. Conforme Nascimento, o PCB não precisou o que seria tal “sentido amplo”, mas invocou a “falta de exemplos concretos” dos ativistas negros e do Manifesto para fundamentar sua rejeição. Considerando essas mudanças de posições e apoios, Nascimento avaliou que “a discriminação diária do negro, banido de teatros, boates, barbearias, clubes, empregos”, bem como do processo político, “não era suficiente, inclusive porque, sendo tão normal e comum, não mereceria comentários na imprensa”¹⁵².

Como objeto de preocupação, discussão, reivindicação de direitos e proposição, a educação esteve historicamente inserida no espaço dos interesses dos movimentos negros. Dois elementos distintos explicaram a atenção diferenciada que a educação teve para tais segmentos: o primeiro diz respeito ao valor político e simbólico tradicionalmente agenciado por ativistas e organizações negras, seja do passado, seja do presente; depois, pela política de não reconhecimento e inclusão, por parte do Estado brasileiro ao longo do século XX, da população negra nos diversos níveis de ensino.¹⁵³

A questão que chama atenção diz respeito ao lugar e ao valor que a educação teve para os movimentos sociais negros, constituindo-se numa constante capaz de atravessar as décadas do século XX e permanecer em instituições negras diferenciadas até a virada para o século XXI. Nesse aspecto, ora a educação se constituiu como um tema central para algumas instituições negras, ora essa temática participava das instituições como se representasse um imperativo contra o qual tais segmentos não deviam se opor. Neste momento, o interesse que aqui se impõe é explicar de que modo essas demandas reivindicatórias se ampliam e ganham a forma adequada para serem apreciadas por aquele setor. Interessa considerar também o estatuto que o Parlamento ocupou para os movimentos negros brasileiros, admitindo a hipótese de que a sua legitimidade histórica tanto oscilou entre a interpretação de que para lá deveriam ser encaminhados os debates e as proposições da sociedade civil, como aquela segundo a qual os enfrentamentos

¹⁵² NASCIMENTO, Abdias; e NASCIMENTO, Elisa Larkin, op. cit, p. 212.

¹⁵³ A este respeito ver GONÇALVES, Luis Alberto; e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. “Movimento negro e educação”. In: SECAD/MEC/ANPED. *Educação como exercício da diversidade*. Brasília: UNESCO/MEC/ANPED, 2005; NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. “Reflexões sobre os movimentos negros no Brasil, 1938 - 1997”. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo; e HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000; SANTOS, Sales Augusto, op. cit, p. 134.

políticos e reivindicações deveriam ser realizados nas esferas e nos cenários onde as dificuldades do acesso à educação se reproduziam.

As considerações de Sales Santos acerca dos investimentos de organizações e ativistas negros na primeira metade do século XX demonstram, junto às perdas históricas que assinala, um dos modos a partir dos quais intelectuais negros brasileiros contemporâneos observam e analisam aquele período. Pelo destaque que ganham no seu texto e pela proximidade que têm com reflexões dos sujeitos desta pesquisa, algumas percepções merecem ser retomadas a fim de repor o debate em outros termos.

A primeira percepção que chama a atenção é o lugar que a questão racial irá ganhar na agenda pública no país, uma vez que o Estado Novo havia fechado o Congresso Nacional e os partidos políticos. Esta abreviação da vida pública brasileira representa, para Santos, tanto a impossibilidade de a questão dos negros (e neste sentido dos brancos, dos índios e dos partidos políticos) ser um tema no conjunto dos debates públicos, como o impedimento de uma ação coletiva dos negros, cujos direitos “de se lançarem como sujeitos da sua história na esfera pública brasileira”¹⁵⁴ foram subtraídos.

A segunda percepção de destaque na reflexão de Sales diz respeito às pressões específicas de dois segmentos: os chamados partidos de direita, e os de centro-esquerda. De que tratam, ou como podem ser observados? Quais foram os partidos de esquerda que trataram e como a questão racial, de modo a serem absolvidos pelas críticas daquele autor? Por fim, admitindo que os eventos contemporâneos da agenda política nacional (e em alguma medida internacional) podem servir como modelo para pensar o passado e oferecem elementos cujos conteúdos históricos e discursivos representam agendas distintas, pretendo analisar a hipótese segundo a qual os sujeitos mencionados por Sales não apenas atuam e descrevem contextos específicos, como também são eles próprios diferenciados em relação aos sujeitos ativistas negros contemporâneos.

Conforme Souza, a relação estreita dos movimentos negros com partidos de esquerda, bem como “apoio material do Estado para a organização de eventos e projetos sociais reivindicados por militantes negros mediadores, ampliou o repertório de ação deste movimento social”. Os exemplos de atuação dos movimentos negros se multiplicaram e se diferenciaram nos últimos anos.¹⁵⁵ No quadro abaixo, seguindo a

¹⁵⁴ SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UnB, 2007, p. 83.

¹⁵⁵ SOUZA, op. cit., p. 110.

direção daquela autora, vemos algumas das ações dos movimentos negros no estado de Sergipe, bem como os sujeitos que se apresentam com mediadores nesses contextos.

Quadro 1: Eventos realizados pelos movimentos negros no estado de Sergipe

Eventos	Organizadores	Data e local	Descrição e observações	Apoio(s)	Militantes e/ou políticos presentes
II CONEPIR	SEPPIR e COPPIR estadual	Maio de 2009. Teatro Lourival Batista	Avaliar e discutir as ações da SEPPIR	Governo estadual e federal	Omolàiyé, CENARAB, MNU, Primeira dama do estado
I Fórum de Culturas Afrodescendentes Olonimó	Abaô	8 a 12 de abril 2009. Centro de Criatividade	Oficinas e conferências sobre cotas, quilombolas, preconceito contra a mulher, etc	FUNCAJU, Conceição Vieira, Rosângela Santana	Omolàiyé, OMIN,
II e III Cortejo Afro	Omolàiyé	20 de novembro de 2008 e 2009. Cortejo pelo centro de Aracaju	Dia da consciência negra	Sindiprev/SE	UNEGRO, Vereadora Rosângela Santana (PT)
I Seminário em Defesa da Vida: contra o racismo e a violência policial	Omolàiyé	10 a 13 de agosto de 2010. Auditório do Quartel do Comando Geral	Discutir a violência e preconceito policial contra os negros e religiões de matriz africana	Polícia Militar	CENARAB
Projeto Idará: construindo cidadania com as comunidades de terreiros	Omolàiyé	Novembro de 2010. Auditório do Sindicato dos bancários	Distribuição de cartilhas e palestra sobre DST/AIDS e os direitos dos membros de terreiros	Fundo Brasil de Direitos Humanos, Conceição Vieira	COPPIR estadual, representantes da religião de matriz africana
Lançamento do Livro: O Negro na Polícia Militar, de Carlos Nobre	Gabinete Rosângela Santana	Julho de 2010. Auditório SEMEAR	Autor sergipano e professor da PUC/RJ		Omolàiyé, COPPIR estadual, promotor de justiça, Conceição Vieira (PT)
Semana Nacional da Consciência Negra	SEMIR/ Laranjeiras	18 a 21 de dezembro de 2010. Diversos locais	Mesas redondas sobre a educação brasileira e relações étnico-raciais	Prefeitura de Laranjeiras	Promotor de justiça, MNU, Omolàiyé, COPPIR estadual e professores universitários

Ododuwá: a parte feminina da criação	COPPIR estadual	Maio e junho de 2011. Auditório do hotel beira mar	Oficinas sobre legislação e políticas públicas voltadas para religião de matriz africana, educação ambiental e oficina para gestão de projetos. Público alvo: representantes de terreiros de SE	SEPPIR, governo estadual	Equipe da COPPIR estadual, membros da Omolàiyé, Quilombo, Iran Barbosa (PT).
I e II Encontro de Ogans	UNEGRO/SE, Abaô	16 de novembro de 2009 e 21 de março de 2011. Rua da Cultura	Ogans são autoridades nos terreiros e os responsáveis pela música	FUNCAJU	Omolàiyé, Abaô,
I Semana da Consciência Negra	COPPIR municipal	Novembro de 2011. Diversos locais	Oficinas, caminhada pelo dia da consciência negra e demais eventos	Semed, UNEGRO, Omolàiyé, CONEN e DESO	Participação: Omolàiyé, UNEGRO, Rosângela Santana (PT)
Novembro Negro	DEA, Faculdade São Luís de França	Novembro de 2011. Diversos locais	Oficinas, mostra de filmes, poesias, caminhada contra o racismo, entre outros eventos. Acontece durante o mês de novembro		Participação: CCAS, CENARAB, NEAB, Omolàiyé, Deputada Ana Lúcia (PT), Iran Barbosa (PT)

Fonte: Observação direta e a partir de panfletos distribuídos em eventos ou recolhidos em correio eletrônico

Extraído de Maria Érica S. SOUZA, 2012, p. 110-111.

A questão racial negra foi o tema que mobilizou inúmeros ativistas e instituições negras no passado pós-Abolição. A criação da Frente Negra Brasileira nos anos 1930, e do Teatro Experimental do Negro nos anos 1940, são exemplos impactantes da importância central daquela questão para essas instituições. Entre o final do século XX e o início do século XXI, no entanto, as instituições negras que foram criadas no país produziram um elenco de proposições com vista a 1) distinguir o campo da ação política frente ao papel do Estado e ao campo dos partidos políticos, e 2) elaborar uma agenda de debates, exigências e proposições no âmbito da relação de comunicação e negociação com outros campos da ação, entre os quais estavam o Estado, os partidos políticos e as agências de cooperação e financiamento.

Fundado em 1978 na cidade de São Paulo e atuando em vários estados do país, o Movimento Negro Unificado (MNU) representou, até a maior parte da década de 1990, a consolidação de um projeto que se firmou sobre a necessidade de realizar a crítica das responsabilidades e do papel do Estado enquanto instituição reguladora de políticas e de direitos sociais.¹⁵⁶ A virada para o século XXI representa também uma virada das ações do MNU frente ao Estado, sendo, por isto, precisas e pontuais as presenças de militantes e ex - militantes em setores da administração estatal. A condição da socióloga Luiza Bairros enquanto Ministra da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), a partir do Governo de Dilma Rousseff, por exemplo, representa uma mudança sintomática das posições de ex - ativistas do MNU, embora seja importante levar em conta de um lado as trajetórias e escolhas individuais, de outro a ascensão do Partido dos Trabalhadores (PT) ao poder. A filiação a antigas referências “mnunianas” e ao feminismo negro, entretanto, não representam um despropósito na medida em que, na gestão de Bairros, a inexpressiva participação de ativistas que integram a Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN) - a qual mantém, inclusive, proximidades com o PT - tem sido descrita, pelos “de fora” de sua gestão, como uma posição clara de oposição a tais segmentos.

A questão negra que foi reapropriada pelas instituições negras contemporâneas admite as mudanças pelas quais passou o estatuto da atuação política com o novo contexto das relações de força e de poder. Com os órgãos do Estado e precisamente com as situações concretas das gestões governamentais, as relações das novas instituições ou entidades negras (como elas próprias costumam autotransformar-se) foram transformadas: por um lado, o diálogo e a negociação com os setores de governo representaram uma das formas de provocar e propor ao Estado ações mais específicas e direcionadas à população de ascendência negra; de outro, à medida que as negociações com o Estado passaram a ser mais sistemáticas, o próprio Estado e os setores que o representam na sua ação concreta foram desmistificados, resultando, com isso, num novo propósito: o da participação em posições de ocupação de cargos em Secretarias de Governo, e nos mais novos investimentos de entidades e militantes negros em torno das disputas eleitorais.

¹⁵⁶ Cf. DANTAS, Paulo Santos. “Princípios e revisões políticas: os movimentos negros brasileiros em debate”. In: VI Congresso Brasileiro de Pesquisadores (as) Negros(as): “afro-diáspora, saberes pós-coloniais, poderes e movimentos sociais” - GT 18 - Movimentos Sociais e Pensamento Negro no Brasil Republicano. Rio de Janeiro (UERJ), 2010.

O final do século XX mostraria como o debate acerca das desigualdades raciais aparecia em outros ambientes, como os jornais diários. Em texto que analisa os discursos nos jornais diários sobre a política antirracista no Brasil, Antônio Sérgio Guimarães¹⁵⁷ pretendeu compreender como, na década de 1990, estava sendo gerado um novo senso comum “para o qual o racismo é algo existente, discutível e condenável”. A formação desse novo senso comum parecia depender, diz o autor, da interação dos movimentos sociais em prol da cidadania, do discurso dos intelectuais brasileiros (mormente cientistas sociais), e da opinião pública internacional, principalmente a norte-americana.¹⁵⁸

Na medida em que a igualdade formal entre brancos e negros e a ausência de conflitos raciais violentos no Brasil foram entendidas como estruturante de uma suposta “democracia racial”, prevaleceria na sociedade brasileira um tratamento equânime entre os grupos raciais. Este dado se distinguia daquele encontrado nos Estados Unidos da América, onde prevalecia, no plano racial, o entrelaço entre brancos e negros. As Ciências Sociais, conforme vemos em Guimarães, trabalharam durante toda a segunda metade do século XX com um conceito por demais generalizante de *classe social*, ora como grupos de distribuição de poder na ordem econômica, à maneira de Weber, ora como grupos que ocupavam diferentes posições num modo de produção, à maneira de Marx.¹⁵⁹

Para Guimarães,

“Todas essas definições faziam da *classe social* um fenômeno universal e central das sociedades capitalistas modernas. A suposta generalidade das *classes* acabou, portanto, por esconder todas as desigualdades que resultavam da interação de outros princípios classificatórios e discriminatórios nas sociedades contemporâneas, tais como a raça e o gênero.”¹⁶⁰

Nos dias atuais, com a problematização da classe social como um fenômeno universal e com a identidade social coletiva operando como uma ferramenta capaz de problematizar as ausências de determinados grupos sociais em posições de poder, classe social e identidade negra realizam uma de revisão acerca da possibilidade de manterem uma comunicação. Esta comunicação dialógica entre tais categorias repercute sobre a a

¹⁵⁷ GUIMARÃES, Antônio Sérgio. “O antirracismo brasileiro: o que dizem os jornais diários”. Revista USP, São Paulo (28): 84 - 95, dezembro/fevereiro 95/96.

¹⁵⁸ GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Op. cit., p. 86, dezembro/fevereiro 95/96.

¹⁵⁹ Faltava, então, à sociologia brasileira, uma problemática específica por meio da qual os acontecimentos e os cotidianos do preconceito de “cor” pudessem ganhar importância teórica. Não por acaso este tipo de preconceito não adquiria sequer o estatuto de um fenômeno racial, haja vista a forma como foi posto pela agenda antirracista e pela problemática teórica de então. Cf. GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Op. cit., p. 87, dezembro/fevereiro 95/96.

¹⁶⁰ GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Op. cit., p. 87, dezembro/fevereiro 95/96.

redefinição dos seus próprios conceitos ou, melhor dizendo, possibilita que os mesmos sejam analisados numa chave que admite múltiplas relações e influências. No Brasil, a ausência da reflexão acerca da articulação entre “raça” e classe foi o fator que implicou na apropriação da “raça” como uma forma de opressão histórica, mas ficasse distante, entretanto, do projeto hegemônico de partidos como o PT, por exemplo.¹⁶¹ Para Claudete Soares, o entendimento que aquele partido tinha de que o respeito “às culturas e às raças” significava “ajudar a acabar com as discriminações em todos os planos, sobretudo, o econômico”¹⁶², impossibilitou, junto às demandas por autonomia política propostas pelo Movimento Negro, “que esse tema [raça e classe] se casasse aos que o partido definia como prioritários”¹⁶³.

Enquanto a questão racial ganhava força e se desdobrava nos esforços de instituições e intelectuais negros/as para produzir uma “prova” da sua distinção frente à classe social e, sobretudo, um novo estatuto no âmbito das percepções sobre as desigualdades sociais no país, a leitura que o Partido dos Trabalhadores fazia, inclusive expressa em algumas falas do ex – Presidente da República, Luis Inácio, era a de que aquele partido político devia

“apoiar a organização dos negros por seus direitos em nossa sociedade, ainda que isso venha a descobrir à luz do sol, o racismo que carregamos nas entranhas.”¹⁶⁴

Lula encerra aquele discurso declarando que “por isso, defendemos o direito de os negros manifestarem sua cultura, sua palavra, seus anseios.”¹⁶⁵ Claudete Soares destaca que chamou a sua atenção que, nos discursos de Lula, havia o reconhecimento da questão da mulher como uma questão também partidária, na medida em que tal demanda “não interessa só às mulheres e nem se reduz à conquista de liberdades pessoais que, por vezes, são meros paliativos burgueses.” Para Lula, homem e mulheres deviam

“lutar, incessantemente, pela emancipação das companheiras que são escravizadas nas roças e nas fábricas, que enfrentam a maternidade com insegurança e medo, que prostituem seus corpos por não terem outro meio de vida, e que jamais tiveram como exprimir sua palavra.”¹⁶⁶

¹⁶¹ A este respeito, ver SOARES, Claudete Gomes. *Raça, classe e cidadania: a trajetória do debate racial no Partido dos Trabalhadores (1980-2003)*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2009.

¹⁶² Programa do Partido dos Trabalhadores, 1980 In: Diretório Nacional do PT, 1998, p. 71.

¹⁶³ SOARES, Claudete Gomes. Op. cit., p. 40.

¹⁶⁴ Discurso de Luiz Inácio Lula da Silva, 1ª Convenção Nacional do Partido dos Trabalhadores, 1º Encontro Nacional, 1981, p. 111. Extraído de SOARES, Claudete Gomes. Op. cit., p. 41.

¹⁶⁵ Extraído de SOARES, Claudete Gomes. Op. cit., p. 41.

¹⁶⁶ Extraído de SOARES, Claudete Gomes. Op. cit., p. 41.

A questão do negro, considerou a autora, “claramente não é um problema do partido e sim do movimento”.¹⁶⁷

O alinhamento entre a questão do negro e as proposições realizadas pelo PT ganhará novos contornos na virada para o século XXI, quando um movimento sintomático de filiação aos partidos mais à esquerda por parte de militantes negros implicará nas exigências e disputas por cargos e posições em setores governamentais nos quais as desigualdades raciais foram até então reconhecidas como uma opressão que mereceria o apoio dos “companheiros e companheiras do partido”. O contexto da filiação de tais agentes ao PT e ao PC do B em Sergipe e às reivindicações que a partir daí ganharam novas conotações é um exemplo das mudanças operadas tanto nos movimentos negros como nos partidos políticos.

O capítulo a seguir trata, de modo central, da organização dos movimentos sociais na cidade Aracaju nos anos 1980. Contudo, há aí um resgate, a partir da literatura sociológica local, da atuação das associações de bairro e sindicatos da indústria nas décadas de 1960 e 1970. Inclusive, o final da década de 1960 é o período da organização da Casa de Cultura Afro – Sergipana, que à época atuava no campo do teatro amador. A década de 1990 é descrita a partir do surgimento das Organizações Não Governamentais (ONGs) e da criação do Fórum de Entidades Negras do Estado de Sergipe (o FENS). Estes dois últimos segmentos (as ONGs negras e o FENS) são cruciais para o desenvolvimento de novas ações no Movimento Negro Sergipano, cuja perspectiva política de participação em setores do Governo demarca uma distinção entre o perfil da ação política das entidades negras na década anterior. O capítulo é finalizado com a análise das Ações Afirmativas e com os serviços prestados por cursinhos de pré-vestibular para negros e pobres. A Cooperativa Lélia Gonzáles é tomada como uma situação específica na cidade de Aracaju.

¹⁶⁷ SOARES, Claudete Gomes. Op. cit., p. 41.

OS MOVIMENTOS NEGROS EM SERGIPE, A ORGANIZAÇÃO DE ENTIDADES NEGRAS E O GOVERNO

“Se o processo de construção da identidade negra nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre “nós” e “outros”, não creio que o grau dessa consciência seja idêntico entre todos os negros, considerando que todos vivem em contextos socioculturais diferenciados. Partindo desse pressuposto, não podemos confirmar a existência de uma comunidade identitária cultural entre grupos de negros que vivem em comunidades religiosas diferentes, por exemplo, os que vivem em comunidades de terreiros de candomblé, de evangélicos ou de católicos, etc. em comparação com a comunidade negra militante, altamente politizada sobre a questão do racismo, ou com as comunidades remanescentes de quilombo.”

Kabengele Munanga. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

INTRODUÇÃO

Na pesquisa realizada no Mestrado na UFBA¹⁶⁸, o objetivo de descrever as estratégias de ocupação de cargos de órgãos do Estado representava, para militantes e instituições negras de Aracaju, um recurso político com vistas à construção de uma identidade “racial” afirmativa. Aquelas estratégias podiam ser mapeadas pelas relações desses segmentos com membros dos Legislativos Municipal e Estadual, pelas ações de algumas instituições negras com a Prefeitura Municipal e com o Governo do Estado, e finalmente pelo movimento de filiação de mulheres e homens negros militantes a partidos políticos que, durante o final da década de 1990 e os anos 2000 foi mais visível no PT, PC do B e PDT.

No final da primeira década do novo século as filiações de militantes negros continuaram mais na direção do PT, pois além deste partido ter construído uma relação histórica com os movimentos negros, o projeto de conquista da máquina estatal tem sido bem sucedido desde o início deste período. As campanhas eleitorais vitoriosas para Prefeito (de 2000 a 2008), passando pelas disputas e vitórias nas campanhas para o Governo do Estado de Sergipe em 2004, depois em 2010, e, claro, para Presidente da República nas duas gestões de Luis Inácio (2002 a 2004; 2004 a 2010), finalizando com a eleição da Presidenta Dilma Rousseff (a partir de 2010), descrevem a trajetória

¹⁶⁸ DANTAS, Paulo Santos. “Construção de Identidade Negra e Estratégias de Poder: os Movimentos Negros Sergipanos na Década de 1990”. PPGCS/UFBA – Dissertação de Mestrado, PPGCS/ UFBA, 2003.

ascendente do PT em âmbito Municipal, Estadual e Federal. Este contexto de ascensão, do qual o Movimento Negro é colaborador e também protagonista, reafirmou o movimento de filiação de novos militantes negros àquele partido, mais que em outro.

A pesquisa de campo realizada no início dos anos 2000, junto com os registros feitos em 2010, de novo na cidade de Aracaju, para o trabalho do doutorado, observaram que as estratégias de ocupação de cargos de poder articuladas pelos movimentos negros tiveram como efeito a formação de práticas discursivas diversas ligadas também à questão de gênero apropriada por mulheres negras. Para Michel Foucault, as práticas discursivas descrevem sistemas que “instauram enunciados” como acontecimentos e coisas, entendendo as “coisas” como as circunstâncias de possibilidade e o ambiente onde são utilizadas.¹⁶⁹

Isto implica em considerar que se a partir do Fórum de Entidade Negras de Sergipe (FENS) um projeto de participação, como assessores em órgãos do governo, se formou e ganhou dimensões concretas para militantes e instituições negras, junto a ele, os debates realizados no âmbito das relações de gênero produziu um novo recorte cujo núcleo dos seus interesses foi a participação feminina naqueles setores.

De modo particular, a intenção de observar os modos como a identidade negra pretendida pelos militantes sergipanos se constituía foi primeiramente pensada no âmbito da iniciação científica e da monografia de final de bacharelado, quando o FENS foi visualizado como espaço privilegiado da pesquisa de campo. O início de minhas observações acadêmicas no FENS foi, portanto, em 1998, quando fui bolsista de iniciação científica do projeto “Raça, Identidade e Territorialidade”, que foi desenvolvido com o apoio do PIBIC/CNPQ, e coordenado pelo Prof. Dr. Paulo Sérgio da C. Neves (NPPCS/UFSE). Nos termos do seu objetivo central, aquela pesquisa

“pretendeu compreender as relações que se estabelecem entre a lógica militante e a lógica dos não militantes da questão racial no Brasil. Mais especificamente, pretendia-se ver como discursos de militantes da causa negra são apreendidos e interpretados por membros da população afro-brasileira. Com isso, pretendia-se verificar como os discursos e as práticas de militantes negros participam do processo de construção de uma nova identidade dos negros brasileiros. Isto, no contexto do estado de Sergipe, onde, embora a maioria da população tenha ascendência negra, não tem havido manifestações populares importantes de reivindicação da negritude.”¹⁷⁰

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel. Op. cit., p. 146, 2008 [1969].

¹⁷⁰ Ver <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4799787U0#ProjetoPesquisa>

Na monografia de bacharelado¹⁷¹, a atenção estava voltada para a atuação das entidades negras naquele Fórum, de modo que desde o trabalho monográfico não era parte dos interesses deste autor observar como a população afro-sergipana¹⁷² interpretava os discursos dos militantes acerca das desigualdades “raciais”. O interesse, deste o projeto monográfico, foram as práticas e os discursos de homens e mulheres que integravam as entidades negras da cidade de Aracaju. Deste modo, junto àquelas organizações negras, mulheres homens militantes representam os sujeitos dos interesses de estudo deste autor, sendo este o universo que o presente trabalho também aborda.

Para entender os processos que movimentaram ativistas e organizações negras a revisarem os seus princípios políticos com vistas a pensarem a sua participação em cargos do poder governamental, destaca-se que a década de 1990 é aqui pensada como um corte temporal que dialoga tanto com o passado das organizações negras quanto com a primeira década do século XXI. As relações afetivas entre lideranças negras, junto aos seus investimentos em prol da conquista ou da participação nos espaços de poder empreendidos na cidade de Aracaju, são o objeto central desta pesquisa.

O objetivo desde capítulo é descrever o modo como as instituições e lideranças negras sergipanas se organizaram, a partir da década de 1990, para, depois, analisar com tal organização política ganhou novos desdobramentos e se firmou na primeira década de 2000. O contexto em que há uma revisão do lugar das instituições negras e da luta antirracista no âmbito das gestões governamentais é um aspecto que interessa a esta parte do capítulo, pois revela uma movimentação do universo da militância negra para o ambiente dos partidos políticos que se apresentaram a partir de uma perspectiva “esquerdista”.

Essas revisões e atualizações têm alterado não apenas a posição simbólica de homens e mulheres nos espaços do poder público, como também no interior do sistema cultural de classificação racial, onde negros e brancos representam personagens cada vez menos fixos. O valor que as categorias intermediárias da classificação racial (com “mais claro” ou “mais escuro”) passaram a operar na cultura brasileira, a partir desses

¹⁷¹ DANTAS, Paulo Santos. “A Organização do Movimento Negro Sergipano nas Décadas de 1980 e 90: a construção de uma identidade negra como elemento consensual”. Monografia de final de curso (bacharelado) apresentada ao Departamento de Ciências Sociais. UFSE, 2000.

¹⁷² Sigo também as sugestões de Beatriz Góis Dantas, para quem o termo afro-brasileiro deve ser utilizado com cautela e precauções devido à carga ideológica disseminada sobre ele. Cf. DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. No caso da pesquisa em pauta, comumente são utilizadas categorias como “negro”, “pardo” e “preto”, pois elas compõem tanto quadro das classificações mais contemporâneas do IBGE, quando as referências dos sujeitos deste estudo.

contextos de atualização da identidade, balizam, por um lado, as apropriações que aquelas lideranças negras fizeram do sistema cultural, enquanto, por outro, explicam as razões que possibilitaram a inclusão de novos discursos no universo do mercado dos afetos.

O tópico a seguir realiza um registro sociológico da história e da atuação dos movimentos negros em Sergipe, a partir da criação da Casa de Cultura Afro – Sergipana, que foi fundada no final da década de 1960. O tópico é atravessado pelo resgate da atuação dos movimentos sociais não negros, pois é neste campo de atuação e disputas que as instituições ou entidades negras emergem. Do final dos anos 1960 até o início dos anos 1980 a Casa de Cultura se constitui como a representante do Movimento Negro naquela cidade. Em meados da década de 1980 novas instituições serão criadas, mas é a partir dos anos 1990 que um recorte bastante diferenciado da atuação de militantes e instituições negras será dado: este é o período que emergem as Organizações Não Governamentais (ONGs).

2.1 OS MOVIMENTOS NEGROS E O CAMPO DOS SOCIAIS MOVIMENTOS EM ARACAJU

Este tópico, que realiza uma recuperação pontual do contexto da atuação dos movimentos sociais em Sergipe durante as décadas de 1960 e 1980, tem por objetivo fazer o mapeamento de uma determinada atuação política naquele campo. A ação de entidades negras será central para este registro principalmente a partir da década de 1980, embora ao final dos anos 1960 e durante a década de 1970 a Casa de Cultura Afro – Sergipana seja instituição central para a ação do Movimento Negro em Sergipe. Aquelas duas primeiras décadas são apresentadas a seguir de um ponto de vista da atuação de outros setores dos movimentos sociais, sendo nesse contexto que também atua a Casa de Cultura.

Em Sergipe, a contexto da Redemocratização da sociedade brasileira¹⁷³ entre o final da década de 1970 e início da de 1980 trouxe consigo o surgimento dos Movimentos Sociais de Base (MEBs), as Associações de Bairro e, em especial para os interesses desta pesquisa, as entidades/instituições dos movimentos negros. Este é o caso da Casa de Cultura Afro-Sergipana, que foi criada em 1969, num período

¹⁷³ A este respeito ver também CARVALHO, Inaiá M. M. de e LANIADO, Ruth N. “Transição democrática, políticas públicas e movimentos sociais”. *O Estado e as políticas públicas na transição democrática*. São Paulo/Recife: Vértice/Massagana, 1989.

“turbulento” (violento e truculento) da gestão do Governo Militar. Naquele Estado, os Movimentos Sociais de Base (MEBs) desempenharam importante papel social desde o final da década de 1950.¹⁷⁴

Para Souza, em Sergipe, os Movimentos Sociais¹⁷⁵ de Base assumiram grandes proporções, pois o seu objetivo perpassava a experiência de alfabetização popular alcançando a construção de uma consciência política por parte dos indivíduos. As chamadas *caravanas culturais*, que “animavam” os bairros populares e desenvolviam trabalhos ligados à saúde nos setores veterinário e odontológico no início dos anos 1980, ligavam-se aos mesmos contextos, como este também é o caso da formação e dos destaques que ganharam os primeiros sindicatos rurais no estado de Sergipe.¹⁷⁶

Na década de 1960, a cidade de Aracaju representava uma espécie de palco adaptado para a organização de associações de bairro e de alguns setores da Igreja Católica. As associações de bairros seriam mapeadas em princípio pela mobilização de indivíduos vinculados ao meio operário, muito familiarizados com as rotinas de discussão e organização no ambiente de trabalho. No bairro 18 do Forte, por exemplo, várias experiências seriam desenvolvidas, pois o bairro, naquele no período, era a residência de inúmeros famílias ligadas ao meio operário. Não por acaso será aí criada, em 1961, a Juventude Operária Católica (JOC). Em 1964, ano do Golpe Militar, é desfeita a JOC. Segundo Souza, os motivos estavam ligados às discordâncias internas dos seus líderes. A sua desarticulação resultará na fundação da Ação Católica Operária (ACO), a qual assumirá problemas ligados tanto às relações de trabalho quanto ao meio residencial do trabalhador. Se é verdade que o mesmo perfil podia ocorrer em outros bairros como o Brasília, o Alto da Favela (estes dois primeiro situados na região norte), o Ponto Novo, e o América (estes dois últimos na região oeste), Maria Luiza de Souza considera que naqueles bairros “o próprio povo constrói seus centros sociais, passando a ter local próprio para seus empreendimentos e lutas coletivas”. Entretanto, à medida que

¹⁷⁴ Setores e membros específicos da Igreja Católica tiveram participação decisiva na afirmação do papel dos movimentos sociais que surgiam naquele período. Após a realização da Conferência dos Bispos do Brasil em 1959, em Natal (RN), em maio de 1960 era aprovado em Aracaju o Programa de Educação de Base, do qual Dom Vicente Távora, então arcebispo da capital sergipana, teria sido um dos mentores naquela Conferência. Os Movimentos Sociais de Base produziram a atmosfera política e cultural favorável para a criação de escolas radiofônicas, a partir das quais seriam realizados seminários de formação com vistas à projeção dos MEBs. Cf. DANTAS, Paulo Santos. Op. cit., p. 45-46, 2003.

¹⁷⁵ Ver também GOHN, Maria da Glória (1997) *Teoria dos movimentos sociais*. São Paulo: Edições Loyola (Paradigmas Clássicos).

¹⁷⁶ SOUZA, Maria Luiza de. Op. cit., p. 7-8, julho de 1995.

a repressão política do Regime Militar ganhou dimensões mais específicas, essas movimentações foram interrompidas.¹⁷⁷

Um elemento que Souza não pôde considera, no entanto, diz respeito à força política, mas também lúdica das associações de bairro. Isso implica em considerar que mesmo durante a consolidação do Regime Militar as associações voltaram a funcionar em alguns bairros de Aracaju entre o final da década de 1960 e início dos anos 1970. O funcionamento dessas associações naquele período colaborou para que as camadas populares tivessem opções de lazer e entretenimento, enquanto o Regime Militar construía táticas habilidosas de observação e vigilância. Aquelas associações representaram um cenário alternativo para a experiência da liderança de indivíduos situados muitas vezes nas últimas escalas do seu ambiente de trabalho. A interrupção das atividades políticas nesses setores não se manteve regular, na medida em que a manutenção das ações das associações de bairro podia ser acompanhada, inclusive, a partir de alguns dos seus sócios ou ainda de dentro das suas direções. A situação de “infiltração política” se afirmava no imaginário dos sujeitos que eram sócios ou circulavam pelas atividades das associações de bairro. Uma dinâmica silenciosa e complexa se configurou em torno de algumas daquelas associações, em meio ao barulho e mesmo à alegria dos sorteios de presentes e balaies¹⁷⁸ tão comuns àquelas agremiações durante os finais de semana de cada mês. Tratava-se de uma situação paralela àquelas que se tornaram mais presentes aos textos acadêmicos interessados em descrever o contexto da supressão dos direitos na sociedade brasileira.

Na década de 1970, com a consolidação do Regime Militar, os Atos Institucionais em Sergipe mobilizaram atitudes denunciatórias e de suborno. O contexto da “troca de favores” implicava em posições privilegiadas no quadro político conjuntural da época. Para Souza, é deste contexto de repressão política no qual estão envoltos a denúncia e o suborno que emerge, em meio ao indivíduo sindicalizado e ao militante do partido político, o reconhecimento do “povo” como sujeito político.¹⁷⁹ Em termos contextuais, tratava-se de uma categoria política cuja identidade se distinguia dos outros dois sujeitos (o sindical e o partidário), embora as proximidades e as relações com as associações de bairro e o meio residencial atravessassem as trajetórias pessoais e os

¹⁷⁷ SOUZA, Maria Luiza de. “Movimentos Sociais em Sergipe nas décadas de 60, 70 e 80”, *Movimentos*, n. 1, p. 8, 1995.

¹⁷⁸ Os balaies eram cestos artesanais enormes, feitos de cipó, que deveria ser retirado da mata para passar por um processo de cozimento e endurecimento. Os balaies podiam contemplar a cesta básica de uma família de poucos membros durante um mês.

¹⁷⁹ SOUZA, op. cit., pp. 8-9.

interesses de parte daqueles indivíduos. Qual o lugar do Movimentos Negro neste contexto “turbulento”?

Do final da década de 1960 ao início dos 1980 a atuação dos movimentos negros pode ser visualizada pelas atividades desenvolvidas pela Casa de Cultura Afro-Sergipana¹⁸⁰. Durante os anos 1960 e 1970 a sua atuação foi observada e inibida pelo Governo Militar. Alguns historiadores¹⁸¹, inclusive, consideram que a característica “cultural” da Casa de Cultura naquele período respondia à repressão política do Regime, não podendo, por isto, fazer alusão à questão negra.

Para Diógenes Brito,

“Até por volta da década de 1970 o Grupo [Grupo Regional de Folclore e Artes Cênicas Amadorista Castro Alves] viveu a chamada ‘fase diversionista’, onde o teatro teve o maior destaque dentre as várias atividades executadas”.¹⁸²

Em outro trecho, mas ainda referindo-se aos anos 1970, Brito considera que a instauração do Regime Militar impossibilitou que as organizações do Movimento Negro desenvolvessem as atividades que pretendiam. Essa dimensão da censura devia implicar também na fachada que os nomes das instituições teriam que ter. Nas palavras daquele autor,

“Por conta da repressão política vivida naquela época, a Entidade nasceu com a denominação de Grupo Regional de Folclore e Artes Cênicas Amadorista Castro Alves (GRFACACA) não fazendo, portanto, uma referência direta à questão negra. Até por volta da década de 1970 o Grupo viveu a chamada ‘fase diversionista’, onde o teatro teve o maior destaque dentre as várias atividades executadas”.¹⁸³

Nos anos 1980, com a emergência das diversas identidades assumidas pelos movimentos sociais e com o Regime Militar passando pelo processo de democratização da sociedade brasileira que o atingiria e o encerraria em 1985, pôde-se perceber que a dimensão cultural das atividades dos movimentos negros guardava também a dimensão

¹⁸⁰ Mais do que outra entidade negra, sua atuação se confunde com a atuação do seu fundador, cujo histórico diferenciado de outras lideranças negras sergipanas inviabiliza a utilização de pseudônimos. Não há quem não se refira à Casa de Cultura Afro Sergipana sem se referir ao seu fundador. Trata-se de Severo D’Acelino. A simbiose entre a experiência entre este sujeito político e a instituição que criou há mais de 40 anos atrás parece perfeita, pois não é tarefa fácil desvincular a Casa de Cultura do seu fundador.

¹⁸¹ O Grupo Regional de Folclore e Artes Cênicas Amadorista Castro Alves assumiu também a sigla GRFACACA. BRITO, Diógenes Duarte de. “A Casa de Cultura Afro-Sergipana: uma contribuição ao movimento negro em Sergipe (1969-1998)”. Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de História – CECH/UFSE, 2000.

¹⁸² BRITO, Diógenes Duarte de. Op. cit., pp. 4-5.

¹⁸³ BRITO, Diógenes Duarte de. Op. cit., pp. 4-5.

política. Cultural e político não formavam um quadro de contradições, mas uma maneira própria que as instituições negras do período encontraram para pensar as questões da identidade e dos direitos sociais. Com ou sem o Regime Militar, as atividades e as questões ligadas às manifestações culturais sempre tiveram o seu lugar e cumpriram um papel importante no interior dos Movimentos Negros. Os anos 1980 representam um período em que os sujeitos que surgem das chamadas *identidades emergentes* irão reunir suas temáticas para definir um horizonte de ações a serem desenvolvidas. Uma dessas ações diz respeito à criação de novas instituições.

Em abril de 1986, após a realização do II Encontro de Negros do Norte e Nordeste (ENNE), é criada a União dos Negros de Aracaju – UNA. A proposta desta instituição negra, segundo Oliva, é “ir além dos aspectos culturais”, numa alusão clara à forma de atuação da Casa de Cultura. E sob a influência da União dos Negros de Aracaju, afirma a autora, é criado o Grupo Unidos do Quilombo, cujas atividades de capoeira e de bloco afro serão centrais.¹⁸⁴ Temos aqui um problema de entendimento em relação à criação de novas entidades negras. A atmosfera política de censura e violação da vida civil e pública por parte do Regime Militar parece ter conduzido parte dos cientistas sociais para uma percepção de que as motivações individuais ou institucionais no período subsequente ao Golpe dos Militares são tributárias de influências exclusivamente externas. Estas análises implicam em considerar que as vontades ou as motivações individuais não ocupavam um espaço próprio naquele contexto, assim como os sujeitos que emergiram dessas influências pareciam não estar envolvidos, desde o início, na mesma dinâmica de atuação que capacitou a todos. Aquelas influências fizeram parte, portanto, das dinâmicas contextuais de onde emergem os movimentos sociais, o que resulta em considerar que as motivações e junto a elas as criatividade individuais representam uma tradução do envolvimento político e da adequação daqueles sujeitos às situações de mudança da chamada atmosfera política da época.

Esta é uma das razões para que as influências da União dos Negros de Aracaju, que se apresentava como uma organização de ação *política*, sugerissem, como propôs a autora acima, a criação do Grupo Cultural Unidos do Quilombo, o qual se constituiu enquanto uma entidade *cultural*, e não uma organização de ação política. Em outros termos, devemos considerar que se as influências eram visível e exclusivamente externas, elas deviam mobilizar outros sujeitos com vistas à criação de instituições

¹⁸⁴ OLIVA, Maria de Guadalupe A. de. “Movimento Negro em Sergipe”. Revista *Movimentos: estudo de teorias e práticas sociais*, Aracaju: CESEP/Ed. UFSE, ano 1, nº 1, 1995.

similares àquelas que os influenciaram. Não é, portanto, esta situação que novas observações sobre o período registram. A dinâmica das influências mútuas e o reconhecimento que as motivações individuais e criativas devem ganhar implicam em considerar, ao menos, que 1) a diversidade da atuação política naquele período remetia-se tanto à presença tanto da ação *política*¹⁸⁵, quanto das atividades *culturais* no interior das quais, por vezes, as análises acadêmicas não conseguiram adentrar; e 2) que a apropriação da denúncia acerca da dinâmica das desigualdades raciais representou uma ferramenta política capaz de funcionar, inclusive, em organizações negras materializadas por tambores, dançarinas e cantores. Este último caso encontra nos blocos afro sediados em bairros populares a versão lúdica, mas não menos politizada da ação das instituições negras sergipanas.

Os anos 1980 é também o período da organização do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNMMR). Depois da sua criação em São Paulo, em 1985, o MNMMR é criado em 1987, em Sergipe. Contudo, devido aos desentendimentos dos membros da primeira equipe com os coordenadores regionais, sua articulação, segundo informa Souza, não duraria muito tempo. A rearticulação dos ativistas do referido Movimento só aconteceria nos anos 1990 a partir da participação do Centro de Educação Popular (CESEP), da Associação dos Moradores do Bairro América (AMABA) e de alguns grupos de jovens de outros bairros da cidade de Aracaju.¹⁸⁶

O próprio CESEP, conforme registro de entrevistas realizadas no início dos anos 2000 com uma de suas integrantes, foi também criado no início da década de 1980, no Bairro América, para operar como uma central dos movimentos populares na cidade de Aracaju. Segundo os registros daquela entrevista, além de realizar atividades de *educação popular* em bairros da periferia da capital sergipana e em cidades interioranas, o CESEP cedia o seu espaço físico para reuniões de outras instituições ligadas aos movimentos sociais.¹⁸⁷

Dos grupos amadores de teatro aos grupos de capoeira (algumas vezes liderados por brancos)¹⁸⁸, a questão negra ganhou o cenário político ou foi cantada, em forma de

¹⁸⁵ Esta entendida como um modelo específico de ação prática.

¹⁸⁶ SOUZA, op. cit., p. 14-15.

¹⁸⁷ Cf. DANTAS, Paulo Santos. Op. cit., p. 48, 2003.

¹⁸⁸ Este é o caso, por exemplo, do grupo de capoeira Novos Irmãos, que foi fundado em Aracaju, em 1978, por Antônio Jorge da Conceição, o Mestre Nó. Mestre Nó, como era conhecido entre os capoeiristas, era um homem branco, que media em torno de 1,80m, e tinha um físico bastante desenvolvido. Estas situações são bastante dinâmicas, pois o Mestre Nó formou, entre outros, o Mestre Paulo Morcego, que é um homem negro que mede em torno de 1,90 m. Paulo Morcego viria a formar outros capoeiristas, ora negros, ora brancos. O que parece importante destacar é que, no mundo da

ladainhas. Como assinalado no capítulo anterior, a presença de grupos de capoeira ou mesmo de terreiros de Candomblé no conjunto das análises sobre a ação dos movimentos negros é motivo de controvérsias no campo acadêmico. Esta é a razão para alguns autores preferirem a exclusão sumária de todo e qualquer segmento que inspire a presença de ação ativista, mas não seja ele próprio uma “célula” deste ativismo.

O presente estudo reconhece, todavia, que o movimento de práticas e eleição de símbolos da negritude elaborados no campo dos Movimentos Negros alcança um lastro amplo de percepções que dizem respeito não apenas ao ponto de vista do nativo (ou seja, o militante negro), mas também ao ponto de vista e às práticas do capoeirista ou do religioso candomblecista, por exemplo. A atividade analítica deve perceber então quais são os termos a partir dos quais as temáticas antirracistas elaboradas no âmbito das entidades negras se desenvolvem, por exemplo, nos grupos de capoeira. Esta é uma atenção que este trabalho não poderia negar e é por isto que aqui se chama a atenção para as ligações que os capoeiristas de um modo geral fazem dessa arte negra com os africanos e com o continente transatlântico. Em forma de ladainhas, nas falas dos capoeiristas, o Brasil mantém relações, mesmo que imagéticas e desterritorializadas, com o continente africano.

Na capoeira dos anos 1980, como é possível recuperar a partir das atividades realizadas na cidade de Aracaju, as ladainhas muitas vezes choravam a dor dos africanos e das suas famílias no cativeiro¹⁸⁹, à medida que aqueles grupos se consolavam com as lembranças da terra e do continente que ficou para traz em meio ao Atlântico. No mesmo período, com o chamado “processo lento e gradual” que desaguou na Redemocratização da sociedade brasileira, as entidades negras passaram a marcar uma posição de confronto político-ideológico junto ao Estado (e aos governos que o representavam). Esta posição política é inaugurada com a criação do Movimento negro Unificado, em São Paulo, no final da década de 1970, mas será revista, questionada e atualizada no meio das disputas que novas entidades negras irão realizar no início da década de 1990. O campo dos Movimentos Negros no Brasil passara a compor posições

capoeira, embora seja possível e interessante pensar de que forma negros e brancos se apropriaram da questão racial, esta questão, bem como a África mítica e seus ancestrais, foram cantados por todos esses capoeiristas.

¹⁸⁹ A este respeito, ver o terceiro capítulo do trabalho de mestrado deste autor. DANTAS, Paulo Santos. “Construção de Identidade Negra e Estratégias de Poder: os Movimentos Negros Sergipanos na década de 1990”. PPGCS/UFBA – Dissertação de Mestrado, PPGCS/ UFBA, 2003. No presente trabalho, ver o quinto capítulo.

bastante distintas de atuação política. A posição de oposição e crítica ao Estado será o objeto principal das controvérsias entre instituições negras.

Na década de 1990, as organizações negras brasileiras fariam, portanto, a edição e a revisão das posições de crítica e oposição ao Estado, vindo a projetar uma aproximação e um diálogo definitivo com os poderes Executivo e Legislativo. A posição de crítica ao papel do Estado não deixaria de existir por porte das novas instituições negras, as quais encontraram nesse diálogo uma nova posição no âmbito da qual uma série de exigências com vistas a afirmação de políticas públicas mais direcionadas aos grupos sociais que eram alvo de suas ações, mas não teriam obtido do Estado a garantia dos seus direitos. O Estado, naquele período, dava também sinais de transformação. Estas mudanças de posição política foram mais claramente empreendidas pelas Organizações Não Governamentais (ONGs) negras, as quais são também responsáveis pela criação dos novos Fóruns de Entidades Negras.

O tópico a seguir discute o surgimento das ONGs negras na cidade de Aracaju no início dos anos 1990 e os aspectos da atuação que alterou o campo dos movimentos negros entre o final daquele período e os anos 2000. É nesse contexto que o mercado de trabalho para o público militante também será modificado. O ambiente das ONGs representa algumas das mudanças que ocorrem no Movimento Negro como um todo, e as alterações no rol das oportunidades de trabalho para homens e mulheres envolvidas com as ações ligadas à causa negra. O surgimento das ONGs explica na criação dos Fóruns Estaduais de Entidades Negras, os quais irão desenvolver as ações e direções propostas no âmbito da Coordenação nacional de Entidades Negras (CONEN), onde cada uma das entidades que integravam os fóruns regionais também tinha acento.

2.2 AS ONGS E OS FÓRUNS ESTADUAIS DE ENTIDADES NEGRAS

O surgimento das Organizações Não Governamentais (ONGs) tem como ponto de partida, conforme Montaño, a totalidade social entendida por meio da crise e reestruturação do capital no último quarto do século XX. As ONGs formam, junto com as Fundações, as Associações Comunitárias e os Movimentos Sociais, a definição normativa do chamado “Terceiro Setor”. Esta noção, para aquele autor, desconsideraria processos como a reestruturação produtiva e reforma do Estado, descartando-se as

transformações do capital promovidas segundo os postulados neoliberais. Esta crise poderia ser sintetizada nesses elementos de reforma que, nos países latinoamericanos, seguiria as orientações (ditames) do “Consenso de Washington”.¹⁹⁰

O Terceiro Setor não apenas representa um termo não neutro, como a sua procedência é estadunidense. No contexto norte-americano, o associativismo e o voluntariado fazem parte de uma cultura política e de civismo baseados no individualismo liberal. Nacionalidade e procedência de classe, para Montañó, são as chaves para entender o seu conteúdo ideológico. Assim, como conceito, o termo Terceiro Setor foi cunhado nos Estados Unidos da América, em 1978, por John D. Rockefeller III que, nos termos do seu próprio fundador, eles, os americanos, desenvolveram¹⁹¹

“no decorrer dos mais de dois séculos de [...] existência, um notável sistema de três setores - three sector system. Dois setores são instantaneamente reconhecíveis por todos: o mercado e o governo. Mas o Terceiro Setor é tão negligenciado e tão pouco compreendido, que fico tentado a chamá-lo de setor invisível. O Terceiro Setor é o setor privado sem fins lucrativos”.¹⁹²

Conforme Montañó, no Brasil, o conceito de Terceiro Setor e suas relações íntimas com o grande *capital* chegam através de um funcionário da fundação Roberto Marinho. Para Montañó, seria “um exercício de ingenuidade pensar que a origem norte-americana do termo e sua relação com instituições ligadas diretamente ao grande capital sejam apenas dados de curiosidade”. Deste modo, uma vez cunhado por intelectuais do *grande capital*, o conceito de Terceiro Setor apontaria para uma evidente ligação com os interesses de classes nas transformações necessárias à alta burguesia.¹⁹³

Visualizando a década de 1990 como um período central para compreender os processos contemporâneos em curso na formação de entidades negras, este trabalho toma a constituição do Fórum de Entidades Negras de Sergipe (FENS) como o *locus* privilegiado para observar como, no âmbito coletivo, essas experiências políticas

¹⁹⁰ MONTAÑO, Carlos. “Noção de hegemonia sobre o Terceiro Setor: procedência do conceito e suas debilidades”. In: *Terceiro Setor e questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. 2ª. Ed., São Paulo: Cortez, p. 51 – 52, 2003.

¹⁹¹ MONTAÑO, Carlos. Op. cit. p. 52 – 53.

¹⁹² *Apud* Montañó, op. cit., p. 53. Rockefeller destaca ainda, segundo Montañó, que “dezenas de milhares de instituições absolutamente indispensáveis à vida da comunidade, através da nação”, depende de contribuições voluntárias de tempo e dinheiro por parte dos cidadãos.

¹⁹³ MONTAÑO, Carlos. Op. cit. p. 53.

surgiram. Até o final daquela década, sete entidades¹⁹⁴ comporiam o FENS: 1) a Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania (SACI); 2) a Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra; 3) o Movimento Negro Independente (MNI); 4) a Sociedade de Cultos Afro-Brasileiros Filhos de Obá; 5) o Ilê Axé Odé Bamirê; 6) a Cooperativa Educacional Lélia Gonzáles; e 7) o Grupo Cultural Unidos do Quilombo.

De uma perspectiva macropolítica, o FENS e as organizações que nele atuaram durante o final da década 1990 e nos anos subsequentes do século XXI constituem o modelo de afirmação de políticas que se pretenderam públicas e de Estado. O objetivo central dos fóruns estaduais de entidades negras foi produzir situações de diálogo e reivindicativas de políticas capazes de tornar suas questões e temáticas amplas, coletivas e alternativas. As lideranças das entidades que integravam o FENS tinham conhecimento dessas possibilidades, de forma que, ao seu modo, cada uma das entidades que o integravam buscou alternativas que pudessem justificar o seu projeto político, a fim de consolidar-se no âmbito da sociedade civil. As características distintas daquelas instituições colaboram para a descrição das razões segundo as quais as atividades do FENS, por vezes, não se sustentaram.

Vejamos as características das entidades que integraram o FENS entre o final dos anos 1990 e o início dos anos 2000. O tópico será fechado com as considerações acerca do papel do Fórum de Entidades Negras de Sergipe para a afirmação de um modo de operar a ação política no campo dos Movimentos Negros. Um novo tópico será aí aberto para analisar e pontuar o lugar da Cooperativa Lélia Gonzáles entre as disputas acirradas na sociedade brasileira a partir das Ações Afirmativas.

Constituída no início dos anos 1990 como ONG, a SACI foi profissionalmente capacitada para captar recursos junto a agências financiadoras e desenvolver projetos junto à população de ascendência africana ou a grupos sociais que passaram a reivindicar tal pertencimento identitário. Como ONG, aquela instituição negra elaborou uma orientação interna com vistas a realizar um reposicionamento no campo da atuação política na sociedade civil, tendo em vista que, até o final dos anos 1980, ela se apresentava como uma organização ativista, voluntário e denunciatório. O reposicionamento da SACI como ONG, no início dos anos 1990, alteraria o seu lugar no âmbito dos movimentos sociais negros como na sociedade civil sergipana, onde passou

¹⁹⁴ Embora o termo entidade tenha uma simbologia bastante importante nos cultos afro-brasileiros e mesmo nos Movimentos Negros, ele é por vezes associado à ideia de organização. Neste texto, estes termos são utilizados como sinônimos.

a ser vislumbrada uma atuação demasiadamente diferenciada em relação aos segmentos que lhe antecederam.

O Grupo Abaô de Capoeira Angola nasceu em 1994, a partir de oficina de capoeira desenvolvida na cidade de Aracaju pelo GCAP – Grupo de Capoeira Angola Pelourinho -, o qual foi contratado pela SACI, através do Projeto Ówè. Tal projeto desenvolvia, à época, atividades no âmbito das culturas negras. O Abaô teve como objetivo central desenvolver as atividades de capoeira angola com vistas à formação política de grupos de jovens e adolescentes negros (“pretos” e “pardos”) residentes em bairros populares da cidade de Aracaju.

Situado no Santo Antônio Além do Carmo, um bairro tradicional da cidade de Salvador que se estende através do Pelourinho, o GCAP foi fundado pelo Mestre Moraes em 1980. Mestre Moraes, que completou 60 anos de idade em 2010 e 30 anos de fundação do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, é um dos maiores expoentes da capoeira angola, desde o Mestre Pastinha, de quem foi aluno.

Conforme depoimentos de mestres baianos¹⁹⁵, nos anos 1980, período crítico Capoeira Angola devido à ascensão da Capoeira Regional, Moraes foi o mestre, o ativista e o intelectual mais importante na reação às mudanças pelas quais passavam a capoeira e os seus símbolos, insurgindo-se contra uma padronização ideológica por parte da Capoeira Regional, vindo a lançar-se nas rodas alheias e nos debates mais controversos acerca da capoeira como patrimônio cultural do negro. Esta posição de enfrentamento - mas sempre com um sorriso no rosto, como propõe a etiqueta na capoeira angola, onde se deve jogar sorrindo - representa, para Mestre Moraes e o universo da Capoeira Angola da cidade de Salvador, a maneira mais eficiente de 1) demonstrar a distinção entre os dois estilos; e 2) afirmar a importância de guardar o panteão de símbolos criados no interior da capoeira angola.¹⁹⁶

Em Aracaju, o fenômeno que correspondeu às disputas e tensões entre aqueles dois estilos de capoeira nos anos 1980 sequer pôde ser percebido, senão por alguns mestres, cuja circulação por outras capitais e interlocução com outros mestres eram diferenciadas.

¹⁹⁵ Esses depoimentos foram por mim registrados no início dos anos 2000 quando residi em Salvador e pratiquei capoeira angola na FICA - Fundação Internacional de Capoeira Angola.

¹⁹⁶ Segundo tais depoimentos, muitos mestres formados na Capoeira Angola tiveram que “alardear” que ensinavam Capoeira Angola e Regional, tendo em vista que o mercado de praticantes começava a se adequar aos ritmos da Regional. Em Salvador, as rodas de capoeira abertas representavam, portanto, para o Mestre Moraes, mais do que espaços para o aperfeiçoamento da sua prática: elas eram o espaço de interlocução onde podia demonstrar as potencialidades da arte em que havia sido formado.

No Grupo Abaô, cujo significado em Iorubá quer dizer iniciante numa prática ou ritual, as atividades (noturnas) da capoeira angola na década seguinte, precisamente entre 1997 e 1998, eram profundamente distintas das atividades da prática da chamada capoeira regional dos anos 1980. Diferente da Capoeira Regional, a estética e a identidade negra ali elaboradas davam notícias de apropriações muito específicas dos símbolos da identidade nacional, uma vez que a esta eram inseridos novos valores, alguns criados no plano local ou ligados mesmo a contextos transnacionais - como as cores (amarelo e preto da Capoeira Angola de Mestre Pastinha) - e diaspóricos, como as imagens e as músicas cantadas sobre a África ou para Ela.

A criação do Abaô, a partir do projeto Ówè, foi importante para a participação de alguns de seus membros como funcionários da SACI e, por último, para a capacitação técnica que poderia ser oferecida por aquela ONG aos seus membros, representam três exemplos práticos da relação política entre estas duas entidades negras. Definir qual das duas entidades tinha mais interesse na relação com a outra não é o aspecto mais importante a ser observado. O que chama a atenção é a manutenção política que cada uma delas reivindicou para si, visando interesses e projetos próprios – obviamente legítimos. Isto significa dizer que a assimetria entre a estrutura física e econômica da SACI em relação ao Abaô não se constitui como um elemento capaz de impedir que qualquer uma delas tivesse o propósito de se apropriar da relação com vistas a conferir o estatuto mais adequado aos seus interesses enquanto instituição política negra. Disso se supõe uma autonomia e uma orientação política capaz de tornar complexa e duplamente administrada a relação entre a SACI e o Abaô.

O Movimento Negro Independente (MNI) e o seu fundador se apresentaram como uma incógnita para as demais organizações que integravam o FENS. A razão disto, segundo alguns relatos, devia-se ao fato do MNI não conseguir convencer parte daquelas instituições acerca das ações que realizava. Nesse contexto, e depois que as posições do MNI no FENS passaram a ser problematizadas, dado que, em certo sentido, se tratava de uma organização negra “de uma pessoa só”, a sua vinculação àquele coletivo passou a ser objeto de debate. Estas questões passaram a ser recorrentes e incômodas. Em uma das reuniões do FENS realizadas em 1999, da qual o presente autor, que integrava uma pequena equipe de pesquisadores participou, o fundador do MNI convocou um novo integrante para o coletivo. Convidado a interagir com o debate, o novato se mostraria “desatualizado” em relação às questões “raciais”, tais como

aquelas questões eram tratadas pelas entidades negras daquele período. Também passaram a ser visíveis as suas dificuldades de acompanhar as proposições do coletivo de entidades negras, uma vez que todos os outros membros do FENS não somente acompanharam as discussões realizadas nos meses anteriores, como tinham um cotidiano de discussões e debates acerca dos propósitos do fórum. Os encontros seguintes não teriam a presença do “novato”, pois aquele ativista, e de modo geral a população negra e “mestiça” sergipana, precisavam retornar para as suas atividades no mercado de trabalho. Participar das reuniões do FENS e de suas atividades foi, em grande medida, uma oportunidade privilegiada para os ativistas que o integraram.

Em reuniões posteriores, os grupos de entidades que disputavam a direção do FENS conseguiram incluir na pauta de discussão o lugar ou o estatuto da filiação do MNI àquele coletivo. As organizações que defendiam a sua desfiliação argumentavam que tal instituição negra teria sido instrumentalizada pelas entidades que tinham maior prestígio e comandavam o coletivo. Destacavam, então, a “passividade” com que o MNI (ou o seu líder) concordava com as direções propostas pelos segmentos que, de forma interessada, acompanhava. Dirigir o FENS significava, assim, produzir uma pauta com vistas a colocar em discussão percepções e agendas próprias, sob a legitimidade do status daquele coletivo.

Na mente e no imaginário de lideranças criativas como o líder do MNI estavam organizados os dados de que precisavam para serem bem sucedidos no seu investimento político. Até aquele momento, a década de 1990 era bastante promissora para a captação de recursos, seja via agências financiadoras, seja via instituições governamentais. Uma pasta de documentos nas mãos e uma ideia inusitada na cabeça podiam, com efeito, ser o meio para a aprovação de projetos ambiciosos e politicamente viáveis. Uma vez entendida, lúcida e viável, uma proposta de ação política podia, de fato, passar a residir num prédio cuja estrutura física podia reunir inúmeros projetos e pessoal capacitado para desenvolvê-los. O líder do MNI era mais articulado e racional do que boa parte dos ativistas daquele período podia conceber. As proximidades que o líder do MNI tinha com líderes partidários diversos, com as gestões governamentais e todo aquele cenário, apontavam para uma direção muito bem pensada e afinada para os propósitos de uma atuação regular e pública, ainda que a mesma não tenha sido concretizada.

Em entrevista realizada em 2003 para pesquisa realizada no Mestrado na UFBA, Ismael, ex-coordenador da SACI, destacava que aquela entidade poderia se desdobrar “em mais umas cinco entidades”, tendo em vista que seus programas e projetos internos

tinham aspectos profundamente distintos. Ao PRODEC (Programa para o Desenvolvimento da Cidadania) estavam ligados, por exemplo, seis projetos, enquanto ao PROPED (Programa de Pesquisa, Estudos e Documentação) estavam ligados três projetos. Os desdobramentos de projetos já materializados em ações concretas, como as agendas possíveis, mas que ainda não teriam sido pensadas, informavam, assim, acerca de possibilidades potencialmente adequadas à realidade das ONGs negras, do Fórum de Entidades e do Movimento Negros de forma abrangente.

A seguir realiza-se a descrição de como algumas casas de Candomblé se inseriram no universo da militância antirracista a partir do Fórum de Entidades Negras.

O terreiro de Candomblé Filhos de Obá se inseriu no FENS na segunda metade dos anos 1990. Autodefinido como obá (nagô) e depois jeje, ketu, ijexá, angola e caboclo, aquela Casa fez atualizações na sua estrutura organizacional interna, buscando maximizar suas ações e relações para além das fronteiras do município de Laranjeiras onde se situava. Segundo Beatriz Góis Dantas,

“a partir de um dado momento, o dirigente que o regeu por mais de meio século [...] teria não apenas atualizado a tradição nagô e outras nações africanas através da Bahia, mas também incorporado ao terreiro o culto dos caboclos”.¹⁹⁷

Na Bahia, a prática do candomblé foi regulamentada e reprimida pela polícia até 1976. Os seus ritos tinham que ter a permissão das autoridades, enquanto as casas de terreiros¹⁹⁸ que os praticavam eram obrigadas a serem registradas na polícia local. A prática do candomblé, entretanto, é registrada em todo o território nacional, embora episódios marcados por violência policial e intolerância não sejam raros no âmbito do processo de afirmação da presença desses cultos afro no país.¹⁹⁹

¹⁹⁷ DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, p. 37, 1988.

¹⁹⁸ Estudos contemporâneos interessados nos novos contextos dos cultos afro-brasileiros destacam que as categorias utilizadas numa região, como é o caso do termo *terreiro*, ou de *casa de terreiro*, por exemplo, não refletem a dinâmica das classificações fornecidas pelos próprios informantes, os quais costumam se reportar a todas essas expressões para referirem-se a um conjunto de práticas. O termo “afro-brasileiro”, como proposto por Beatriz Góis Dantas (e aceito por outros autores, como é o caso de Ulisses Rafael), deve, inclusive, ser cercado de precauções teóricas, pois o mesmo está cercado de uma carga ideológica a ele associado. DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988; RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de alagoas em 1912*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, 2004.

¹⁹⁹ Os elementos reconhecidos como africanos também passaram a se diferenciar na literatura antropológica nacional, de modo que este quesito é mais bem entendido a partir da configuração da Umbanda. TELLES, Edward E. op. cit., p. 136, 2012.

No início do século XX, nas ruas de Maceió, precisamente em 1912, por exemplo, houve um acontecimento extraordinário que, conforme Ulisses Rafael, culminou com a invasão e destruição dos principais terreiros de Xangô da capital alagoana. O episódio ficou conhecido como Quebra-quebra, tendo como agentes, conforme nos informa Rafael, “elementos populares capitaneados pelos sócios da Liga dos Republicanos Combatentes”. O episódio cercado de mistérios e que dá nome a também chamada “Operação Xangô” foi marcado por um manto de silêncio, podendo ser mapeado, inclusive, pela ausência nas obras de autores alagoanos que tiveram projeção fora do seu Estado.²⁰⁰

Em Laranjeira²⁰¹, onde nasceram os Filhos de Obá, os quais se deslocaram para os limites do culto aos caboclos, tornando-se “misturados”, a sua influência sobre outros terreiros²⁰² até os anos 1980 era muito grande, como atesta o trabalho daquela autora.²⁰³ Junto ao terreiro Santa Bárbara Virgem, os Filhos de Obá seriam apontados por chefes de terreiros como os dois mais importantes naquela cidade, tendo em vista que, do ponto de vista dos sinais externos, informa Beatriz Góis Dantas, o sucesso de um terreiro é avaliado pelo número de filiados, pelo trânsito livre entre setores dominados pelas camadas superiores representadas pelos meios de comunicação, pelos convites do governo e pela presença dos ricos em busca de serviços mágicos. De outro lado, as razões internas que constituem as bases do sucesso de um terreiro de candomblé dizem respeito às suas raízes africanas, sua antiguidade e a capacidade ritualística do seu líder, cuja ligação direta com a força do terreiro explicaria o lugar de importância deste conceito nas interpretações êmicas sobre o prestígio dos terreiros.²⁰⁴

²⁰⁰ O silêncio misterioso, para Rafael, se constituiu pelo movimento de conflito e percepção entre as memórias concorrentes propostas por Michel Pollak, segundo o qual a presença de lembranças traumatizantes que foram aparentemente confinadas (ao esquecimento) parece impor a todos os agentes que querem evitar culpar as vítimas. Estas últimas, em sua posição, compartilham e se veem comprometidas com as mesmas lembranças, sendo por isto também motivadas a guardarem o silêncio. Cf. RAFAEL, Ulisses Neves. Op. cit., p. 11-12; POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro. Vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, [Tradução de Dora Rocha Flaksman].

²⁰¹ Os dirigentes de terreiro entrevistados por Beatriz Dantas anunciaram que o Terreiro Filhos de Obá teria mais de 100 anos, enquanto a autora iria sinalizar: “seguramente desde 1906”. Um outro estudo, agora realizado por Fernando J. F. Aguiar, observaria que o Filhos de Obá teria sido criado ao final do Século XIX, donde podemos notar divergências entre intelectuais xangozeiros de Sergipe. Ver *Jornal Identidades – Informativo Casa de Cultura Afro-Sergipana*, Ago/Set de 2001, Aracaju – Sergipe -Brasil.

²⁰² Na pesquisa de Dantas, terreiro é uma expressão usualmente empregada tanto por participantes dos cultos, os “de dentro”, como pelos “de fora” (os não participantes) para referir simultaneamente ao local e ao grupo religioso. Os termos casa de santo e centro também aparecem. DANTAS, Beatriz Góis. Op. cit., p. 32.

²⁰³ Dantas considera que pelo processo de fricção que rege o crescimento dos cultos afro, daquele terreiro derivaram o São Jerônimo I, o Ulufam e o São Jerônimo II. DANTAS, Beatriz Góis. Op. cit., p. 37.

²⁰⁴ Cf. DANTAS, Beatriz Góis. Op. cit.

A entrada do terreiro Filhos de Obá para o campo da atuação política mapeado pelo Movimento Negro em Sergipe foi possibilitada devido a algumas adequações e ajustes. No âmbito interno, aquela Casa de culto se adaptava às proximidades que o poder Executivo laranjeirense realizava, pois uma série de recursos que se dirigiam a organizações religiosas e históricas passava por aquele setor governamental. Dividendos políticos e simbólicos imediatos, outros duradouros e às vezes comprometedores, formavam parte do quinhão que interessava tanto aos representantes do poder público, como a toda uma rede de técnicos e profissionais ligados a jornais, TVs, agências financiadoras, movimentos sociais, Igrejas e ONGs.

Dentro do processo de mudanças que desaguaram nos anos 2000, os Filhos de Obá e basicamente todos os demais segmentos religiosos de matriz africana que mantiveram aproximações e diálogos com instituições ativistas negras e com o poder Executivo nos primeiros anos do novo século foram convencidos a fundar dois princípios internos, a saber: 1) criar, formalizar e possibilitar o desenvolvimento de um setor social interno, cuja função principal seria realizar filiações, contratos e negócios com setores da sociedade civil, sem que as suas atribuições e referências religiosas fossem afetadas; e 2) mobilizar, por meio de convites formais ou informais, novos membros com vistas a integrá-los àquelas associações, mesmo que não tivessem vínculo ou experiência religiosa. Um novo espírito de atuação e participação política começava a surgir em instituições religiosas de matriz africana a partir daquele período.

A Sociedade Ilê Axé Odé Bamirê esteve sediada na cidade de São Cristóvão. Esta instituição religiosa, a partir da atuação do membro delegado para a participação no FENS, acumulou, antes de outras, posições simbólicas distintas no campo político, na medida em que tanto a trajetória ativista quanto a religiosa do seu representante podia ser agenciada, diferenciando as suas posições e o seu prestígio naqueles meios. Um processo não muito aberto, mas sutil, produz algumas assimetrias dentro do FENS, sobretudo em relação a membros interessados, mas ainda não formalmente filiados ao campo religioso. As assimetrias simbólicas e políticas podiam ser mais facilmente observadas quanto mais as noções de prestígio, antiguidade e qualidade das posições em redes de relações eram afirmadas entre os terreiros filiados ao Fórum, onde jogos de disputas e reconhecimentos marcavam a forma de se colocarem no campo da sociedade civil abrangente.

Conforme Caetano, membro do Grupo Unidos do Quilombo, esta entidade negra foi criada em 1986, na comunidade descrita como Caixa D'Água, que está situada na zona oeste da capital sergipana, entre os bairros Getúlio Vargas e Cirurgia. O Grupo Quilombo, também descrito como Bloco Afro Quilombo, desenvolveu na década de 1980 tanto atividades de capoeira, quanto de bloco afro. Esta última atividade foi a que consolidou o trabalho daquela entidade, embora, no meio da capoeira sergipana, o Mestre Augusto (o Saci), que fundou o bloco afro, seja reconhecido também pelas suas contribuições nesse meio. Admite-se, por isto, que para os integrantes do Quilombo, o grupo reconhece suas origens junto à prática da capoeira e das atividades do bloco afro. A partir dos anos 1990 as ações do Grupo Quilombo são transformadas. Em parte, os motivos dizem respeito à curva descendente das atividades do bloco na nova década, que também podem ser também verificadas na cidade de Salvador²⁰⁵, assim como às novas configurações pelas quais passaram o Movimento Negro com a emergência das ONGs e das redes de comunicação que se articularam em torno delas. Os Fóruns de Entidades Negras e as Agências Financiadoras representam as situações mais impactantes na nova forma de atuar das entidades negras na última década do século XX. As experiências dos ativistas e as relações que constroem em Aracaju se apresentam sintomaticamente distintas em relação às que são vividas pelos baianos, na visão de alguns militantes sergipanos.

Em entrevista realizada com dois dos membros do Grupo Quilombo, em Aracaju, no mês de abril de 2010, numa secretaria de governo, a ideia de que as elites políticas de “cá” (Aracaju) não se relacionam com as organizações negras como as de “lá” (Salvador) ficou mais evidente. A impressão de que a vida e os processos pelos quais, na Bahia, as entidades negras e as elites políticas passaram, produziu entre os sergipanos a imagem de que, naqueles contextos, as reivindicações ou as mobilizações de “lá” são sempre muito bem sucedidas em relações às de “cá”. Caetano, que tinha entre 45 e 47 anos de idade à época, e ocupava o cargo de assessor de políticas públicas no Governo do Estado (gestão de Marcelo Déda, PT), assim referindo-se às elites

²⁰⁵ Na capital baiana, a exceção podem ser as atividades que continuaram sendo desenvolvidas pelos Blocos Olodum, Ilê Aiyê e Araketu, que, inclusive, tiveram uma ascensão na mídia devido à proposta de diálogo mais globalizada que localizada. Esta nos parece ser a situação mais vislumbrada pelo Olodum, depois pelo Araketu. O Ilê Aiyê, por outro lado, conseguiu manter suas atividades anuais em razão da sua proposta “local” ter um impacto positivo sobre o ambiente da militância negra baiana e junto à população que se reconheceu e se apropriou dos discursos e das práticas ligadas à afirmação da “raça negra” propostas por este último bloco.

políticas locais, progressistas, onde estão situados os segmentos de *esquerda* e *centro-esquerda*:

“A estratégia dessas pessoas que estão no poder é acabar com a gente aos poucos: não tem estrutura, não tem visibilidade... aí você vai cair no esquecimento. A minha dor maior é que o Quilombo vai completar 25 anos. Há 25 anos estamos aqui. É como se as pessoas dissessem assim: vocês não existem, não; vocês não são nada aqui.”

Esta leitura de Caetano, que confronta o histórico e a importância do Grupo Cultural Unidos do Quilombo com a ascensão de partidos políticos progressistas parceiros de outrora, sinaliza, ao mesmo tempo, para as aproximações políticas e para as participações *orgânicas* afinadas com tais registros históricos. Durante a entrevista, aquele ativista descreveu as formas como o Grupo Quilombo e os movimentos negros colaboraram com os segmentos partidários, ora na gestão da máquina estatal no estado de Sergipe. Para Caetano,

“Com a chegada da chamada esquerda ao poder e com a influência que o movimento negro teve todos esses anos, aconteceram alguns avanços, como a criação da SEEPIR [Secretaria Especial de Políticas para Promoção da Igualdade Racial], mas isso fez com que também o movimento negro perdesse um pouco rumo por conta dessa dupla ação e essa confusão de ser ou não ser governo. Essa é uma confusão que tá na cabeça do movimento; os governantes que estão no poder são aqueles que ao longo de 30 anos dialogamos, foram pra rua... mas essa coisa toda não resultou em coisas mais concretas: agora você vê um movimento estático, um movimento que não consegue encontrar uma saída pra sua luta.”

Caetano se refere às dinâmicas e à visibilidade dos movimentos negros de 20 ou 30 anos atrás, pois a noção de mobilização nas ruas e as reivindicações políticas, ainda que não alcançadas, dizem do propósito que, em si mesmo, monta a justificativa dos investimentos desses sujeitos. Do ponto de vista prático, ele se refere às reivindicações e solicitação de uma secretaria de ação política específica junto ao Executivo estadual, mas o governo lhe concede uma coordenadoria. O orçamento escasso que dá conta de uma atividades política como as do *20 de Novembro* e impõe aos ativistas negros um silêncio simbólico, descreve o lugar em que os interlocutores e a superestrutura partidária esperam encontrar tais sujeitos ano a ano, *ad infinitum*.²⁰⁶

²⁰⁶ As assessorias políticas passaram a representar, desde as primeiras gestões na Prefeitura de Aracaju, depois no Governo Estadual, um ponto distinto entre o “antes” - o engajamento e as colaborações dos ativistas para a eleição de alguns aliados partidários no âmbito dos Legislativos -, e o “depois”, as participações orgânicas, ainda que distantes dos orçamentos e do peso político representativo desejado

A Cooperativa Educacional Lélia Gonzáles foi criada entre 1997 e 98, para atuar como curso de pré-vestibular direcionado a estudantes negros e com dificuldades materiais. A instituição nasce num contexto em que a expansão do ensino superior passou a ser uma questão premente na agenda das políticas públicas, como fator de crescimento e desenvolvimento social. O final dos anos 1990 e o início da primeira década do novo milênio provocaram a demanda por níveis cada vez mais elevados de escolarização, pois as dificuldades de inserção no mercado de trabalho, decorrentes do desenvolvimento tecnológico, da chamada globalização cultural e de fatores ligados a processos dinâmicos na economia internacional, “contribuíram para intensificar as pressões dos jovens para o ingresso no ensino superior com vistas a uma inserção mais favorável na sociedade contemporânea”.²⁰⁷

O número de estudantes que ingressou na Cooperativa foi pequeno no início, pois aquela instituição disputava parte do público visualizado por colégios e cursos de pré-vestibulares já consolidados na cidade de Aracaju. Além do prestígio que aquelas instituições de ensino tinham conquistado, um modelo de organização foi legitimado durante muitos anos. Esse modelo as instituições de ensino mais profissionalizadas, enquanto um grande número de turmas e de estudantes se multiplicavam numa escala exponencial, todos eles conduzidos por uma didática de animação que apresentava como um método eficiente para diminuir a tensão e o estresse de aulas noturnas, longas e enfadonhas. Por fim, o pagamento das mensalidades dos estudantes podia ser diminuído com abatimentos internos, a depender dos casos²⁰⁸. A criação da Cooperativa Lélia Gonzáles possibilitou que um perfil específico de estudante, com dificuldades materiais e envolvidos em contextos de dificuldades, como são os casos vividos por estudantes negros, tivesse acesso àquele tipo de serviço de pré-vestibular.

por ativistas. Junto com a maior parte das entidades que compuseram o FENS, o Grupo Quilombo e seus dirigentes fizeram o movimento de filiação e participação orgânica no cotidiano tanto do Partido dos Trabalhadores (PT), quanto do Partido Comunista do Brasil (PC do B), do Partido Trabalhista do Brasil (PDT), e de outros cuja representatividade era visivelmente menor. De qualquer modo, o movimento de filiação e as razões que o possibilitaram repercutiram acentuadamente no campo dos partidos políticos de linha progressista, pois não foram noticiados no campo dos movimentos negros o mesmo efeito sobre os partidos mais conservadores. Um dado nesse contexto se destaca: do ponto de vista da filiação partidária ou das alianças formadas, as organizações negras que compuseram o fórum dividiram as derrotas anteriores com esses segmentos, os quais passaram a ocupar o poder político a partir dos anos 2000.

²⁰⁷ MITRULIS, Eleny; e PENIN, Sônia T. de Sousa. “Pré - vestibulares alternativos: da igualdade a equidade”. Cadernos de pesquisa, V. 36, n. 128, p. 269-298, maio/ago, p.271, 2006.

²⁰⁸ Em Aracaju, inúmeros estudantes que são matriculados em cursinhos de pré-vestibular são atraídos por mensalidades promocionais mais adequadas ao seu poder aquisitivo.

Em texto apresentado no XIV Congresso Brasileiro de Sociologia²⁰⁹, os registros de campo da presente pesquisa foram submetidos ao instrumental da Teoria Crítica. Aceitando o seu método sociológico como uma provocação analítica, buscou-se apresentar “como as coisas são” no âmbito dos movimentos negros sergipanos e nas relações ali processadas para, no limite da reflexão, realizar um esforço de analisar “como as coisas deveriam ser”. No primeiro momento a tarefa era idêntica à presente proposta: buscava-se apresentar como funcionavam os movimentos negros, como os agentes daquele campo elegeram seus temas e fundaram as suas organizações políticas. Apresentar “como as coisas deveriam ser” nesses segmentos correspondia, de acordo com a Teoria Crítica, a montar um prognóstico acerca de como a participação política desses segmentos poderia ser dinamizada no interior de sua atuação, a fim de produzir os resultados mais bem acertados do ponto de vista político.

De modo análogo, a capacidade de produzir uma realidade a partir dos elementos que se julgava *conhecer*²¹⁰ era de tal forma presente no mundo dos movimentos sociais negros, que mesmo entre os membros da SACI admitia-se que os domínios sobre os pilares de sua organização ou os rumos que daria no futuro não eram terreno onde todas/as deviam pisar. Em outras palavras, o que significava a SACI para a vida dos movimentos negros no estado de Sergipe e quais eram as suas potencialidades enquanto instituição negra, eram questões que só alguns membros se aventuravam a explicar. Uma organização negra de dimensões extraordinárias, com capacidade para encorajar seus interlocutores e membros a especularem acerca de sua projeção e dos segredos que tal investimento evocava, levava a admitir que, junto a isto, uma noção de hegemonia foi criada tanto pelos seus interlocutores quanto por aquela ONG, cuja experiência institucional deve ser entendida de forma descolada da vida dos seus membros.

Em Aracaju, algumas organizações negras nasceram em parte pelas contribuições que as organizações anteriores deram aos seus membros, em parte pela forma

²⁰⁹ Cf. DANTAS, Paulo Santos. “Distante da conquista política: a participação como recurso dos movimentos negros sergipanos na década de 1990.” In: XIV Congresso Brasileiro de Sociologia. GT 02: Cidadania e Reconhecimento. UFRJ, 28 a 31 de julho de 2009.

²¹⁰ Em início de conversa para o desenvolvimento de entrevista que seria realizada com Ana, e depois com Vicente, no apartamento do casal, quando estes se encontravam nesta condição afetiva em 2002, as questões que se colocavam para a pesquisa do mestrado (Cf. Dantas, 2003) pareciam, na interpretação de Vicente, absolutamente conhecidas pelo autor/entrevistador que os interrogava. Ana, entretanto, mais cética naquele situação, o provocou, dizendo: “não sei até que ponto ele [o presente autor] sabe dessas coisas”. Estas interpretações sobre o domínio ou não dos contextos que interessavam àquela pesquisa (e a esta naturalmente) oscilavam nas falas daqueles militantes, que tinham todos os motivos para afirmar ou duvidar do que sabia o entrevistador.

diferenciada de tratar a questão do negro. A dimensão lúdica e afirmativa dos símbolos da cultura negra, a partir dos blocos afro ou da capoeira angola representa uma perspectiva que marca uma distinção entre as ações práticas no Movimento Negro sergipano. Essa percepção das potencialidades das atividades lúdicas é destacada por ativistas criaram novas organizações negras e se apropriaram dessas questões políticas, qualificando-as.

Em entrevista realizada com o coordenador do Grupo Abaô, em 2010, no seu bairro, a pergunta sobre o papel e a importância daquele grupo, depois de 16 anos de sua criação, tive a seguinte resposta de Vicente:

“A criação do Abaô tem uma coisa específica, que é a capoeira; que era uma coisa específica minha... Então, a gente não pode negar que a capoeira tem um papel. Por si só a capoeira é uma atividade que mobiliza pessoas que podem, através dessa mobilização, transformar-se num movimento; num tipo de movimento negro. A capoeira por si só, não. A capoeira consegue aglutinar, aglomerar as pessoas, e aí vem um trabalho de consciência.”

Estes aspectos, que caracterizam uma espécie de cognição inerente ao mundo da capoeira e àqueles que a praticam, se diferencia do mundo das atividades políticas sistematizadas, por exemplo, nas atividades das ONGs. Aqui temos uma impressão do sentimento de organização e de um certo modelo de atuação orgânica, cuja presença de membros diferenciados em suas perspectivas de vida, criava uma noção de inadequação às ações e propósitos da SACI. Essa noção podia ser descrita através do baixo entusiasmo que Vicente e outros membros tinham no interior daquela ONG negra. Eis a sua forma de perceber tais sensações:

“Algumas coisas [na SACI] não eram interessantes para nós [do Abaô]. A gente não acompanhava. Talvez por nosso tempo de imaturidade política e intelectual, nós não acompanhávamos com o entusiasmo necessário. Então, na capoeira todo mundo...na capoeira era diferente: a gente se entregava mais, se dedicava... porque ela tem essa capacidade do lúdico, da música, do canto, do movimento... Enquanto nas discussões eram seminário, eram oficinas... Isso na SACI, no movimento mais político, o que cansava um pouco. Isso se confirmava, você pode perceber, nos blocos afros. Onde existia coisa mais lúdica – o canto, a dança, a música ...- você tinha uma aglomeração maior de pessoas.”

A noção de hegemonia, nesse campo de organizações e ativistas negros, se dá de um ponto de vista interno – de organização para organização -, mas também externo – no campo político mais amplo, onde mantém novos diálogos e relações com instituições colaboradoras. Assim, na medida em que uma instituição negra reunia o maior número de qualidades objetivas – como sede para desenvolver suas ações e pessoal habilitado

para realizar atividades profissionais -, também mobilizava valores e símbolos que circulavam no interior do campo das organizações negras. A gestão do Fórum de Entidades Negras de Sergipe se junta à perspectiva de poder e de legitimação em torno de um propósito, pondo a SACI numa espécie de linha de frente dos investimentos mais amplos e pretensiosos organizados pelos movimentos negros nos últimos 50 anos. O domínio sobre os valores e símbolos que estão postos no campo político descreve uma das potencialidades que as ONGs negras brasileiras desenvolveram. Esses elementos estão postos no campo político dos movimentos negros como moeda de troca, a qual é comumente entendida como representação política.

No ambiente das disputas pela afirmação de políticas direcionadas para grupos sociais subalternos, os cursinhos de pré-vestibular criados e administrados por instituições ligadas aos movimentos negros representam o desdobramento das reivindicações históricas dos ativistas negros brasileiros para que a educação pudesse atingir e incluir a população negra. Inspirados em ações que se multiplicaram pelo país desde a segunda metade dos anos 1990, os serviços de pré-vestibular prestados por entidades negras, a exemplo da Cooperativa Educacional Lélia Gonzáles, em Aracaju, do EDUCAFRO, em São Paulo, da Cooperativa Steve Biko, em Salvador, e do Movimento dos Sem Universidade – MSU (que atua em 10 estados da Federação)²¹¹, essas organizações representam mais uma linha de frente de investimentos políticos e concretos com vistas a obrigar a sociedade brasileira a fazer os debates acerca de desigualdades e inclusão no ensino superior. O tópico a seguir recupera a atuação da Cooperativa aracajuana, dialoga com o contexto de alguns estudos realizados sobre a representação de brancos e negros em cursos da Universidade Federal da Bahia para realizar algumas considerações acerca das chamadas Ações Afirmativas.

2.3 OS CURSINHOS “ALTERNATIVOS” DE PRÉ-VESTIBULAR E O IMPACTO DAS AÇÕES AFIRMATIVAS: BREVE ANÁLISE SOBRE A COOPERATIVA LÉLIA GONZÁLES

O fenômeno da multiplicação de cursinhos alternativos de pré-vestibular similares no Brasil pode ser explicado por fatores combinados que acusam a presença de políticas educacionais que inibiram a demanda pela inserção no ensino superior. Em relação aos

²¹¹ Cf. MITRULIS, Eleny e PENIN, Sônia Teresinha de Sousa. “Pré-vestibulares alternativos: da igualdade à equidade”. In: Cadernos de Pesquisa, v. 36, n. 128, maio/ago., p. 277, 2006.

países latino-americanos vizinhos, as expectativas para suprir essas demandas não são muito animadoras conforme os dados.

Segundo dados da UNESCO, entre os anos 1999 e 2000, o Brasil registrou uma taxa de 15% de matrículas no ensino superior, enquanto o Chile apresentou 38% e a Argentina 48%. Em relação a estes países vizinhos, a expansão verificada no Brasil nos últimos 40 anos revela superações tímidas, que sinalizam para o descomprometimento do país em relação às políticas voltadas para a educação, sobretudo quando o assunto refere-se à mobilidade de segmentos sociais subalternizados.²¹²

Do que tratam então os chamados cursinhos alternativos e que lacunas eles preenchem do ponto de vista do comprometimento que as políticas públicas voltadas para a educação não cumpriram em relação a determinados grupos sociais? Para tentar responder a esta questão utilizaremos o caso da experiência local da Cooperativa Educacional Lélia Gonzáles, que foi criada por militantes negros na cidade de Aracaju nos últimos anos da década de 1990.

A Cooperativa Lélia Gonzáles foi criada num contexto em que tanto uma grande demanda por educação havia sido reprimida, como a ausência do perfil heterogêneo do ponto de vista dos egressos em instituições de ensino superior passou a significar um questionamento do princípio de igualdade de oportunidades “que pautou a expansão da escola pública por meio de políticas homogeneizadoras”.²¹³ Novos estudos informam que essas políticas favorecem principalmente a grupos restritos protegidos por privilégios econômicos, sociais e culturais. A Cooperativa firmou um convênio com o SINDIPERO (Sindicato dos Petroleiros do Estado de Sergipe), o qual cedeu seu espaço físico, bem como uma estrutura mínima e necessária ao desenvolvimento de suas atividades. Alguns dos integrantes da Cooperativa que tinham formação universitária e experiência com o ensino em sala de aula foram os primeiros professores recrutados, enquanto outros profissionais, a partir das redes de relações daqueles militantes, seriam também mobilizados e convidados a assumir turmas e horários cada vez mais densos e à medida que o público da Cooperativa aumentava. Em troca das primeiras atividades em sala de aula, a Cooperativa Lélia Gonzáles conseguiria para os professores/contribuintes ajuda de custo para transporte e alimentação.

Durante o final da década de 1990 e o início do novo milênio a expansão da educação no ensino superior tornou-se uma questão sempre presente na agenda das

²¹² MITRULIS, Eleny; e PENIN, Sônia T. de Sousa. Op. cit., p. 272.

²¹³ MITRULIS, Eleny; e PENIN, Sônia T. de Sousa. Op. cit., p. 273.

políticas públicas, apontando o crescimento e o desenvolvimento social como fatores que mais influenciaram nesse processo.²¹⁴ Para Eleny Mitrulis e Sônia Penin,

“As transformações ocorridas no período [assinalado acima] provocaram a demanda dos cidadãos por níveis cada vez mais elevados de escolarização. As dificuldades de inserção no mercado de trabalho, decorrentes dos processos de internacionalização da economia e do desenvolvimento tecnológico, bem como a globalização cultural contribuíram para intensificar as pressões dos jovens para o ingresso no ensino superior com vistas a uma inserção mais favorável na sociedade contemporânea.”²¹⁵

Outros estudam²¹⁶ sinalizam para uma mudança no quadro da mobilidade social na América Latina. Em torno de três décadas, os níveis mais altos de escolaridade representavam fatores responsáveis pela ascensão social de segmentos da população que a ela tinham acesso, enquanto o mesmo fenômeno não se constata entre a virada da década de 1990 para os anos 2000. As condições anteriormente “básicas” para que a mobilidade dos jovens se efetivasse são cada vez mais dificultadas pelos processos que se vincularam a uma economia e a um desenvolvimento tecnológico internacionalizados. Será, portanto, no interior desses processos que a globalização cultural dos valores e das exigências formais e informais para ocupar novas posições no mercado de trabalho tornou a ascensão social para segmentos populares ainda mais competitiva e complexa.

Estas são as razões para Mitrulis e Penin considerarem que atualmente “os jovens são desafiados a estudar cada vez mais para manter a posição social em que se encontram.” A intensidade das demandas por acesso à educação superior nos últimos anos, segundo aquelas autoras, descreve uma realidade a ser considerada, enquanto a grande demanda reprimida se constitui com um fator que colabora para que a mesma expectativa se mantenha.²¹⁷ O dado referente ao perfil heterogêneo dos egressos do ensino médio parece similar àquele encontrado em situações alternativas de cursinhos de pré-vestibular administrados por entidades negras. Conforme aquelas autoras, se até pouco tempo os grupos de origem popular que chegavam ao ensino médio representavam os “heroicos sobreviventes da educação básica” e descreviam “um perfil altamente heterogêneo” do ponto de vista da origem socioeconômica, das experiências

²¹⁴ MITRULIS, Eleny; e PENIN, Sônia T. de Sousa. Op. cit., p. 271.

²¹⁵ MITRULIS, Eleny; e PENIN, Sônia T. de Sousa. Op. cit., p. 271.

²¹⁶ FILMUS, D. “A Educação média diante do mercado de trabalho: cada vez mais necessária, cada vez mais insuficiente”. In: BRALAVSKY, C. (org.) *A Educação secundária: mudança ou imutabilidade?* Brasília: UNESCO, p.127-186, 2002.

²¹⁷ MITRULIS, Eleny; e PENIN, Sônia T. de Sousa. Op. cit., p. 272.

culturais e dos percursos escolares, nos últimos anos o aumento consequente dos egressos do ensino médio que emergem dos segmentos majoritários da sociedade posiciona, numa dimensão elevada,

“o questionamento do princípio de igualdade de oportunidades que pautou a expansão da escola pública por meio de políticas homogeneizadoras, as quais vieram a favorecer sobretudo a grupos restritos, portadores de privilégios econômicos, sociais e culturais.”²¹⁸

Este movimento de questionamento sobre o princípio de oportunidades de oportunidades provocou a realização de inúmeras pesquisas, de sorte que chama a atenção que mesmo para os gestores da administração de algumas universidades brasileira as questões cunhadas pelas primeiras pesquisas encontrem neles respostas por vezes prontas, tendo por isso que obrigar alguns pesquisadores a elaborarem documentos preliminares de justificativa. O pano de fundo das primeiras dificuldades encontradas pelos pesquisadores era o questionamento da importância em conhecer o perfil dos étnicos e raciais dos estudantes daquelas instituições de ensino superior.

Na apresentação que fez ao livro *O negro na universidade*²¹⁹ e perguntando-se sobre o lugar do estudante negro nas universidades públicas, principalmente as consideradas de tradição e prestígio na sociedade brasileira, Jocélio Teles dos Santos informa que, em 1997, quando o *Programa A Cor da Bahia* apoiou a pesquisa intitulada “A Cor da UFBA”, sobre acesso ao ensino superior, segundo o gênero e a cor, o objetivo “era buscar dados, até então inexistentes em uma universidade pública federal, sobre o perfil do aluno ingresso na UFBA”. Coordenada por Delcele Mascarenhas Queiroz, o início da pesquisa ocorreu no ato da matrícula dos estudantes aprovados para o primeiro semestre letivo daquele ano. O Programa já havia realizado inúmeras pesquisas sobre desigualdades no mercado de trabalho, tendo acumulado uma massa considerável de dados, os quais já haviam sido disponibilizados e publicados. Nas palavras do apresentador,

“A partir da obtenção dos dados, sua qualificação e primeiras análises, compreendemos que a inserção do quesito cor nos formulários do vestibular e nos registros de estudantes ingressos se fazia necessário, pois isso permitia comparar o acesso de estudantes ano a ano. [...] Procurávamos, assim, dados

²¹⁸ MITRULIS, Eleny; e PENIN, Sônia T. de Sousa. Op. cit., p. 272-273.

²¹⁹ QUEIROZ, Delcele Mascarenhas (coord.) *O negro na universidade*. Salvador: Novos Toques/Programa A Cor da Bahia, 2002.

mais objetivos, preocupação sempre reiterativa em ambiente universitário. Se a tarefa parecia fácil, o empreendimento não o foi.”²²⁰

Ao apresentarem um ofício à Reitoria da UFBA, solicitando a inclusão do quesito “cor” e justificando a pertinência da sua presença nos formulários daquela universidade, o *Programa A Cor da Bahia* e as/os organizadoras/es da pesquisa se surpreenderam com a pergunta de seu interlocutor: “mas isso não seria uma forma de estimular o preconceito racial?” Uma nova surpresa se configurou pela resposta de que o pedido seria dirigido à Procuradoria Jurídica da UFBA para que avaliasse se a inclusão do quesito cor era mesmo pertinente. Eis que se passaram quatro meses de intensos e produtivos debates internos àquela Procuradoria, que viria a emitir um parecer afirmando que a Instituição poderia incluir o item *cor* nos seus formulários, uma vez que havia “pleno cabimento legal”, finalizando com uma consideração não muito diferente da dúvida apresentada pela Reitoria no início do processo: “consignamos nossos aplausos à iniciativa (..) que, futuramente, poderá constar com mais algumas informações sobre o nosso povo ‘barroco-mestiço’”.²²¹

O processo pelo qual passou a pesquisa iniciada na UFBA informa acerca das bases discursivas que sustentam não apenas os argumentos de sujeitos e instituições brasileiras, mas um ideal de nação posto em negociação em setores distintos da sociedade brasileira. Este é um exemplo de que aquilo entendido como reivindicação por parte de ativistas, nos termos de uma solicitação de um Programa de Pesquisa que pretende realizar novas leituras acerca de sua própria instituição ou da sociedade abrangente, também encontra dificuldades pontuais ao longo do seu percurso.

Qual é o lugar que as Ações Afirmativas ocupam e que impacto elas produziram nesse contexto de demanda por ensino superior dentro do qual emergem estratos majoritários da população brasileira?

As chamadas Ações Afirmativas podem ser consideradas como as reivindicações mais controversas e mais bem sucedidas dos movimentos negros nos últimos 20 anos. Se de um lado elas polarizaram alguns grupos tanto dentro quanto fora do universo acadêmico, de outro elas puseram em xeque o método e a universalização do acesso às universidades públicas brasileiras. Em 2010, a Universidade Federal de Sergipe (UFSE) se incluiu no rol das universidades que puseram em discussão o debate sobre reservas

²²⁰ SANTOS, Jocélio Teles dos. “Apresentação”. In: QUEIROZ, Delcele Mascarenhas (coord.) *O negro na universidade*. Salvador: Novos Toques/Programa A Cor da Bahia, p. 7-8, 2002.

²²¹ SANTOS, Jocélio Teles dos. “Apresentação”. Op. cit., p. 8.

de vagas para “negros” e “pobres”, vindo a construir seu próprio modelo de acesso diferenciado. A Universidade Federal da Bahia (UFBA) já desenvolve esse processo diferenciado de acesso, tendo, inclusive, produzido material sociológico²²² sobre as dificuldades que determinados grupos racializados têm de ocupar uma de suas vagas na graduação.

Tendo ingressado no discurso de ativistas negros na década de 1980, as Ações Afirmativas serão mensuradas pela reserva de vagas para grupos sociais desprestigiados no país. No que diz respeito à população de ascendência africana, essas demandas passam a significar a busca por reconhecimento do lugar desses segmentos, como também postulam permitir a diminuição das diferenças sociais que separam os negros dos brancos.

Do ponto de vista histórico, as Ações Afirmativas aparecem na Índia, na década de 1940 no contexto da dominação britânica. Nos Estados Unidos da América, tais ações serão introduzidas em razão das mobilizações pelos direitos civis protagonizadas pela população afro-americana. A obrigatoriedade de cotas para negros em universidades e no mercado de trabalho, que se expandiu para outras minorias, vai gerar uma série de polêmicas judiciais, sobretudo nos anos 1970. A jurisprudência nos Estados Unidos se mostrou atuante desde que o fenômeno das ações afirmativas modificou o cenário daquela sociedade. Na legislação de 1935 (*The 1935 National Labor Relations Act*), a referência as ações afirmativas tal como estas são entendidas atualmente ganhou a seguinte conotação:

“um empregador que fosse encontrado discriminando sindicalistas ou operários sindicalizados teria que parar de discriminar e, ao mesmo tempo, tomar ações afirmativas para colocar as vítimas nas posições em que elas estariam se não tivessem sido discriminadas”.²²³

Segundo Silvério, esta ideia tem origem no conceito inglês de equidade (*equity*), ou de administração da justiça “de acordo com o que era justo numa situação particular”.²²⁴ Esta justificação se oporia à aplicação estrita de normas legais, o que,

²²² QUEIROZ, Delcele Mascarenhas (coord.) *O negro na universidade*. Salvador: Novos Toques/Programa A Cor da Bahia, 2002.

²²³ GUIMARÃES, Antônio A. Sérgio. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, p. 154, 1999.

²²⁴ SILVÉRIO, Valter. “Ação afirmativa e combate do racismo institucional no Brasil”. Palestra proferida no lançamento do III Concurso Negro e Educação (04/04/2003).

segundo aquele autor, pode ter consequências cruéis. Se, como considera Guimarães²²⁵, a antiga noção de ação afirmativa tem inspirado, até os dias atuais, as decisões de cortes norte-americanas “conservando o sentido de reparação por uma injustiça passada”, a noção moderna, segundo este mesmo autor, “se refere a um programa de políticas públicas ordenado pelo Executivo ou pelo Legislativo, ou implementado por empresas privadas, para garantir a ascensão de minorias étnicas, “raciais” e sexuais”.

Para Silvério, uma das questões centrais no debate sobre políticas públicas de discriminação positiva interroga sobre quais princípios de direitos baseiam-se as leis e os programas referidos como ações afirmativas. Para este autor, se na origem as desigualdades sociais foram combatidas pelas ações afirmativas a partir de práticas sistemáticas de algum tipo de discriminação negativa, atualmente o alcance de tais ações ampliou-se, motivando que juristas e estudiosos do tema passassem a sustentar que elas podem e devem ser empregadas para a promoção de uma maior diversidade social, tendo em vista que essas políticas podem “propiciar a ascensão e o fortalecimento de grupos sub-representados nas principais posições da sociedade.”²²⁶

Boa parte dos autores concorda que a década de 1990 marca uma mudança sintomática de postura no interior de vários países. É nesse período que países como França e Brasil, cujos discursos oficiais estão baseados na ausência de preconceitos, pois estes dispõem de um caráter não explicitado, passam a discutir as ações afirmativas.

Em “O Contexto de Emergência e de Consolidação das Políticas Afirmativas na Universidade Federal de Sergipe”, Paulo Neves ²²⁷, que discutir os modos como os debates em escala nacional e internacional se traduziram no interior da Universidade Federal de Sergipe (UFSE) para, finalmente, considerar acerca de alguns dos dilemas que as cotas colocam para as universidades públicas, propõe uma classificação ideal típica dos debates sobre as ações afirmativas. Nos termos daquele autor,

“um primeiro modelo seria o de países onde as ações afirmativas aparecem para combater formas institucionalizadas e legais de discriminação e exclusão de segmentos da população”.²²⁸

²²⁵ GUIMARÃES, *op. cit.* p. 154.

²²⁶ SILVÉRIO, *op. cit.* p. 14.

²²⁷ NEVES, Paulo S. C. “O Contexto de Emergência e de Consolidação das Políticas Afirmativas na Universidade Federal de Sergipe”. In: Frank Marcon ; Josué Modesto dos Passos Sobrinho (Org.). *Ações Afirmativas e Políticas Inclusivas no Ensino Superior: a experiência da Universidade Federal de Sergipe*. 1 ed. São Cristóvão: Editora UFSE, 2010, v. 1.

²²⁸ NEVES, Paulo S. C. *op. cit.*, p. 3.

A ele estariam ligados os casos dos Estados Unidos, da Índia e da África do Sul. O segundo modelo, descrito como multicultural, remete aos casos dos Canadá e da Austrália, onde o respeito às diferenças culturais e ao reconhecimento público do caráter comunitário de alguns grupos imporia uma lógica de representatividade. O terceiro modelo descreveria os países que têm no seu discurso republicano e no seu ideário a igualdade de tratamento da justiça para todos o seu credo identitário. Segundo Neves, é neste último modelo que são produzidas resistências poderosas em relação à introdução de formas de ação afirmativa do tipo cotas, na medida em que são consideradas antirrepublicanas, “mesmo quando a existência de formas de discriminação invisíveis é aceita pela maioria da população”. Em países como a França, onde este credo se constitui e se realiza, a resistência à introdução de ação afirmativa para a população de origem muçulmana e da África negra é, segundo o autor, muito forte na opinião pública.²²⁹

Esses tipos ideais, para Neves, devem ser vistos apenas como tendências dominantes em cada país, o que não impede que um mesmo país migre de um modelo para o outro. Um bom exemplo são os EUA, que implantaram as cotas em um contexto de combate ao *Apartheid*, mas continuam discutindo as ações afirmativas em termos multiculturais, na atualidade. De qualquer modo, se, de um lado os termos dos debates se internacionalizam rapidamente, sobretudo no interior dos movimentos sociais que lutam contra as discriminações “raciais” ou étnicas, culminando, inclusive, na incorporação dessas ideias em agências internacionais como a ONU e a Fundação Ford, de outro lado, nota-se que a carga simbólica desses debates tem significados diferentes. Para Neves, enquanto em alguns países a questão central será o universalismo, na sociedade brasileira a questão básica será “saber se somos ou não um país racista”²³⁰.

Diante da responsabilidade de analisar as proporções que o debate sobre as cotas para negros nas universidades públicas assumiu na sociedade brasileira, Neves propõe algumas hipóteses, dado o curto espaço do artigo em questão. Para ele, a capacidade explosiva que têm as cotas para afro-descendentes nas universidades públicas pode ser explicada por colocar em evidência duas questões primordiais para a sociedade brasileira: a desigualdade social e a identidade nacional. Assim, na medida em que a identidade nacional se equilibra, a partir dos anos 1930, em torno da ideia de

²²⁹ NEVES, Paulo S. C. op. cit, p.3 - 4.

²³⁰ NEVES, Paulo S. C. op. cit, p. 4.

mestiçagem, isto é, de uma mistura de etnias postas em um caldeirão²³¹ de culturas e *raças*, as cotas, ao colocarem na ordem do dia a questão da autodefinição em termos da cor da pele, retoma o tema da identidade nacional, desfazendo este equilíbrio. Para o autor, “se as cotas emergem enquanto propostas de políticas públicas nos anos 2000 é que em certo sentido a identidade nacional estava em transformação”. Os exemplos acerca da rediscussão sobre o preconceito e a discriminação racial em esferas públicas, desde os anos 1970, são elementos claros da transformação pela qual vinha passando a identidade nacional.²³²

Os recursos discursivos produzidos por ativistas negros nas situações que incidem sobre a participação política nos setores do poder público circulam pelo campo da atuação como uma moeda que negocia a sobrevivência material de uns e a legitimação de outros. Poder-se-ia dizer, então, nesses últimos aspectos, que esses segmentos dos movimentos negros estiveram junto com seus aliados *esquerdistas* na alegria e na tristeza, “debaixo de chuva ou sob um calor de 32^o centígrados”, isto é, nos momentos recentes de glória e “conquista do poder”, mas também, e sobretudo, nas situações de derrota, perseguições e acusações acumuladas ao longo do tempo. Os novos contextos de conquista e divisão do poder político no Brasil implicam, por um lado, reconhecimento de ativistas e organizações negras como colaboradores, de outro, sua legitimação como protagonistas dos mesmos processos, cujo efeito é o reconhecimento de suas potencialidades como sujeito orgânico com capacidades similares a todos os outros.

Legitimação e disputas operaram, portanto, em um campo de relações onde assimetrias objetivas e subjetivas implicam modos e dimensões de participação. Enquanto a sede e os recursos financeiros são dois elementos práticos de quem disputa o pertencimento e os deslocamentos no campo dos movimentos negros e do poder público estatal, a manutenção e sofisticação de ferramentas discursivas por parte de ativistas se apresentam como alguns dos recursos postos no jogo das disputas, com vistas à alteração da sua imagem e à sua participação no poder. Entender, administrar e

²³¹ A esse respeito ver FREYRE, G. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1933 [1983]; e MUNANGA, K. (1996). “As facetas de um racismo silenciado”. In: L. M. Schwarcz & R. da S. Queiroz (Orgs.), *Raça e Diversidade* (pp. 213-229). São Paulo: EDUSP.

²³² NEVES, Paulo S. C. op. cit, p. 8.

manipular a noção de hegemonia²³³ parece ser um dos modos específicos de alteração de imagem e participação política.²³⁴

A problemática da pertinência da classe trabalhadora como uma espécie de sujeito universal impõe, todavia, uma tarefa complexa e contemporânea para os teóricos: a revisão do histórico dos conceitos que tanto sedimentaram a sua identidade, como a vislumbraram como um sujeito único e homogêneo, perpetuado no seu projeto político contra-hegemônico. A emergência política de organizações e ativistas negros no Brasil descreve mais a especificidade da participação no poder, do que uma conquista baseada na luta de classes. Estes elementos podem ajudar a entender alguns dos diversos desdobramentos das lutas entre grupos subalternos e dominantes no país, mas não podem ser reduzidos aos investimentos históricos do operariado clássico. A própria ideia de “conquista do poder” admite formas e meios distintos. A invenção política e pública dos movimentos negros sinaliza para as formas (o ativismo) e os meios (no caso contemporâneo, a atuação em redes de relações com agências financiadoras²³⁵ e com o Estado), com vistas às disputas, pela via da representação, dos poderes Executivo e Legislativo.

²³³ O conceito de hegemonia, em Gramsci, diz respeito à direção e à dominação, basicamente no se refere ao controle das sociedades civil e política. Para Gramsci, do ponto de vista dos investimentos da classe trabalhadora, este projeto de dominação e controle social só pode ser realizado se tal segmento classista alargar a base social de direção, por meio de um sistema de alianças com outras classes subalternas, classicamente o campesinato. Dispostas, então, como aliança estratégica, para Hugues Portelli haveria uma aproximação entre o que teorizaram Lênin e Gramsci, tendo a noção de hegemonia como o elo entre as duas proposições. Esta associação teórica e política os aproxima, necessariamente, de Karl Marx, de quem também são críticos. Se, para Lênin, é preciso insistir na criação de uma base classista hegemônica, será igualmente preciso extrapolá-la do proletariado, pois todas as formas transitórias de governo em um regime capitalista nada mais são do que variação do Estado burguês. PORTELLI, Hugues. “Hegemonia e bloco histórico” (1977). In: *Gramsci e o bloco histórico*. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, pp. 75-76.

²³⁴ Considera-se, então, que o conceito de hegemonia, em Gramsci, não consiste em um sistema formal fechado e homogêneo. Se assim o fosse, tal concepção levaria a uma idealização de superação do sistema social e econômico capitalista. A hegemonia descreve, então, um processo social que expressa a consciência e os valores organizados, de forma prática, por significados específicos e dominantes. Esse processo seria, pois, vivido de maneira contraditória, incompleta e difusa, na medida em que viria constituir aquilo que um grupo conseguiu generalizar para outros segmentos sociais. Em discussão que venho realizando em outros textos²³⁴, tenho considerado que as noções de *distribuição específica* de poder, hierarquia e influência, uma vez que são fundamentais para entender o terreno da formulação do conceito de hegemonia no qual se supõe uma direção política e cultural dos aliados, de um lado, e a violência e coerção dos inimigos, de outro; elas também servem para pensar a noção de poder nos contextos empíricos onde se desenvolvem os investimentos e a política de ativistas e organizações negras brasileiras.

²³⁵ Embora aquele período tivesse sido de *ouro* no que se refere à presença de agências internacionais de financiamento no Brasil, elaborar um cotidiano de atividades para o FENS e distribuí-las entre as organizações internas significaria voltar maior atenção e esforços para aquele coletivo de entidades, reposicionando aquelas instituições individualmente para outro lugar de importância no campo dos movimentos negros. Tal procedimento colocava em xeque a oscilação do lugar e do prestígio das organizações negras, as quais passariam a ver e a ter, no FENS, a instância reguladora, articuladora e mantenedora.

No Brasil, as lutas de ativistas e organizações negras mais dizem respeito à participação e cooperação no âmbito das instituições estatais, que a um confronto com vistas à formação de um novo Estado. Está em jogo, portanto, não a construção de uma nova sociedade, mas de um projeto de revisão da mesma dentro do qual seja possível pensar a presença, a importância e as especificidades de grupos como gays e lésbicas, de pobres e de negros, de suas lideranças e de suas instituições.

Estes contextos se apresentam problemáticos, pois contêm, em si mesmos, tanto uma perspectiva transformadora do Estado, como a sua crítica. Entender como tais elementos se constituem e de que processos políticos eles falam significa caminhar na direção de compreender de que modo essas mudanças são reivindicativas e de como as reivindicações são correspondidas. O esforço aqui realizado é para descrever e analisar alguns dos elementos por meio dos quais é possível perceber como a noção de poder ou de hegemonia ora articula e visualiza aliados e não alinhados, ora abstrai essa dicotomia, vindo a produzir novos *territórios de diálogos* nos quais as relações com cooperadores diversos devem ser pensadas na perspectiva dos interesses que possibilitam que sujeitos e instituições distintos construam relações de troca e de cooperação.

Estou chamando de “território de diálogo” os espaços de interação ou, antes disso, a capacidade que ativistas e organizações negras têm de produzir uma relação discursiva com o seu interlocutor de interesse, através do qual pretende publicizar suas demandas políticas, sua forma de ver o mundo e a própria relação de diálogo. Esta capacidade articula também a noção de legitimação simbólica que, nesse “território”, terá de pô-la em negociação, tendo em vista a participação no poder político, ou produzir novos discursos de verdade. Como esses contextos de negociação e cobranças mútuas são percebidos e no que eles resultam, pode ser uma direção produtiva para entender como funciona a “ferramenta” do poder.

Estou pensando essa ideia de ferramenta como os recursos não somente discursivos e da postura dos sujeitos que circulam pelos territórios de poder, mas também as regras que impõem aproximações, alianças e ritos de celebração dos personagens e de sua importância no meio. Essas ferramentas discursivas têm a capacidade de alterar a imagem dos sujeitos no campo e de deslocá-los no seu interior. Esses ritos de celebração são artifícios que podem ser percebidos na formalização de protocolos nos quais o elenco de nomes, como de postos no poder, devem ser lembrados em cerimônias pontuais, como a posse de um governador de estado, onde é possível

citar desde os 15 membros que compõe a Mesa, por exemplo, até cada um dos segmentos que fizeram aliança com o seu partido, passando por aqueles que são novos e velhos nomes a integrarem os poderes legislativos na ocasião. Esses ritos de celebração da vitória no poder público estatal costumam durar horas, e a despeito dos semblantes duvidosos de aliados pontuais sentados à Mesa, todos esses sujeitos se regozijam ao participarem desses momentos e terem um lugar de destaque. Não são raras as situações de emoção, ao ouvirem citados os seus nomes por aquele que discursa na Tribuna.

Contemporâneas e performáticas, eficientes e adaptadas às regulações do poder estatal, as ferramentas discursivas de que dispõem os interlocutores de ativista e de organizações negras dizem respeito à sua capacidade de entender e manipular os seus investimentos, a sua história e suas pretensões mais atuais. Esta capacidade, no entanto, refere-se ao objeto da representação política e simbólica que puderam construir em relação a tais interlocutores negros e, em menor grau, ao conhecimento do que aqueles ativistas e organizações são e pretendem ser. Eis que uma discussão acerca da ontologia do *ser* instituições negras, como do *ser* ativista negro no Brasil, deve ser objeto de novos investimentos. Esta pesquisa faz o seu próprio investimento, considerando que é possível afirmar que aí tanto se realiza um jogo de disputas pelos órgãos que representam o Estado e aqui tem sido descrito como poder político, como é possível conhecer as ferramentas que estão dispostas neste jogo.

Uma questão se coloca é a que segue: como aqueles interlocutores dialogaram até aqui com os ativistas e suas organizações negras e que imagem puderam publicizar com vistas a produzir novas alianças e trocas simbólicas? O presente estudo propõe pensar essas interlocuções em Aracaju, e o caminho para entender esses processos será, todavia, “atravessado”: ao invés de ouvir os sujeitos de partidos políticos ou representantes do poder público sobre o que eles (ou elas) pensam sobre as suas relações com os ativistas negros brasileiros e suas instituições contemporâneas, nos propomos a analisar os discursos dos ativistas acerca daquilo que consideram ser os argumentos e a visão dos seus interlocutores sobre as suas demandas ligadas à questão racial. Se há discursos de verdade circulando no interior dessas relações, eles serão analisados a partir das falas de homens e mulheres, gays ou lésbicas, todos eles e elas ativistas negros/as sergipanos/as.

O terceiro capítulo a seguir descreve e analisa o contexto da formação das relações afetivas entre mulheres negras e homens negros que atuam como militantes no campo do Movimento Negro na cidade de Aracaju. O capítulo descreve como uma

agenda moral pautada nesse perfil de formação afetiva se constituiu e que elementos foram aí elaborados. Há uma revisão da bibliografia que tratou do tema das relações afetivas no Brasil. Sinaliza-se para as estatísticas em torno das relações dentro dos grupos “raciais” e do debate acerca das escolhas no mercado dos afetos. O capítulo finaliza com as discussões sobre o estatuto da solidão. Observa-se aí que a mulher “preta” representa o grupo mais afetado pelos contextos de solidão, embora o número de homens negros dentro do seu grupo seja excedente.

O MUNDO PÚBLICO DAS RELAÇÕES AFETIVAS NOS MOVIMENTOS NEGROS²³⁶

“Em alguns dos estudos mais notáveis sobre a sexualidade, escrito por homens, não há virtualmente nenhuma menção ao amor, e os gêneros aparecem como uma espécie de adendo. Atualmente, pela primeira vez na história, as mulheres reivindicam igualdade com os homens.”

Antony Giddens. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, 1993.

INTRODUÇÃO

Em alguns ambientes da atuação antirracista na sociedade brasileira, durante o final dos anos 1990 e a primeira década do novo milênio, o amor, como nos mostraram os registros das atividades de campo na cidade de Aracaju realizadas entre os anos 2010 e 2011, foi incorporado às práticas afetivas cotidianas, ao dia a dia das entidades negras, aos debates feministas e às teorias de gênero. Observado como fenômeno em discursos e práticas concretas de relações afetivas em namoros e situações estáveis como o casamento, é possível mapear as relações afetivas que se concretizaram dentro de uma agenda moral de valores no campo dos movimentos negros naquela cidade. O fenômeno que resultou na formação dessas relações afetivas públicas entre ativistas se apresenta então, junto com a participação nos governos, como uma das demandas centrais naquele o segmento nas últimas duas décadas. Juntas, estas duas demandas descrevem, inclusive, um fenômeno inusitado mesmo no ambiente do Movimento Negro, na medida em que, por vezes, a participação na máquina estatal (ou seja, nos governos) foi reconhecida como o objetivo maior e mais importante a ser seguido.

O debate político no interior que impactou no reconhecimento das relações afetivas como uma temática importante dentro da agenda do Movimento Negro diz

²³⁶ É importante fazer uma observação dos propósitos metodológicos da pesquisa aqui desenvolvida. Inicialmente, este estudo pretendeu realizar uma comparação entre as cidades de Aracaju (SE) e a Salvador (BA). A razão daquele objetivo era justificada, primeiro, pela proximidade geográfica e pelas relações históricas construídas por aqueles dois estados, depois, pela observação de que os fenômenos da participação de lideranças negras em órgãos governamentais, eram similares naqueles dois universos culturais. O autor do presente estudo optou por centralizar o seu estudo na cidade de Aracaju por ser um campo desconhecido do universo acadêmico fora da região Nordeste, mas também por informar acerca de experiências cujos elementos ligados às relações interpessoais práticas e à constituição de entidades negras serem pontualmente distintos daqueles observados em Salvador. Entre as duas capitais são feitos, entretanto, alguns contrapontos, de maneira que as observações ali desenvolvidas ou as entrevistas realizadas foram úteis para a elaboração do texto final desta tese de doutoramento.

respeito à discussão sobre a especificidade da experiência da mulher negra na sociedade brasileira. O período de formação dessas discussões foi a década de 1980, momento também de afirmação do Movimento Negro e da consolidação do Movimento Feminista.²³⁷ As alterações na agenda política, com a inclusão e o reconhecimento dessa temática, enquanto objeto de debate, aparecem em várias situações da organização do Movimento Negro no país.

Na cidade de Aracaju, no entanto, essa temática para a formação de pares afetivos “intrarraciais” vem se consolidando nas duas últimas décadas não apenas como debate ou pela formação de relações pontuais, mas, sobretudo, como uma situação concreta passível de ser mapeada como uma demanda consolidada naquele campo de atuação. Essa demanda por afetos e formações mais regulares do ponto de vista racial, ou seja, no par homem negro – mulher negra, tem influenciando, inclusive, a formação de pares afetivos similares que se situam na fronteira das relações interpessoais com ativistas e entidades ligadas aos Movimentos Negros.

O objetivo deste capítulo é analisar a configuração do universo das relações afetivas públicas entre mulheres negras e homens negros ativistas na cidade de Aracaju, durante a primeira década do novo milênio. Este objetivo implica em demonstrar como o processo de revisão da identidade social elaborado por militantes negros naquela cidade admitiu a constituição de agendas éticas e morais dentro das quais se formaram um conjunto de símbolos e valores que noticiam a formação de disputas simbólicas no mercado dos afetos e no sistema cultural de classificação racial.

O capítulo se apropria, então, de narrativas de lideranças negras aracajuanas e da literatura sócio-antropológica, dialogando, inclusive, com aquela mais voltada para as análises a partir de dados estáticos. Junto a esta organização da literatura, analisa-se o lugar da solidão no universo das possibilidades de relações sexuais e afetivas. A cidade de Aracaju se apresenta como um contexto útil para a análise dos modos como a experiência de solidão se apresenta e distingue no âmbito da sociedade brasileira. O procedimento metodológico que atenta para os universos da solidão analisa os dados estatísticos que apontam a mulher “preta” como a personagem do sistema de classificação racial que mais será encontrada fora das relações afetivas estáveis, mesmo

²³⁷ Cf. RIBEIRO, Matilde. “Mulheres negras brasileiras: de Bertiooga a Beijing”. In: *Estudos Feministas*, (2), pp.446-457, 1995; PACHECO, Ana Cláudia L. *Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, p. 1-2, 2008.

que o seu grupo “racial” (composto pelo homem “preto”) não seja sub-representado do ponto de vista estatístico.

Um dado, no entanto, se apresenta de forma invertida: se nas formações afetivas de cunho “inter-racial” entre a mulher branca e o homem negro este último se apresenta como personagem central para a constituição deste modelo de relação²³⁸, no universo das relações afetivas influenciadas pela orientação dos movimentos negros, onde o modelo considera a formação “intrarracial”, as escolhas e as formações dos pares afetivos continuam concentradas no homem negro, embora a presença da mulher negra tenha alterado tanto a sua posição desta última personagem quanto a posição do homem negro no âmbito das disputas no mercado dos afetos. Essas formações *homocromáticas*, ou seja, “de uma só cor”, passaram a favorecer um tipo específico de mulher negra: aquela que se consagrou como ativista política.

Duas entidades negras são aqui tomadas arbitrariamente como centrais para descrever como o fenômeno das relações afetivas passou a responder por uma agenda moral formada por discursos, práticas e valores que influenciaram nas decisões dos indivíduos em formar o perfil aqui anunciado de relação afetiva. Tratam-se do Grupo Abaô de Capoeira Angola e da Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania – SACI.

Na pesquisa realizada no Grupo Abaô de Capoeira Angola e na SACI foi possível perceber que as reivindicações acerca de uma situação igualitária entre os gêneros feminino e masculino, encabeçadas pelas mulheres negras que atuavam naquelas entidades negras, eram apropriadas de formas distintas e por vezes controversas por parte dos homens que integravam os movimentos negros durante o final da década de 1990 e de toda a primeira década dos anos 2000: por um lado, algumas lideranças masculinas naqueles ambientes teriam se apropriado positivamente dos discursos e se engajado naquelas reivindicações por revisão no estatuto das posições das mulheres em postos de comando das entidades que criaram, enquanto, por outro lado, algumas lideranças masculinas que atuavam no mesmo contexto fizeram a crítica e se opuseram àquelas ideias.

Os debates que resultaram nas revisões de posições simbólicas no universo dos movimentos negros, e em cargos de liderança e comando em entidades negras sergipanas durante as décadas de 1990 e 2000, iriam também repercutir sobre a

²³⁸ Ver os trabalhos de MOUTINHO (2004 a, e 2004 b).

constituição das relações afetivas nesses ambientes. A razão central, em termos concretos, diz respeito à ascensão social das mulheres negras militantes, que passaram a compor, de forma majoritária, os quadros de funcionários nas entidades negras, sobretudo em ONGs, que emergiam durante o período final do século XX e se consolidaram até o início do século XXI. Em termos simbólicos, mesmo que algumas mulheres negras militantes não tivessem ocupado posições concretas de comando naquelas instituições negras, o debate e as atualizações que passaram a ganhar espaço naqueles meios representavam mudanças profundas em níveis práticos e discursivos.

O tópico a seguir descreve os modos como os símbolos das estéticas negras na cidade de Aracaju (SE) mapearam os corpos e as práticas dos sujeitos desta pesquisa, vindo a se reproduzir nas suas falas e narrativas. Os discursos anunciam as mudanças no padrão estético e atualizam-se através das interpretações que fazem das relações afetivas. Após estas discussões, será discutida a literatura que tratou das relações afetivas, sobretudo quando o tema permeou a questão de “raça”. Recuperar a literatura socioantropológica que tratou do tema das relações afetivas no Brasil significa procurar explicações acerca das razões que justificaram a formação das relações “inter-raciais”, isto é, entre brancos e negros, mas também colocar em diálogo os recursos discursivos e reivindicativos em vista dos quais passou a figurar, entre militantes negros sergipanos, a motivação para a formação de casamentos entre o homem negro e a mulher negra. Qual o impacto dessas novas relações para a percepção da identidade nacional?

3.1 A AGENDA MORAL E AS ESTÉTICAS: SOBRE AS OBSERVAÇÕES DE CAMPO

A pesquisa de campo desenvolvida na cidade de Aracaju e em Salvador²³⁹, durante os anos de 2010 e 2011, mostrou que novas agendas políticas, como as que possibilitaram a constituição das relações afetivas e sexuais, se incorporaram aos discursos e às reivindicações de mulheres e homens que atuaram nos Movimentos Negros, alterando não exatamente os números acerca das formações afetivas os negros ou os “pretos” no país, mas o valor simbólico dessas relações. Todavia, consideradas a partir dos núcleos políticos onde são desenvolvidas as ações das entidades negras ou no ambiente das relações interpessoais entre os sujeitos que atuam nos Movimentos

²³⁹ Observo mais uma vez que a remissão a esta última cidade desempenha o papel de contraponto com vistas a dinamizar a análise aqui desenvolvida, e não de comparação entre dois contextos.

Negros, o efeito político e simbólico que aquelas formações afetivas ganharam incidu sobre a quantidade das relações com o perfil “intrarracial”.

As estatísticas mostram, conforme os trabalhos de Nelson do Valle Silva²⁴⁰ e Elza Berquó²⁴¹, que namorar e casar dentro dos grupos de “cor” descreve um fenômeno que varia de modo significativo entre as regiões do Brasil, embora as formações “inter-raciais” mantenham uma estabilidade temporal²⁴². Notou-se, entretanto, que nos segmentos observados durante a pesquisa de campo, essas tendências puderam ser completadas com repertórios discursivos elaborados com vistas à legitimação interna no campo da ação política, enquanto as barreiras *raciais*, como irão também mostrar os estudos de Silva²⁴³, seriam inibidas à medida que o país se desenvolvesse economicamente. Acrescenta-se que, em meio às tendências e aos discursos que emergiram do universo dos movimentos negros, os recursos ligados ao prazer e aos sentimentos são elementos que integram o conjunto do fenômeno que é objeto das discussões do presente estudo.

Tradicionalmente, até a década de 1980 as relações afetivas que ganharam uma dimensão pública nos movimentos negros daquela cidade e, por isso, se constituíram no mais novo fenômeno das reivindicações locais de tais segmentos, tiveram um aspecto privado e informal, não resultando (precisamente pela sua informalidade) em uniões afetivas estáveis ou mesmo em namoros que pudessem ser reconhecidos no âmbito político ou ainda no núcleo familiar ampliado dos seus personagens. A dimensão pública das relações afetivas a que este estudo se refere diz respeito, portanto, ao contexto histórico central da primeira década do século XXI no qual os homens e as mulheres que se autoclassificam como ativistas assumiram as suas relações de afeto e as tornaram visíveis nos universos familiares, de trabalho e no ambiente dos movimentos negros de onde emergiram.

As observações de campo, junto com as análises que mapearam a formação de um conjunto de símbolos estéticos (como roupas coloridas, cabelos trançados e do tipo rastafári), informam sobre a constituição de uma agenda política ampla capaz de propor e exigir revisões no quadro das ocupações dos cargos de comando em entidades negras durante a década de 1990, depois em órgão de Governo durante o novo século. Essas

²⁴⁰ SILVA, Nelson do Valle. “Distância social e casamento inter-racial no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 14, p. 54 -84, 1987.

²⁴¹ BERQUÓ, Elza. “Demografia da desigualdade: algumas considerações sobre os Negros no Brasil”. Campinas: NEPO/UNICAMP, p. 89-110, 1988 a.

²⁴² SILVA, Nelson do Valle. Op cit., 1987.

²⁴³ SILVA, Nelson do Valle. Op cit., 1987.

situações ajudaram a considerar que só a partir das atualizações pelas quais passaram as disputas por novas posições de poder, depois pela crítica ao papel subalterno da mulher negra na sociedade contemporânea, é que foi possível, para as lideranças negras, pensar sobre a constituição e os efeitos das formações afetivas de que fariam parte. Para mostrar os elos entre a década de 1990 e a virada para o novo milênio, a descrição de um pequeno registro do campo pode ser útil para a visualização das mudanças de posição no mercado afetivo.

No final de 97, durante os primeiros meses da prática da capoeira angola no Grupo Abaô, era possível observar que, entre os integrantes mais antigos, passava a ser recorrente a formação de pares afetivos. Havia uma tendência à naturalização do que era observado, afinal de contas homens e mulheres se encontravam com regularidade e assiduidade para desenvolver aquelas atividades durante três dias da semana, sempre à noite naquele ano. As sextas-feiras eram dias de treinos que exigiam muito dos esforços físicos de cada um daqueles membros. As despedidas finais aconteciam depois de horas de conversa em algum dos pequenos bares e botecos nas redondezas do bairro Getúlio Vargas, onde eram realizados os treinos. Durante as situações de descontração naqueles bares o tema acerca da formação das relações afetivas era de tal forma recorrente e conseguia a atenção de qualquer integrante, pois, diferente da imagem comum que se reproduzia na sociedade aracajuana do período, as relações afetivas eram temas de discussão também para os homens.

Em algumas falas das mulheres que integram o grupo emergia o desconforto em relação a um dos seus colegas: tratava-se de um jovem homem negro que a despeito da agenda moral que o grupo passou a elaborar e a propor a seus integrantes, a ele interessava também pelas mulheres brancas, em especial as que circulavam pelo grupo. De outro lado, orientados e sintonizados com aquela agenda de valores, demais capoeiristas de uma geração dos 18, 20 anos até os 30 anos de idade, passando pelo mestre, namoravam mulheres negras ou seriam sugeridos a conhecê-las. O fenômeno perdia a dimensão naturalizadora do observador praticante de capoeira. Tratava-se de uma política de afetos, na medida em que os debates internos àquele grupo de capoeira buscavam provocar justamente aquilo que o observador achava ter desmistificado: a “naturalização das relações amorosas”.

Ao final da década de 1990, os pares afetivos no Grupo Abaô estavam formados como descritos no quadro abaixo. Dois pontos aí merecem ser destacados: o primeiro é alguns daqueles pares são também formados por integrantes da SACI, que se apresenta

nesse contexto como parceiras do Grupo Abaô desde o surgimento em 1994; o segundo ponto a ser destacado é que, em alguns dos pares, um dos membros não atua de modo orgânico naquelas entidades, mantendo com as mesmas relações amistosas ou de trabalho. Esses pares afetivos têm em comum o reconhecimento público de suas relações afetivas. No quadro abaixo são apresentadas as relações afetivas que se formaram entre técnicos e/ou militantes de entidades negras durante os primeiros cinco anos dos anos 2000.

Quadro 2: Relações Afetivas Públicas (namoros, casamentos ou relações estáveis) entre homens negros (“pretos” e “pardos”) e mulheres negras (“pretas” e “pardas”) durante a primeira metade dos anos 2000 no Movimentos Negro

Relações afetivas públicas entre militantes negros da cidade de Aracaju durante o início dos anos 2000	
Homens	Mulheres
Vicente	Ana
Mauricio	Fernanda
Marcelo	Simone
Romualdo	Neusa
Ismael	Cristina
Valmir	Kátia
Caetano	Júlia
George	Lena
Jônatas	Carmem

Fonte: Criação própria a partir de observação de campo

A quantidade de relações afetivas públicas entre mulheres negras e homens negros em entidades negras informa sobre o impacto não apenas simbólico, mas também estatístico. No Abaô o número foi de tal modo expressivo que durante os anos 2000 as formações afetivas deram continuidade ao projeto da agenda afetiva, mesmo que os integrantes de algumas daquelas relações não articulassem os mesmos discursos nos últimos anos desta década. Ou seja, algumas percepções durante a primeira década dos anos 2000 foram alteradas, sendo sintomáticas ao final do período. As visões sobre a

afirmação dos valores da negritude presentes nas relações homocromáticas dividiram o espaço com os discursos de membros mais isolados no grupo.

Estes últimos integrantes, os que não são hegemônicos no Grupo Abaô, como é o caso de Vanderlei, dividem as atenções na entidade negra. Vanderlei, homem negro de 39 anos de idade, com mestrado em Ciências Sociais, que integra o Abaô há pelo menos dez anos, argumenta que a presença de negros e brancos naquela entidade deveria “considerar as suas contribuições de fato de cada um, e não a origem racial, pois as pessoas não contribuem do mesmo jeito”²⁴⁴.

Ana, 37 anos, mulher negra, feminista, formada em Pedagogia, e Vicente, 41 anos, homem negro, formado em Ciências Sociais, têm uma leitura oposta sobre o mesmo tema. Ambos estão na instituição desde a sua fundação em 1994. Eles são reconhecidos internamente por serem os principais responsáveis pela elaboração dos discursos que se hegemonizaram no Abaô acerca das relações afetivas e de temas correlatos, como são os casos das estéticas negras e da crítica que os ativistas devem fazer à sociedade sergipana com vistas a provocarem mudanças sintomáticas no âmbito das posições ocupadas pela população negra nos diversos setores da mesma. No mesmo contexto de debates realizados no Abaô em 2010, Ana e Vicente consideram, segundo a fala de Vicente, que

“o Abaô é uma entidade negra que desenvolve uma atividade de capoeira angola que é também de origem negra, tendo na população negra o seu alvo prioritário. Nós reconhecemos a contribuição dos brancos que são nossos parceiros, mas eles devem entender a nossa proposta e se adequar como puderem a ela”.

O quadro abaixo informa sobre a presença de alterações nas relações afetivas entre ativistas. Essas alterações dizem respeito não somente ao número maior de relações, como também acusa o término de umas e o surgimento de outras. Este movimento também apresenta a ausência de alguns agentes no ambiente da atuação pública militante.

²⁴⁴ Essas falas são públicas, porém os seus membros procuram articulá-las em contextos precisos de debates, pois elas não são hegemônicas. Vanderlei, no entanto, forma uma relação afetiva com Nildete, uma mulher negra, do tipo “parda”, que tem entre 33 e 35 anos de idade.

Quadro 3: Relações Afetivas Públicas (namoros, casamentos ou relações estáveis) entre homens negros (“pretos” e “pardos”) e mulheres negras (“pretas” e “pardas”) durante a **segunda metade dos anos 2000** no Movimentos Negro

Relações afetivas públicas entre militantes negros da cidade de Aracaju durante o final dos anos 2000	
Homens	Mulheres
Vicente	Andréia
Maurício	
Marcelo	Simone
Romualdo	Neusa
Ismael	Monalisa
Valmir Migrou para outro Estado	
Caetano	Júlia
George Deixou de atuar no âmbito público do Movimento Negro	
Jônatas	Carmem
Milton	Amanda
Márcio	Iris
Vanderlei	Nildete

Fonte: Criação própria a partir de observação de campo²⁴⁵

As alterações durante a década de 2000 também se fizeram presentes no Abaô, embora a agenda moral mobilize muita força política. As negociações que aí se apresentam elevaram os valores de alguns termos presentes na agenda afetiva, podendo fazer o movimento de crítica e oposição à base de princípios que possibilitaram a presença desigual dos grupos raciais (mais negros do que brancos) naquela entidade negra. Esses artifícios de produção de desigualdades em entidades negras, mas que não alteram, por isso, a mobilidade social de indivíduos brancos na sociedade, dizem respeito às táticas que operam no nível mesmo da representação simbólica. Como

²⁴⁵ Caetano e Jônatas continuam no campo da atuação, estando com as mesmas parceiras desde a primeira metade dos anos 2000, ou antes desse período. Vicente, Marcelo e Ismael, no campo da atuação desde, pelo menos, os anos 2000, mas constituíram novas relações afetivas. Romualdo, Milton, Márcio, Marcelo e Vanderlei passaram a atuar naquele campo a partir da segunda metade dos anos 2000 ou vieram a constituir suas relações afetivas homocromáticas nesse período. Maurício, Valmir e George migraram para os outros Estados, mas também romperam as suas relações com o campo do Movimento Negro ou afastaram-se dele.

veremos nas disputas por novas posições em órgãos de Governo, essas práticas foram importantes para abrir o debate sobre desigualdades sociais materializadas pela ausência de negros naqueles setores. A agenda política nas entidades negras se recompôs, portanto, nesses contextos de disputas internas, capacitando os seus agentes a mapearem os modos que os discursos e as práticas que a eles se opõem mobilizam.

A observação de campo registrou que as relações afetivas entre militantes negros não apenas continuaram a ser pressionadas, como também se dirigiram para os setores de Governo onde uma política direcionada às demandas específicas do Movimento Negro passou a ser efetivada. Tratava-se, portanto, de discussões sobre o contexto e as razões que possibilitaram que as relações afetivas privadas e efêmeras entre mulheres negras e homens negros ativistas passassem à dimensão pública, estáveis e duradoras. As mudanças sintomáticas nas posições simbólicas dessas relações tiveram, com efeito, o reconhecimento nos ambientes onde atuam. As estéticas negras e o ideário de *negritude* que foram elaborados nesses contextos passaram a funcionar como um recurso de proteção e justificação das relações de afeto que se legitimaram no campo dos movimentos negros na cidade de Aracaju.

Durante os anos 2000, com as campanhas eleitorais vitoriosas de partidos políticos mais progressistas que conservadores, primeiro para os Executivos Municipais, em 2000, depois para o Executivo Federal, a partir de 2002, o cenário da atuação política dos movimentos negros se alterou decisivamente no país. O projeto histórico de participação de militantes negros na máquina estatal, através do Executivo, passou a ser implantado. A cidade de Aracaju se apresenta nesse novo contexto com um lócus interessante para a observação etnográfica, pois tanto o ideal de participação efetiva nos setores do poder Executivo foi reconhecido, quanto as relações afetivas de orientação “intrarracial” iniciadas na década de 1990 juntaram-se àquele projeto político, alterando o ambiente dos movimentos negros sergipanos em termos de posição dos seus agentes nos mercados dos afetos e da ocupação de cargos políticos.

Para analisar as pressões políticas ou as reivindicações que resultaram nas relações homocromáticas e numa agenda específica para atender esta especificidade, considera-se a hipótese que aponta para a situação segundo a qual a transformação no mercado de oportunidades profissionais verificadas na última década do século XX, pela emergência das ONGs, e na primeira década do novo século, pela participação técnica e política de militantes negros no âmbito da Prefeitura Municipal e do Governo Estadual em Sergipe, forma fatores que colaboraram para a consolidação das alterações

observadas no mercado dos afetos onde estão presentes o homem negro e a mulher negra.

As entrevistas realizadas entre 2001 e 2002, para o mestrado²⁴⁶, e entre 2010 e 2011 para o doutorado, ajudaram a considerar que, no caso de Aracaju, tanto a emergência e fortalecimento de entidades negras nos anos 1990, quanto a ascensão de partidos políticos reconhecidos como mais progressistas durante toda a primeira década do novo milênio para a Prefeitura Municipal e o Governo Estadual, são elementos que participam dos discursos daqueles agentes e entram no jogo das disputas por participação política e pelas revisões de ordem simbólica na sociedade sergipana.

Duas entrevistas foram escolhidas para descrever os modos como algumas mulheres ativistas percebiam o final dos anos 1990 e o início dos anos 2000, do ponto de vista das relações afetivas entre homem e mulher negra. Trata-se de Kátia e Simone. Em 2001, Kátia tinha 27 anos de idade, integrava o Grupo Ginga de Capoeira Angola e era funcionária da SACI - Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania. No Grupo Ginga, Kátia era uma das coordenadoras, enquanto na SACI integrava o setor administrativo. Simone, que também tinha formação na área administrativa, circulava pelo ambiente dos movimentos negros e se apropriava de suas categorias e normas discursivas, trabalhava num escritório de contabilidade na região central da cidade de Aracaju. Ainda que desejasse, Simone não deveria trabalhar na SACI (uma ONG bem conceituada nacional e internacionalmente), tendo em vista que a mesma tinha um membro familiar naquela organização. Trata-se de uma etiqueta que passou a ser pensada nesses meios, a fim de limitar “apadrinhamentos” possíveis.

Em entrevista realizada com Kátia em 2001²⁴⁷, quando esta era funcionária recém contratada pela SACI, foi-lhe perguntado se a mesma tinha conhecimento das formações afetivas entre homens e mulheres que integravam os movimentos negros. Na ocasião da entrevista, Kátia formava uma relação afetiva pública com um ativista negro baiano que migrara para Aracaju em 1998. É do lugar de participação em duas instituições negras e da posição, como esposa, em uma relação afetiva com um homem “preto”, que Kátia (classificada como “parda”, porém autodeclarada “negra”) irá avaliar os significados da sua e de outras relações afetivas nos movimentos negros. Na

²⁴⁶ DANTAS, Paulo Santos. “Construção de Identidade Negra e Estratégias de Poder: os Movimentos Negros Sergipanos na Década de 1990”. PPGCS/UFBA – Dissertação de Mestrado, PPGCS/ UFBA, 2003.

²⁴⁷ A entrevista foi desenvolvida para o mestrado e foi realizada na “Rua 24 horas”. Tratava-se de um espaço público situado no Centro Comercial de Aracaju. A entrevistada, uma mulher negra do tipo “parda”, tinha, à época, entre 28 e 30 anos de idade.

entrevistada demonstrou conhecer algumas relações, fazendo, por isso, as seguintes considerações:

“Eu conheço sim algumas dessas relações e acho que são importantes para o fortalecimento da autoestima de homens e mulheres negras. Eu inclusive faço parte de uma relação desse tipo.”

A leitura do contexto proposto pela questão levantada naquela entrevista entraria em desacordo com a reflexão feita por Simone²⁴⁸, que no mesmo período se inseria em situação de Cargo Comissionado (CC) na EMSURB²⁴⁹, no âmbito da ascensão do Partido dos Trabalhadores (PT) no Executivo Municipal. Quando fiz a pergunta para Simone sobre a importância das relações afetivas entre mulheres e homens negos, esta respondeu:

“Hoje, eu acho que nenhuma. Não existe mais essa importância, até porque quem define a relação é o homem negro. Tô falando de homem negro e da mulher negra. Quem define a relação é o homem negro. Se o homem negro... ele não quer optar por uma mulher negra, por que a gente, mulher negra, vai tá preocupada com isso? Eu não tenho mais preocupação. Porque.... assim: quem define o sexo na maternidade é o homem, quem define a relação com a mulher negra é o homem. (...) Porque eles agem descaradamente e ficam com brancas. E aí? Mas eu digo quem tá na luta... ali, defendendo o direito da mulher...”²⁵⁰

Tratava-se de expedientes que pertenciam ao mesmo contexto de experiências, não cabendo, por isto, um julgamento de valor sobre as dissidências. Simone, entretanto, havia tido experiência afetivas tanto com homens brancos quanto com negros, de sorte que estas experiências lhe posicionam numa fronteira de relações interpessoais a partir das quais a agenda moral que se consolidava no ambiente do Movimento Negro encontrava nessa agente, e em alguns homens negros militantes, uma leitura diferenciada e pontual acerca desta temática específica.

As dissidências de ordem discursiva reencontram, por vezes, nos mesmos depoimentos, novos acordos como podemos observar ao final da fala de Simone: “Mas eu digo quem tá na luta... ali, defendendo o direito da mulher...”²⁵¹ Em outros termos, se a questão sobre a importância das relações entre mulher negra e homem negro, para Simone, podia fechar, por hipótese, as possibilidades de relações afetivas fora do seu

²⁴⁸ A entrevistada é uma mulher negra do tipo “preta”. Na ocasião, residia no Condomínio “5 de Agosto”, onde também atuava politicamente. A entrevista foi realizada em 2001 naquele condomínio.

²⁴⁹ Empresa de Serviços Urbanos de Aracaju ligada à Prefeitura da capital sergipana.

²⁵⁰ Entrevista resgatada da pesquisa do Mestrado. DANTAS, Paulo Santos. Op. cit, p.183, 2003. Na ocasião da pesquisa de campo para o Doutorado, Simone havia migrado para Brasília, não sem, por isto, possível propor uma nova entrevista.

²⁵¹ Cf. DANTAS, Paulo Santos. Op. cit, p182-183, 2003.

grupo “racial” ou contradizer os discursos e as práticas cada vez mais visíveis e públicas no campo do Movimento Negro, a sua consideração final parece reconhecer tanto a presença de formações homocromáticas (homem negro – mulher negra) quanto faz supor a presença de agentes masculinos na defesa das causas encaminhadas pelas mulheres negras. Em outros termos, esta agente parece manipular, ao seu modo, discursos que estão dentro e fora da agenda política proposta, o que sinaliza para um quadro cujas elaborações individuais mais divergentes realizam acordos pontuais com o que o campo da ação política lhes sugere.

A agenda política do Movimento Negro se projeta para inúmeras temáticas, pois o objetivo do segmento é a alteração da estrutura social. Isso implica em considerar que os efeitos das reivindicações, das disputas e das exigências que alimentam a ação política deste segmento chegar a todos os setores da sociedade brasileira. A pauta, ao final desse processo, seria (ou será) o reposicionamento politicamente adequado da população de ascendência africana na sociedade. No quesito abaixo, entretanto, considera-se, simplesmente, as mudanças na escolha dos novos dos filhos dos sujeitos desta pesquisa. Permita-me o leitor que se faça um breve resgate de um registro do início da década de 2000.

Em conversa informal com Ismael²⁵², no Condomínio 5 de Agosto, antigo Manhattan, situado no bairro Coroa do Meio²⁵³, perguntei-lhe sobre a razão de colocar um nome “comum” e outro africano no seu filho, cuja mãe é Cristina. Respondeu-me sorrindo, como era do seu costume, que o fez porque seu filho não era exatamente africano. Tratava-se, segundo ele, “de uma criança negra brasileira”. A criança teria, assim, esta dupla ligação: uma com o continente africano, outra com o continente latino-americano e brasileiro. Essa leitura de pertencimento duplo divide as opiniões entre militantes negros, mas os coloca em um mesmo contexto de reconhecimento de valores ligados à Diáspora Africana/Negra.

Vicente e Ana, por exemplo, que foram tiveram sua primeira filha anos depois que aquele casal, fizeram uma pesquisa minuciosa em livros de nomes africanos para a sua primeira filha. A criança por eles esperada guardaria, no seu nome e na sua existência, os significados mais profundos e de materialização do pertencimento que o casal, por meio da construção de suas identidades, partilha com o continente africano.

²⁵² A entrevista foi realizada em um final de semana do final do ano de 2000. Na ocasião, o entrevistado e este autor moravam no mesmo condomínio, de sorte que essas conversas eram recorrentes.

²⁵³ Embora seja publicamente descrito como bairro de classe média, a Coroa do Meio é um bairro misto formado por segmentos também populares.

Vicente e Ana influenciaram outros amigos, ao menos durante a primeira década do novo milênio.

Romualdo e Neusa é, talvez, o caso mais emblemático. Ambos seguiram a mesma direção que Vicente e Ana: consultaram, com cuidado, livros e documentos similares, ao mesmo tempo em que aceitavam sugestões que os fizessem sentir que faziam parte de um mesmo projeto de pertencimento identitário. O nome da filha deste casal representaria o convencimento de que, com a sua escolha, esta família religava os vínculos rompidos, ocultados e ignorados com o continente africano num contexto social e histórico cujas fontes identitárias os permitiam pensar essas ligações em termos menos consequentes.

A constituição de uma agenda política capaz de alcançar filhos e filhas de militantes negros brasileiros representa a possibilidade de alterações tanto da imagem que criaram e recriaram da África e do seu pertencimento a Ela, quanto uma atenção taticamente eficiente sobre a trajetória de sua prole. Em outras palavras, mesmo que seus filhos e filhas deem novos significados àquilo que seus pais lhes propuseram do ponto de vista da sua filiação à Diáspora Negra (e isso provavelmente irá acontecer), as suas trajetórias pessoais estarão significativamente marcadas por um projeto histórico de um pertencimento identitário transatlântico anunciado pela escolha e pronunciamento dos seus nomes. Esse movimento fecha os primeiros dez anos dos anos 2000 reafirmando a importância das mudanças propostas.

Yasmim e Marcelo, que publicizaram sua relação afetiva no início da segunda metade dos anos 2000, culminando com a união estável deste casal ao final daquele período, fizeram um percurso semelhante aos seus amigos para escolher o nome do seu primogênito. O nome do filho do casal teria uma conotação similar àquela proposta por Ismael e Cristina: tratar-se-ia da composição de dois nomes, um passível de reconhecimento imediato pela comunidade brasileira e lusofônica que os cerca, outro africano, ou seja, apropriado do mundo afro diaspórico, sendo por isso capaz de despertar o interesse das pessoas em saber a razão da sua presença e dos seus significados.

Durante uma passagem pela cidade de Aracaju para rever familiares e amigos, em 2011, Marcelo falou sobre a escolha do nome do seu filho. Em acordo com sua esposa, declarou, disse que o nome da criança “deveria ter originalidade e uma bela sonoridade”, mas que, sobretudo, a escolha deveria permitir que a existência do seu filho fosse ligada também à África e não à cultura brasileira apenas. E mesmo que o

nome não o religasse automaticamente à história de nenhum herói ou personagem da Diáspora Africana, a proposta sugerida no interior da agenda do Movimento Negro teria sensibilizado aquele Marcelo e Yasmim em torno do projeto identitário mencionado. Nos seus próprios termos, Marcelo assim declarou para os amigos presentes durante um almoço num restaurante do centro daquela cidade:

“Eu não posso dizer que não sou também parte dessas mudanças de percepção sobre a formação das novas famílias negras. E mesmo que eu me considere preparado para os momentos enfadonhos de explicação sobre o significado do nome do meu filho, fico feliz que as pessoas que me conhecem me digam que não esperavam uma coisa muito diferente do que eu me proponho a fazer. Neste ponto eu estou sendo muito previsível, mas estou tranquilo com isso. Acho que sou um homem do meu tempo.”

No ambiente dos movimentos negros da cidade de Aracaju, passou a ser recorrente, da década de 1990 para cá, a eleição de nomes africanos para os filhos e filhas das pessoas que aí atuam ou circulam. Trata-se das novas atualizações da ideia de pertencimento aos contextos que criam e recriam a África no Brasil, ou das conexões que a Diáspora possibilitou aos afrodescendentes no mundo contemporâneo globalizado. Estas conexões entre as escolhas individuais (para o caso dos nomes dos filhos) e as sugestões elaboradas no campo do Movimento Negro para esses casos estão também ligadas a um movimento pan-africanista, que emerge da crítica ao colonialismo e imperialismo desenvolvida por intelectuais negros nascidos no continente africano e no âmbito da Diáspora Negra a partir da segunda década do século XX. Estas discussões são desenvolvidas, contudo, de modo mais apropriado no quinto capítulo, no tópico “Pan-africanismo e estéticas: breves considerações sobre conexões na cidade de Aracaju”. O ponto da discussão naquele tópico trata da eleição de símbolos estéticos que se conectam ao projeto pan-africanista de união das populações de ascendência africana fora daquele continente. O impacto é extraordinário e merece, por isso, uma atenção especial.

Resta mencionar no presente tópico como as agendas ligadas aos afetos e às estéticas negras se dirigem para a formação de um quadro de perspectivas que reiteram práticas discursivas que sinalizam para o contexto de novas escolhas no mercado afetivo.

Assim, como enunciado, no campo dos movimentos negros, as relações homoafetivas ou a condição homoafetiva de militantes negros na cidade de Aracaju só constituirão um “acontecimento” a partir da primeira década dos anos 2000, à medida

que os discursos daqueles sujeitos puderam ser observados num campo de utilização (ou atuação) no qual foram possibilitados.²⁵⁴ As discussões sobre o lugar da homoafetividade no Movimento Negro organizado na cidade de Aracaju estão desenvolvidas, no entanto, no quarto capítulo. No tópico a seguir é apresentado o quadro das revisões e das escolhas afetivas que engendraram as mudanças na elaboração dos discursos acerca a formação de relações homocromáticas no campo dos movimentos negros.

3.2 UM QUADRO DE REVISÕES E ESCOLHAS NO MERCADO AFETIVO

“Qualquer homem negro no Brasil por mais famoso que seja ou por maior mobilidade social que tenha experimentado não tem poder real. Não é dono dos bancos, não tem controle das grandes empresas, não tem representação política ou reconhecida importância intelectual e acadêmica. Esses são os elementos concretos que investem de poder pessoas ou segmentos em nossa sociedade.” Sueli Carneiro (1995: 547).

A questão que se coloca para este tópico consiste em explicar como e por que, nos discursos de mulheres negras (“pretas” e “pardas”) que atuam nos movimentos negros das cidades de Aracaju, há a percepção de que tanto em termos nupciais quanto EM termos de posição no mercado de trabalho ou nos setores do Governo tal grupo é sub-representado. A questão que se coloca para este capítulo é a que segue: tomando os contextos estudados, é possível afirmar que as desigualdades “raciais” são aí mais acirradas do que nos contextos que descrevem as realidades das relações afetivas, por exemplo, no Sudeste ou no Sul do país? Em que aspectos os dados podem se modificar quando pensamos as mulheres negras e homens negros que elaboraram os novos discursos, projetando sua mobilidade social dentro do campo de ação política e dos debates acerca das suas histórias enquanto grupo?

Para responder essas questões e realizar a análise utilizaremos os registros de campo e o mercado como categoria sociológica, na perspectiva de Pierre Bourdieu ²⁵⁵.

Para Bourdieu, os mercados são espaços (simbólicos) que controlam o desempenho de bens e negócios, incentivando e fortalecendo o que é “aceitável”, enquanto investe na ineficácia gradual das disposições desprovidas de valor. Tais

²⁵⁴ FOUCAULT, Michel. Op. cit., p. 146, 2008 [1969].

²⁵⁵ BOURDIEU, Pierre. “Os dois mercados”. In: *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução: Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. 2ª edição revisada. Porto Alegre, RS: Zouk, 2011.

disposições ineficazes suscitariam apenas um “mal estar” ou a reprovação, enquanto a aquisição da competência cultural, entendida como necessária “em determinado momento” é, segundo ele,

“inseparável da aquisição insensível de um *senso de aplicação* dos investimentos culturais que (...) favorece o ajuste antecipado a tais possibilidades”.²⁵⁶

Essa *competência cultural* transforma-se numa dimensão relacionada com a cultura. Ao recorrer a termos tomados de empréstimo ao léxico da economia, explica Bourdieu, não se pretende, entretanto, sugerir que as condutas correspondentes ao *mercado* proposto sejam orientadas pelo cálculo racional, “cujo objetivo consiste em obter o maior lucro possível”.²⁵⁷

O mercado afetivo dentro do qual circulam as práticas discursivas que são objeto deste estudo dispõe não exatamente de um “cálculo racional”, de sorte que tal recurso não está vinculado a um lucro nos termos da economia. No mercado dos afetos, isto é, no sistema cultural brasileiro onde estão postos os sujeitos desta pesquisa - mulheres negras, homens negros e mulheres brancas²⁵⁸ -, as relações sexuais e afetivas que colocaram em disputa tais mulheres negras *versus* mulheres brancas e puseram em debate os valores das formações e das escolhas nesse espaço, mobilizam discursos e práticas baseadas no namoro e na formação de uniões estáveis, de modo que os seus efeitos se traduzem em demandas assumidas no âmbito de uma agenda política de negociações e acordos públicos propostos pelo campo dos Movimentos Negros. O contexto das revisões do mercado dos afetos, configurado na cidade de Aracaju é o que interessa, portanto, a esta pesquisa.

Quando tratadas do ponto de vista da ascensão social de homens negros e mulheres negras militantes, as análises aqui desenvolvidas reconhecem as hipóteses levantas pelos estudos recentes, segundo os quais o desenvolvimento econômico é um fator decisivo para a diminuição das distâncias entre os grupos “raciais”.²⁵⁹ Alguns

²⁵⁶ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., p. 82-83, 2011.

²⁵⁷ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., p. 82-83, 2011.

²⁵⁸ Os homens brancos estão excluídos deste esquema de disputas, na medida em que, em termos de escolha afetiva, não representam uma alteração no mercado afetivo. Diferente das mulheres brancas (cf. BERQUÓ, 1988 a), cujo percentual excede o seu grupo “racial”, no caso dos homens brancos, estes se situam numa espécie de “zona de conforto” dentro da qual produzem e consomem os bens afetivos sem alterarem o padrão de suas escolhas.

²⁵⁹ A este respeito ver SILVA, Nelson do Valle. “Estabilidade temporal e diferenças raciais no casamento inter-racial”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 21, p. 49-60, 1991; e MOUTINHO, Laura. *Raça, “cor” e desejo*:

estudos irão afirmar que quanto mais o país se desenvolve economicamente, mais o seu efeito tende a inibir as barreiras “raciais”, promovendo maior abertura nos grupos, ou seja, a diminuição de uniões dentro deles. Esta é uma hipótese poderosa nos estudos de Nelson do Valle Silva da década de 1980²⁶⁰ e 1990²⁶¹, a qual se confirma em trabalhos recentes²⁶².

Entretanto, na medida em que a presente pesquisa está interessada em entender que alterações simbólicas são feitas no sistema brasileiro de relações raciais quando essas relações são formadas dentro dos grupos “raciais” (especialmente entre negros), que lugar de importância o desenvolvimento socioeconômico ganha para estas situações? Em tempo, que fatores essas relações “intrarraciais” mobilizam quando articulam as transformações no cenário político nacional e as revisões simbólicas pelas quais passaram os grupos “raciais” nas duas últimas décadas? O que as pesquisas generalistas não podem contemplar em suas análises quando uma região específica do país é analisada do ponto de vista das formações sexuais e afetivas entre homens e mulheres que elaboram novos discursos em relação às suas identidades e às suas posições na sociedade local e abrangente?

Do ponto de vista da distribuição regional, os estudos vêm mostrando que, quanto mais situados ao sul do país, mais homens “pretos” e mulheres “pretas” casam-se entre eles, no interior do processo endogâmico. No Rio de Janeiro há, todavia, baixa tendência aos casamentos fora dos grupos “raciais”. O avanço da industrialização é o fator usualmente utilizado para explicar o padrão de casamentos intrinsecamente baixo dentro do grupo “branco”.²⁶³

Uma fase dos estudos acerca das relações “raciais” afetivas no Brasil, conforme mostra Moutinho²⁶⁴, foi encerrada com Thales de Azevedo na década de 1970. Em estudo que tratou da “escolha conjugal por cor no Brasil”, Ribeiro e Silva²⁶⁵ consideram que o conjunto dos estudos que trataram de casamentos “inter-raciais” no país adotaram

uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul. São Paulo: Editora da UNESP, 2004 a.

²⁶⁰ SILVA, Nelson do Valle. “Distância social e casamento inter-racial no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 14, p. 54 -84, 1987.

²⁶¹ SILVA, Nelson do Valle. “Estabilidade temporal e diferenças raciais no casamento inter-racial”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 21, p. 49-60, 1991.

²⁶² RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. “Cor, Educação e Casamento: Tendências da Seletividade Marital no Brasil, 1960 a 2000”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 52, no 1, pp. 7 a 51, 2009.

²⁶³ SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., 1987.

²⁶⁴ MOUTINHO, Laura. Op. cit, p. 33-34, 2004 a.

²⁶⁵ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 2009.

três principais tipos de abordagem: observações antropológicas ou qualitativas, registros civis de casamento e dados agregados²⁶⁶.

Os estudos de Nelson do Valle Silva são fundamentais para tratar das tendências e mudanças do mercado conjugal formal brasileiro. Tais tendências às formações matrimoniais são explicadas por Silva a partir do conceito de “distância social”. Conforme o autor, os casamentos dentro do grupo “racial” entre homens brancos e mulheres brancas seriam mais eficientes, por hipótese, quanto mais elevadas fossem as posições sociais dos indivíduos aí envolvidos. No esquema por ele montado a hipótese sobre uma distribuição igualitária de “cor” e sexo levanta dúvidas acerca da magnitude relativa do casamento endogâmico (dentro de cada grupo), bem como as tendências do casamento “inter-racial”.²⁶⁷

Conforme Silva, “homens escuros” preferem casar com “mulheres mais claras” devido às razões estratégicas de mobilidade social. As distâncias que há entre “homens escuros” e “mulheres mais claras” tenderiam a encontrar equilíbrios capazes de diminuí-las. Alguns pontos para a explicação desse fenômeno desmistificam algumas leituras, confirmando outras. A primeira delas é que, conforme o autor, o que distancia este tipo de união “inter-racial” em termos individuais não é, de saída, a condição econômica, mas as hierarquias como posição social, isto é, origem, *status*, e prestígio; depois, este tipo de união, segundo ele, teria como objeto a negociação com vistas à compensação de atributos negativos associados ao “homem mais escuro”²⁶⁸; em terceiro lugar, como indicador social, o nível educacional se apresentou no seu estudo como predominantemente equilibrado, qualquer que fosse a combinação de “cor” daqueles que formavam a união marital; finalmente, na quarta posição, o nível educacional ganha de tal forma um valor superlativo nas uniões conjugais, que, à exceção do homem “pardo” e da mulher “preta”, em todos os outros tipos de união os homens eram mais educados que as esposas.²⁶⁹

A categoria “cor” e o nível educacional se apresentam, no quadro das uniões conjugais, ora fornecendo elementos que equilibram distorções simbólicas, ora confrontando imagens comumente associadas a critérios que tendem a estar agrupados

²⁶⁶ Estes últimos voltaram-se mais para os censos e estudos por amostragem populacional. Cf. RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 16, 2009.

²⁶⁷ SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 173.

²⁶⁸ Critérios socioeconômicos como renda, educação, e o padrão “matripolar” de *status* seria a moeda posta para mediar a negociação, a fim de equilibrar a balança carregada de atributos de interiorização, cf. SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 79 - 80.

²⁶⁹ SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 79 - 80.

numa escala ascendente. Silva considera, todavia, que não há como afirmar que a diferença de “cor” seja proporcional à diferença de educação dos indivíduos que formam as uniões conjugais.²⁷⁰ Em outros termos, as diferenças de renda e os níveis educacionais não representaram impedimentos tampouco apelos para a formação de uniões “inter-raciais”, sugerindo, portanto, que hierarquias de *status* e prestígio sejam as razões mais importantes.

Por esta razão Moutinho considerou:

“Talvez não seja exagero supor que tanto a ausência de grandes diferenças socioeconômicas entre estes tipos de casal quanto a pouca diferença educacional seja resultado do fato de maiores índices de casamentos ‘mistos’ ou ‘inter-raciais’ serem predominantemente registrados nas classes baixas”²⁷¹

Em pesquisas realizadas nos final dos anos 1980 acerca da demografia da desigualdade no Brasil, Elza Berquó tratou de taxas de crescimento populacional, mortalidade infantil e nupcialidade, isto é, dos encontros afetivos ou matrimoniais entre pessoas do gênero masculino e feminino. Os dados sobre crescimento populacional (ver Tabela 1) apontam que a cada década, e a partir dos anos 1940 até os anos 1980, as populações “branca” e “preta” diminuem paulatinamente, enquanto as “pardas” crescem na ordem inversa.

Tabela 1: Classificação da população brasileira segundo a cor

POPULAÇÃO DÉCADA	BRANCA	PARDA	PRETA
1940	64%	21%	15%
1950	62%	27%	11%
1960	61%	30%	9%
1980	55%	39%	6%

Fonte: IBGE – Censo Demográfico de 1940, 1950, 1960 e 1980. Extraído de Berquó (1988)²⁷². Segundo observações da autora, os amarelos não inclusos no quadro representaram 0,6% da população brasileira ao longo dos 40 anos.

²⁷⁰ SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 80.

²⁷¹ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 38.

²⁷² BERQUÓ, Elza. “Demografia da desigualdade: algumas considerações sobre os Negros no Brasil”. Campinas: NEPO/UNICAMP, p. 89-110, 1988 a.

No que diz respeito à mortalidade infantil²⁷³, os números, a partir dos grupos “raciais”, se aproximam, em termos relativos, só depois de duas décadas e quando a eles são atribuídos os graus de instrução formal.²⁷⁴ Com efeito, a partir da declaração de “cor” das mães, para cada mil crianças nascidas (vivas) na década de 1960²⁷⁵, morriam uma média de 148 filhas de mães negras - “pretas” e “pardas”; no mesmo período, morriam 105 filhas de mães brancas. Nos anos 1980, o número de crianças vítimas de mortalidade infantil filhas de mães negras diminuiu para 105, e para 77 quando as mães eram brancas. Diante desses dados, Berquó considerou:

“Inquestionável é a situação da injustiça social traduzida pelos altos níveis de mortalidade infantil dos segmentos mais pobres da população, que são os pretos e pardos. Em conjunto, esses dois grupos levaram vinte anos para atingir o nível de mortalidade infantil que os brancos possuíam em 1960.”²⁷⁶

Os dados referentes à “cor”, a partir da autodeclaração “racial” dos indivíduos, são cruzados com dados acerca da sua formação educacional, buscando algum equilíbrio social. Quando tabulados (Tabela 2), os dados referentes a mulheres brancas e negras, para os casos de mortalidade infantil, informam acerca de distâncias que poderiam ser capazes de representar sistemas socioculturais distintos. Quando esses dois grupos (o de mulheres negras e mulheres brancas) foram comparados a partir do grau de instrução das mães, a mortalidade infantil, para cada mil nascidos vivos, foi de 95 para as brancas e 120 para as pretas. A representação simbólica das “pardas” entre o grupo de brancos e de negros se reproduziu também em termos quantitativos. Finalmente, se as mulheres “pardas” representavam os grupos sem instrução educacional formal, a mortalidade infantil, para cada mil nascidos, foi de 110, enquanto 70 foi a média da mortalidade para os casos em que as mesmas mães “pardas” tinham 8 anos ou mais de instrução educacional.

²⁷³ Conforme Berquó, a mortalidade infantil foi estimada a partir da informação básica referente às mulheres de 20 e 24 anos de idade. BERQUÓ, Elza. Op. cit., p. 92, 1988 a.

²⁷⁴ Segundo a autora: “Devido a problemas de disponibilidade de dados para certas Unidades da Federação, o censo de 1960 não considera o total da população brasileira. Trabalhou-se, portanto, com subtotais que não consideravam os seguintes estados: Maranhão, Espírito Santo, Piauí, Guanabara, Santa Catarina, Rondônia, Roraima, Amapá, Amazonas e Pará. Foram também calculados subtotais para os censos de 1980 não considerando as Unidades da federação anteriores, tornando, assim, comparável ao de 1960, de modo a possibilitar uma análise diacrônica da mortalidade infantil nas distintas subpopulações consideradas.” BERQUÓ, Elza. Op. cit., p. 92, 1988 a.

²⁷⁵ Dados extraídos de Berquó (1988 a, p. 91 -92), a partir de GARCIA TAMBURRO, Estela Maria. “Mortalidade infantil da população negra brasileira”. Campinas: NEPO/UNICAMP, 1987 (Texto NEPO 11).

²⁷⁶ BERQUÓ, Elza. Op. cit., p. 92, 1988 a.

Tabela 2
BRASIL, 1980

Mortalidade infantil por mil nascidos vivos, segundo declaração de cor e instrução das mães

COR NÍVEL DE INSTRUÇÃO	BRANCA	PARDA	PRETA	TOTAL	NEGRA
Sem Instrução	95	110	120	107	112
1 – 3 anos	85	93	101	90	94
4 – 7 anos	69	84	86	76	84
8 anos ou +	57	70	82	62	71

Fonte: Tabulação Especial Censo Demográfico, 1980.

Extraído de GARCIA TAMBURRO, Estela Maria. “Mortalidade infantil da população negra brasileira”. Campinas: NEPO/UNICAMP, 1987 (Texto NEPO 11).²⁷⁷

O grau de instrução formal, para todos os casos, se movimenta e oscila, sobretudo, dentro do grupo. Ou seja, se considerarmos internamente o grupo em que as mães dos nascidos se autotransferiram, por exemplo, como “pretas”, e compararmos as que não tiveram instrução formal com aquelas que tiveram oito anos ou mais, perceberemos uma queda acentuada de 120 para 82 mortos durante a infância.

Quando a comparação é feita entre as brancas e as pretas, mas cruzando as informações acerca da instrução formal, com 8 anos ou mais de instrução, a mortalidade infantil dos filhos das mães brancas baixa para 57 em relação aos 120 filhos de mães pretas sem instrução formal, o que representa uma queda de 63 indivíduos de mães brancas que deixaram de morrer. O grau de instrução é, portanto, um fator fundamental no quadro de diminuição da mortalidade infantil. Unido a fatores ligados à “cor/raça”, o grau de instrução é mais eficiente quanto mais brancos ou “claros” forem os grupos “raciais”, dado que destoa acentuadamente das considerações de outros estudos. As conclusões inversas também são apropriadas para o sistema brasileiro de classificação racial: isto é, quanto mais as mães são “escuras” e têm baixa instrução educacional formal, mais será alto o índice de mortalidade infantil, se comparadas, inclusive, com mães brancas em condições similares de educação.

²⁷⁷ *Apud* BERQUÓ, Elza. Op. cit., p. 93, 1988 a.

Esses dados e os modos como eles informam acerca do sistema de classificação “racial” no país demonstram que, se os critérios de autoclassificação da população não forem levados em conta, a perspectiva universalista de políticas públicas não conseguirá chegar a números capazes de representar o desejo de ascensão do Brasil ao grupo dos países desenvolvidos e às posições transnacionais de poder. Com efeito, parece razoável considerar que até a emergência das disputas contemporâneas por posição política de prestígio no âmbito do poder estatal (foco desta pesquisa) e, antes daquele setor, no interior de associações e organizações negras, parte dos indivíduos de origem popular que se tornaram militantes negros – como de resto a população “preta” e “parda” – representa aqueles que irão se apropriar das motivações com vistas à formação educacional, depois à perspectiva de participação política na sociedade brasileira.

Notou-se, no entanto, que a perspectiva de participação política em alguns casos se antecipou em relação à formação educacional, na medida em que a ideia de participação funcionou como uma ferramenta política capaz de fazer e refazer os caminhos em direção à formação educacional que, para alguns dos sujeitos envolvidos na pesquisa, foi interrompida no âmbito do conflito com o mercado de trabalho. De outro lado, passou a não serem raras as lideranças negras cuja formação educacional esteve lado a lado com os investimentos ligados à participação política, dado que passaram a ter maior capital simbólico a partir da primeira década dos anos 2000, se comparado às décadas de 1980 e 1990, quando a experiência da atuação política foi a ferramenta capaz de promover ou provocar maiores diálogos com outros setores da sociedade.

As pesquisas recentes que trataram das uniões afetivas “inter-raciais” e o preconceito racial, no entanto, vêm mostrando que novas variáveis devem juntar-se àquelas operadas por estudos de décadas anteriores. Essas pesquisas retomam as análises acerca das dinâmicas dos relacionamentos sexuais e afetivos entre grupos “raciais” distintos²⁷⁸ ou similares²⁷⁹, as quais foram abandonadas desde a publicação da obra *Democracia Racial*, de Thales de Azevedo, em 1975.²⁸⁰

O desenvolvimento econômico e a interação dos grupos de “cor” são elementos que se aproximam nos estudos de Silva. Com o desenvolvimento econômico, as

²⁷⁸ Este é o caso de MOUTINHO, Laura. Op. cit., 2004, que será retomada mais adiante.

²⁷⁹ Este é o caso, por exemplo, da pesquisa de Ana Cláudia Pacheco, cujo estudo inusitado tratou das escolhas afetivas e dos significados de solidão entre mulheres negras em Salvador. PACHECO, Ana Cláudia L. op. cit. 2008.

²⁸⁰ MOUTINHO, Laura. *Raça, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004, p. 33.

distâncias entre os grupos “raciais” seriam reduzidas, diminuindo também a recorrência de uniões (à exceção dos pardos) entre homens brancos e mulheres brancas, entre homens pretos e mulheres pretas. De qualquer modo, a estratégia segundo a qual haveria o interesse do homem “mais escuro” em “branquear” os seus descendentes, recorrendo ao padrão matripolar de concessão de *status*, cujos atributos de prestígio são incorporados da mãe, se afirma na análise de Silva do início da década 1990.²⁸¹

No contexto de apropriação dos símbolos de prestígio e *status*, os estudos sobre casamentos inter-raciais no Brasil indicaram que os indivíduos autoclassificados como “pardos” têm maiores chances de casar com brancos do que com pretos, na medida em que, no mercado matrimonial, em termos relativos, os pardos se encontram mais próximos dos brancos, enquanto os pretos se apresentam mais isolados quando comparados àqueles dois grupos. Os pardos se aproximariam dos pretos, entretanto, no mercado de trabalho e no sistema educacional, indicando uma clara desvantagem em relação aos brancos.

No mercado matrimonial, essas características, que apontam para as distâncias que separam brancos, “pardos” e “pretos” (estes últimos, comumente representados entre os negros), não seriam equivalentes às distâncias mais estritamente socioeconômicas entre os grupos de “cor” ou “raciais”.²⁸² Esses padrões de casamentos tenderiam a favorecer o aumento da miscigenação, sugerindo que as relações “raciais” no Brasil se caracterizassem por uma crescente abertura à aceitação dos diferentes grupos de “cor”, no âmbito dos relacionamentos sociais ou de sociabilidade.

Em pesquisa onde trataram de responder em que medida as barreiras ao casamento *inter-racial* e intereducacional diminuíram entre o ano 1960 e de 2000, Ribeiro e Silva²⁸³ consideraram, de partida, a hipótese segundo a qual

“a diminuição das barreiras educacionais ao casamento e das desigualdades educacionais entre os grupos de cor pode estar relacionada ao aumento dos casamentos inter-raciais, hipótese esta que, como vimos, foi prevista nos estudos anteriores e confirmada pelos dados analisados no presente artigo”.²⁸⁴

²⁸¹ SILVA, Nelson do Valle. “Estabilidade temporal e diferenças raciais no casamento inter-racial”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 21, p. 49-60, 1991.

²⁸² SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., 1987.

²⁸³ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. “Cor, Educação e Casamento: Tendências da Seletividade Marital no Brasil, 1960 a 2000”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 52, no 1, p. 7-8, 2009.

²⁸⁴ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 8, 2009.

Ribeiro e Silva estão interessando em responder, sobretudo, em que aspectos as barreiras aos casamentos “inter-raciais” diminuíram ao longo de 40 anos – de 1960 até 2000. Segundo os autores, os dados que analisaram permitiram que confirmassem a “indicação” segundo a qual houve um aumento do número de casamentos entre grupos distintos de “cor” no país, e que por isso podiam considerar que nos últimos 50 anos do século XX houve um “provável aumento gradativo da miscigenação”.²⁸⁵

Os dados da pesquisa daqueles autores descrevem a curva ascendente dos casamentos “inter-raciais” e os motivos que, segundo eles, tornaram possíveis aquelas uniões.

“Em 1960, 1 em cada 10 de todos os casamentos era entre pessoas de grupos de cor diferentes; em 1980, esse número aumentou para 1 em cada 5; em 2000, para 1 em cada 3. Por outro lado, também sabemos que, nesse mesmo período, entre 1960 e 2000, o Brasil se transformou radicalmente em termos de estrutura social. Deixou de ser um país predominantemente rural para se tornar uma nação altamente industrializada, expandiu o acesso à educação em todos os níveis, modernizou-se de maneira rápida e definitiva.”²⁸⁶

Entre a modernização e os casamentos “inter-raciais” ocorreu, segundo Ribeiro e Silva, dois movimentos principais que ajudam a explicar aquele fenômeno: o primeiro diz respeito à diminuição das barreiras educacionais aos casamentos, na medida em que os níveis educacionais entre marido e esposa saíram de 20,8% em 1960, para 51,9% em 2000; o segundo movimento que se aplica ao fenômeno dos casamentos entre grupos “raciais” distintos, para aqueles autores, refere-se à verificação de

“um crescimento do acesso ao sistema educacional, bem como uma progressão relativa de pretos e pardos, levando a uma diminuição proporcional das desigualdades educacionais entre os grupos de cor”.²⁸⁷

Em artigo onde trata de discursos normativos e desejos eróticos, Moutinho²⁸⁸ destaca e discute um paradoxo, o qual está baseado, segundo os dados da literatura demográfica, na existência de um padrão de casamentos dentro dos grupos “raciais”, e

²⁸⁵ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 8.

²⁸⁶ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 8.

²⁸⁷ RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. Op. cit., p. 8.

²⁸⁸ MOUTINHO, Laura. “DISCURSOS NORMATIVOS E DESEJOS ERÓTICOS: A Arena das paixões e dos Conflitos entre “Negros” e “Branços”. Sexualidade. Gênero e Sociedade. Ano XI, n. 20, p. 1-2, maio de 2004 b.

num percentual relativamente baixo de uniões matrimoniais fora dos grupos.²⁸⁹ Segundo a autora,

“no mesmo país que valoriza em diferentes âmbitos a mestiçagem e a ‘mistura’, parece existir um tabu referido aos casamentos ‘inter-raciais’. Em um nível, o desejo e o sexo “heterocrômico” são “desejáveis”; em outro nível, ao menos o casamento (e por que não dizer também o sexo e o desejo) aparece como ‘indesejável’.”²⁹⁰

Os dados e as análises de Elza Berquó²⁹¹ são centrais para as reflexões de Moutinho no artigo em destaque. Vejamos o que considera Berquó acerca das uniões matrimoniais. Segundo esta última autora há, no sistema de relações sexuais e afetivas no Brasil, uma tendência que o excedente de mulheres “brancas” (dentro do seu grupo “racial”) se una a homens “pretos” e “pardos” que também excedem nos seus respectivos grupos.²⁹² Berquó considerou que tal tendência era, contudo, estranha, haja a vista que o grupo “racial” onde o contingente masculino é majoritário (o de “pretos”) é justo o lócus onde as mulheres que dele fazem parte (obviamente as “pretas”), exatamente na faixa etária favorável às uniões matrimoniais, fossem as mais preteridas para as formações matrimoniais.²⁹³

Diferente de outras análises, as realizadas por Berquó apontam para um predomínio da disputa no mercado matrimonial. Mulheres brancas e negras, entre as quais estão as “pretas” (que são as “mais escuras”) e as “pardas” (que são classificadas como as “mais claras”), compõem, segundo Berquó, o quadro de disputas afetivas e pelo matrimônio, tendo como centro os homens negros - “pardos” e “pretos”. Nesse jogo, as mulheres brancas que são as excedentes do seu grupo racial são vitoriosas em relação às mulheres “pretas” e “pardas”. As mulheres brancas que não entram nas estatísticas das que excederam a demanda por casamento no grupo formam, por dedução, pares afetivos ou matrimoniais.²⁹⁴ É de Berquó, portanto, a análise segundo a qual as mulheres brancas disputam com sucesso no mercado afetivo com as mulheres “pretas” e “pardas”.

²⁸⁹ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 1, 2004 b.

²⁹⁰ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 1, 2004 b.

²⁹¹ BERQUÓ, Elza. “Demografia da Desigualdade”. *Novos Estudos*, nº 21, São Paulo, Cebrap, 1988 b.

²⁹² BERQUÓ, Elza. Op. cit., p. 79, 1988 b.

²⁹³ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 2, 2004 b.

²⁹⁴ BERQUÓ, Elza. Op. cit., p. 79, 1988 b.

A partir deste ponto é importante entender o drama dos desejos e das relações afetivas conforme algumas pesquisas, a começar, claro, pela de Moutinho. Na pesquisa que realizou para o Mestrado²⁹⁵, Moutinho sinaliza que registrou, ao entrevistar mulheres militantes antigas que integravam o Movimento Negro no Rio de Janeiro, que as suas narrativas eram acusatórias em relação aos homens que integravam o mesmo segmento. A preferência afetivo-sexual dos homens do Movimento Negro é, segundo a autora, o objeto daquelas narrativas acusatórias. Entendendo como projetos distintos, em artigo posterior Moutinho considera:

“os homens pareciam lidar de forma diferenciada [com as escolhas políticas e ideológicas que balizavam o projeto afetivo e familiar], estabelecendo um maior distanciamento entre os projetos públicos e privados.”²⁹⁶

Os dramas que são balizados pelas escolhas afetivas mapeadas por sujeitos de grupos “raciais” distintos são descritos por Moutinho numa chave que opõe a “paixão política” ao desejo erótico. Os corpos, os prazeres e o poder estarão lançados em lutas distintas contra as desigualdades, mantendo, entretanto, proximidades importantes de serem averiguadas. Este é o caso das lutas implementadas pela “esquerda”. Durante o período da atuação contra a Ditadura Militar nos anos 1970, a vivência, para alguns dos militantes que se percebiam como homossexuais, era duplamente clandestina na medida em que, de um lado, aderiam à atuação política e ideológica contra o Regime, de outro, eram sujeitos de uma experiência homoafetiva cujo lugar na discussão política era negado. Assim, negados pela ideologia daquele período, nas décadas seguintes o corpo e o sexo irão (re) aparecer multifacetados, entre outras coisas, pelas clivagens feministas, gays e “raciais”.

Nas pesquisas que realizou com “antigos militantes do movimento negro”, Moutinho verificou que as reivindicações contra a discriminação “racial” sempre opuseram, numa chave da “racialização”, os afetos e os prazeres. Ao “corpo abstrato e socialista” do militante de esquerda se confirmaria um fenômeno similar àquele dos militantes negros, embora os tons da oposição entre o engajamento político e as experiências afetivas não fossem os mesmos.²⁹⁷ Acerca dos afetos, o drama assim se colocava para os militantes, segundo a autora:

²⁹⁵ MOUTINHO, Laura. “Negociando Discursos: Análise das Relações entre a Fundação Ford, Movimento Negro e a Academia”. PPGSA /UFRJ – Dissertação de Mestrado, 1996.

²⁹⁶ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 5, 2004 b.

²⁹⁷ Um depoimento emblemático acerca da experiência homoafetiva durante a luta armada contra a Ditadura Militar, nos anos 1970, é dado pelo sociólogo Herbert Daniel. Em sua narrativa sobre a sua

“Lutar contra a discriminação “racial” implicava que os militantes ‘negros’ organizassem suas demandas afetivo-sexuais contra os mecanismos discriminatórios da sociedade abrangente, contraindo uniões ‘homocrômicas’”.²⁹⁸

Como as relações homocromáticas (entre mulheres negras e homens negros) são discutidas em estudos contemporâneos e o que eles têm a dizer sobre o mercado do matrimônio no Brasil, é a questão que se coloca neste momento do trabalho. Este é o ponto em que os dramas das relações envolvendo esses sujeitos são recortados por contextos de solidão, rejeição, negação e sub-representação no âmbito das escolhas afetivas. Esses contextos ganham tons e conotação ainda mais dramáticos se são analisados no interior dos sistemas escravocratas, nos quais, como considerou Bel Hooks,

“(...) a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado.”²⁹⁹

As análises de Hooks dizem respeito ao contexto estadunidense, mas elas se aproximam de estudos sobre o período escravocrata no Brasil. Isabel Reis³⁰⁰ registra que só nas duas últimas décadas do século XX a produção historiográfica sobre o sistema escravista no nosso país interessou-se por resgatar a discussão sobre a formação de famílias entre a população escravizada.³⁰¹ As formações familiares de grupos escravizados não se enquadram nas noções clássicas (nuclear e patriarcal) de família, e os investimentos em torno dessas formações iriam resultar, inclusive, em descontentamento por parte do Regime Escravocrata. No que se refere a essas formações “familiares” entre os cativos, diversos métodos foram experimentados e utilizados com vistas à sua sobrevivência,

“(...) A exemplo das fugas em família ou em busca da família, dos crimes cometidos contra proprietários de escravos, do suicídio de mulheres escravas

militância, considerou que uma de suas clandestinidades lhe percebia “numa minoria que parecia afrontar o sexo” com o qual foi registrado – em cartório civil. A separação entre “pessoal” e “político”, entre “público” e “privado”, considerou, representava “uma das bases da ética de toda política conservadora” (apud MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 5, 2004 b).

²⁹⁸ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 5, 2004 b.

²⁹⁹ HOOKS, Bel. “Intelectuais negras”. *Estudos Feministas* (2), pp.469, 1995.

³⁰⁰ REIS, Izabel C. F. dos. “A historiografia e a família escrava: breves considerações sobre a historiografia da família escrava no Brasil” In: *História de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001.

³⁰¹ REIS, Izabel C. F. dos. Op. cit., p. 25.

e do infanticídio dos seus filhos, além de um comportamento cotidiano rebelde em função da pressão sobre a sua parentela”³⁰²

No contexto Pós-Abolição do Sistema Escravocrata no Brasil, junto às escolhas afetivas está arrumada uma série de fatores que ajudam a explicar tanto o processo ideológico de miscigenação, quando o lugar do homem negro nesse cenário. Como pudemos notar até aqui, o homem negro (representado por “pretos” e “pardos”) foi protagonista das uniões “inter-raciais”, por ele formadas com a mulher branca. Resta inferir como o seu papel ou a sua ausência na formação de uniões “intrarraciais” (ou seja, com mulheres negras) foi tratada da última década do século XX para cá. Nesta nova orientação de percurso, chave para se entender em que circunstâncias os debates inicialmente elaborados por mulheres negras militantes e acadêmicas repercutiram nos discursos e nas escolhas dos homens negros no mercado afetivo na primeira década dos anos 2000, mostrarei como a literatura tratou desse tema e em que aspecto as negociações afetivossexuais atualizadas por militantes negros contemporâneos alteram as disputas no mercado dos afetos na sociedade brasileira.

Em texto produzido na década de 1990, onde irá discutir questões relacionadas ao “gênero”, à “raça” e à ascensão social dos negros no Brasil, Sueli Carneiro (intelectual negra engajada nos estudos feministas)³⁰³ considera que o ideário de cordialidade e democracia racial está fundado sobre as bases do “estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado e a miscigenação daí decorrente”³⁰⁴. A entrada na discussão sobre o drama das relações entre mulher negra e homem negro é feita pela autora a partir da problematização acerca da ascensão social do homem negro, cuja apropriação sexual da mulher branca na contemporaneidade expressa ao mesmo tempo um mito e

“o desejo de pertencimento e de aliança com um mundo restrito aos homens brancos no qual, para adentrar, homens negros em suposto processo de ascensão social se utilizariam de mulheres brancas como avalistas”³⁰⁵.

No interior de uma perspectiva feminista, as reflexões acerca das relações entre homem negro e mulher branca podem levar em conta tais uniões como um instrumento cuja finalidade de legitimação no “mundo dos brancos” carrega também o estandarte

³⁰² REIS, Izabel C. F. dos. Op. cit., p. 142.

³⁰³ CARNEIRO, Sueli. “Gênero, Raça e Ascensão Social”. *Revista Estudos Feministas*, vol.3, n. 2, pp.544-552, 1995.

³⁰⁴ CARNEIRO, Sueli. Op. cit., p. 546.

³⁰⁵ CARNEIRO, Sueli. Op. cit., p. 546.

que premia o homem negro pelo sucesso em tal investimento amoroso. Na mesma perspectiva pode estar também presente a percepção de que (todas) as mulheres estão engajadas num mesmo projeto, como o combate a “todas as formas de desigualdades sofridas pelas mulheres”. Nesse contexto, Sueli Carneiro considera que a ascensão social do homem negro representa um mito, na medida em que o investimento com vistas ao pertencimento no mundo dos brancos traria consigo a negação do próprio pertencimento ao grupo étnico-racial de origem, somado ao fato de que este “não tem representação política ou reconhecida importância intelectual e acadêmica”. Esses são, portanto, alguns dos termos das representações dramáticas que compõem o quadro do projeto (pessoal ou político) de ascensão social, onde está posto o homem negro na sociedade brasileira contemporânea.

Entre tal projeto de ascensão social e as relações afetivas que a ele se associam, como são construídas as situações de solidão ou o que dizem alguns dos sujeitos acerca de suas experiências? O tópico a seguir discute esta temática à medida que procura recuperar a literatura que tratou do tema. Finalmente, procuro dialogar com alguns estudos que trataram da questão da solidão no interior do mercado das relações afetivas recortadas pelos marcadores de “cor” e “raça”.

3.3 O LUGAR DA SOLIDÃO: NEGÓCIOS E DISPUTAS NO MERCADO DOS AFETOS

“Em particular, a literatura parte da ideia de que as taxas de endogamia e exogamia observadas em qualquer sociedade são o produto de forças sociais relacionadas a: (1) preferências e vontades individuais; (2) influências dos grupos ou normas sociais; e (3) características estruturais dos mercados matrimoniais.” RIBEIRO E SILVA (2009: 11).

Os contextos das relações afetivas que interessam a esta pesquisa descrevem mais as situações *bem sucedidas* que as *mal sucedidas* no universo dos movimentos negros da cidade de Aracaju. No mercado afetivo onde estão postas as disputas que resultam em formações amorosas que interessam a este estudo, a solidão e os contextos onde ela se constituiu são um fator contra o qual a “política dos afetos” se instituiu entre os militantes negros. Como a solidão ocupou um lugar na literatura sócio-antropológica e como esta pode ajudar a entender o mercado afetivo das relações “raciais”, é a questão que pretendo responder de imediato.

Em *A transformação da intimidade*, Anthony Giddens³⁰⁶ demonstra como a modernidade trouxe mudanças significativas para as mulheres, como a liberdade sexual e independência financeira por meio do trabalho. No dia a dia, essas mudanças iriam alterar as relações conjugais e de gênero, possibilitando que a busca pelo prazer sexual não representasse, necessariamente, o desejo de reprodução. Tratou-se da exploração das potencialidades de um tipo de relacionamento com igualdade sexual e emocional, “explosivo em suas conotações em relação às formas preexistentes do poder do sexo”. Esse contexto, onde a sexualidade é vivida de forma descentralizada e liberta das necessidades de reprodução, Giddens chamou de “sexualidade plástica”.³⁰⁷

No seu estudo, Giddens está preocupado em escrever não uma história do amor romântico, mas uma análise, antes de tudo; e, visualizando a Europa pré-moderna, é realizada uma breve recuperação do contexto histórico. Assim, entre os pobres, diz o autor, o casamento era um meio de organizar o trabalho agrário, de modo que era improvável que tal atividade árdua e contínua conduzisse à paixão sexual. Relatos acerca das relações afetivas entre camponeses europeus do século XVII mostraram que o beijo (na boca), as carícias e outras “afeições físicas” associadas ao sexo eram raros, embora as oportunidades para os homens se envolverem em situações extraconjugais fossem numerosas e frequentes. Entre os grupos da aristocracia do período, as mulheres eram liberadas das obrigações da reprodução e do trabalho de rotina, permitindo-se-lhes licença para as práticas sexuais e a busca do prazer. Giddens considera que esses elementos respondem às evidências de que “isto jamais esteve relacionado ao casamento”. É, então, nesse contexto que, para ele, “a liberdade sexual acompanha o poder e é expressão do poder”.³⁰⁸

Da Europa emergiriam os ideais do amor intimamente relacionado aos valores morais da cristandade. Para Giddens,

“O preceito de que era preciso devotar-se a Deus para conhecê-lo, e que através deste processo alcança-se o autoconhecimento, tornou-se parte de uma unidade mística entre o homem e a mulher. A idealização temporária do outro, típica do amor apaixonado, aqui se associou a um envolvimento mais permanente com o objeto do amor (...).”³⁰⁹

³⁰⁶ GIDDENS, A. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

³⁰⁷ GIDDENS, A. Op. cit, p. 9-13.

³⁰⁸ GIDDENS, A. Op. cit, p. 49.

³⁰⁹ GIDDENS, A. Op. cit, p. 49.

O século XVIII foi decisivo para marcar a presença do *amor romântico*, o qual introduziria a ideia para uma narrativa, na medida em que “contar uma história é um dos sentidos do ‘romance’”. Essa história incluía o *eu* e o *outro* em uma narrativa pessoal, de modo que os processos sociais mais amplos não guardavam quaisquer ligações com tal experiência. O amor teria, então, uma dimensão libertadora, pois uma quebra da rotina e do dever é nele gerada. Tal qualidade do *amour passion* o colocou à parte das instituições existentes, enquanto, contrariamente, os ideais do amor romântico se inseriram diretamente nos “laços emergentes” entre a liberdade e a autorrealização. O amor mantém, neste sentido, uma complexa relação com a sexualidade, uma vez que tanto ele rompe com esta quanto a assume. Com o amor emerge o ideal de “virtude”, que passa a existir para os envolvidos na relação “não mais significando inocência, mas qualidade de caráter que distingue a outra pessoa como ‘especial’”. A atração imediata, que corresponderia a um dos elementos do amor romântico, deve ser completamente separada das compulsões sexuais ou eróticas do amor apaixonado.³¹⁰

Em *Esses livros que se leem com uma só mão*, Goulemot³¹¹ destaca que o termo “erótico” é amplamente empregado durante toda a época clássica³¹², ainda que não apareça em nenhuma das edições dos dicionários da academia francesa da época. Uma das razões diz respeito à “pulsão regulamentarista” própria ao militarismo do final do período Iluminista. Entretanto, o termo “pornográfico”, cuja etimologia vem do grego *pornê*, e significa “prostituta”, não era empregado no mesmo período. No seu primeiro sentido, nos diz Goulemot,

“o pornográfico é o autor de um tratado sobre a prostituição antes de ser um escritor de escritos obscenos e que a pornografia tem por objeto a prostituição em seu aspecto social antes de ser a ‘representação (por meio de escritos, desenhos, pinturas e fotos) de coisas obscenas destinadas a serem comunicadas ao público’”.³¹³

O “pornográfico” e o “erótico” tinham, portanto, não apenas distinções visíveis, como também distintos eram os lugares que ocupavam na época clássica. Enquanto o pornográfico era tratado sob o regime da regulamentação, o erótico, em termos formais,

³¹⁰ GIDDENS, A. Op. cit, p. 50-51.

³¹¹ GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se leem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. Tradução de Maria Aparecida Corrêa. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

³¹² O termo “erotismos”, entretanto, não era até então empregado. GOULEMOT, Jean-Marie. Op. cit., p. 23.

³¹³ GOULEMOT, Jean-Marie. Op. cit., p. 22.

se filiava à patologia médica, como podemos ver na definição da *Encyclopédie* de Diderot e de D' Alembert:

“Tudo o que se relaciona com o amor dos sexos; emprega-se particularmente para caracterizar o delírio provocado pelo desregramento, o excesso de apetite corporal relacionado a isso, que faz com que se considere o objeto desta paixão como o soberano bem, e se deseje ardentemente se unir a ele; é uma espécie de afeição melancólica, uma verdadeira doença”.³¹⁴

Fora dos contextos da medicina do século XVIII, considera o autor, o “erótico” era compreendido como tudo aquilo que dizia respeito às coisas do amor, “o que dá à palavra uma extensão maior e uma extrema imprecisão”. Deste modo, termos hoje em desuso, como licenciosidade, lascivo, lúbrico, devasso, livre, galante e obsceno (este último ainda em uso), entre outros, ganharam espaço em textos e imagens cuja finalidade era “exclusivamente produzir uma excitação sexual”, à época. Assim, licencioso e obsceno implicam julgamento moral, na medida em que remetem a tudo que é contrário ao pudor, resultando, por isso, num recurso dos libertinos e dos “espíritos mal formados”. O licencioso faz alusão tanto à libertinagem de espírito quanto à de costume, retomando sobre a qual paira a denúncia sobre os libertinos.³¹⁵ Em meio ao processo pelo qual passava o uso da gramática, em nome do bom gosto, da estética e da moralidade, estabeleceu-se uma ameaça de censura, enquanto uma relativa multiplicidade de pontos de vista foram mobilizados para perceber e valorizar a excitação sexual à medida que um lugar específico será reservado ao outro, apresentado como parceiro seduzido e cativo.³¹⁶

Antes do século XVIII, a remissão ao amor em relação ao casamento era possível; tratava-se de um sentimento (ou uma orientação cultural) ligado às responsabilidades mútuas de marido e esposa, pelo cuidado da família e/ou da propriedade. Dali em diante, o amor se tornaria atribuição predominantemente das mulheres, associando-as à subordinação ao lar e ao seu (relativo) isolamento do mundo exterior. Um destaque merece lugar nesse contexto: “(...) o desenvolvimento de tais ideias foi também a

³¹⁴ GOULEMOT, Jean-Marie. Op. cit., p. 23.

³¹⁵ O termo lascivo corresponderia aos efeitos produzidos, pois estão dados a tudo que incita às ações e aos pensamentos indecentes, enquanto a lubricidade designaria uma propensão excessiva pelas mulheres e destas pelos homens, prometendo no gozo muito prazer e pouco comedimento. GOULEMOT, Jean-Marie. Op. cit., p. 23-24.

³¹⁶ GOULEMOT, Jean-Marie. Op. cit., p. 25.

expressão do poder das mulheres, uma asserção contraditória da autonomia diante da privação”.³¹⁷

A ideia de amor romântico, inscrita no final do século XVIII, apresentaria às mulheres um conjunto de influências, entre as quais se destacam a criação do lar, depois a transformação das relações entre pais e filhos e, por fim, aquilo que alguns chamaram de a “invenção da maternidade”. No final do século XIX, entretanto, algumas mudanças passaram a ocorrer no âmbito doméstico. Este é também o momento do declínio do poder patriarcal no âmbito doméstico. O domínio direto do homem sobre a família, destacou Giddens, se enfraqueceria com a separação entre o lar e o local de trabalho. Com a diminuição do número de filhos nas famílias, o controle das mulheres sobre a criação da prole aumentou na relação inversa. É nesse contexto que as crianças são descritas como vulneráveis e necessitando de “*treinamento emocional a longo prazo*” [grifos meus], correspondendo à idealização de mãe, como parte integrante da construção moderna da maternidade³¹⁸, e alimentando alguns valores propagados pelo amor romântico.³¹⁹ Para Giddens, é nesse cenário que

“A imagem da ‘esposa mãe’ reforçou um modelo de ‘dois sexos’ das atividades e dos sentimentos. As mulheres eram reconhecidas pelos homens como sendo diferentes, incompreensíveis – parte de um domínio estranho aos homens. A idéia de que cada sexo é um mistério para o outro é antiga, e tem sido representada de várias maneiras nas diferentes culturas”.³²⁰

Em relação ao amor, um dado aproxima homens e mulheres no interior do mesmo fenômeno: de acordo com todo o passado documentado, homens e mulheres apaixonaram-se e apaixonam-se. Durante os séculos XIX e XX os homens foram influenciados pelo desenvolvimento dos ideais do amor, embora tais influências tenham ocupado espaço de um modo distinto do das mulheres. Os homens que foram profundamente influenciados pelas ideias do amor, tendo por isso sucumbido, cooptado pelo poder feminino, teriam que pagar o preço do isolamento da maioria. Para Giddens,

“Ele [o homem] é o escravo de uma mulher particular (ou de várias mulheres em sequência) e constrói sua vida em torno dela; mas a sua submissão não é uma atitude de igualdade. Ele não é realmente um participante da exploração

³¹⁷ GIDDENS, A. Op. cit, p. 54.

³¹⁸ A maternidade e a feminilidade passaram a pertencer ao conjunto das qualidades que constituíam a personalidade, descrevendo concepções bastante firmes acerca da sexualidade feminina.

³¹⁹ GIDDENS, A. Op. cit, p. 52-54.

³²⁰ GIDDENS, A. Op. cit, p. 54.

emergente da intimidade, mas, mais do que isso, de um regresso a épocas anteriores.”³²¹

Os destaques que se seguem são ainda mais contundentes, de modo que, para o autor,

“O romântico neste momento não é alguém que intuitivamente compreendeu a natureza como um modo de organizar a sua vida pessoal em relação à colonização do tempo futuro e a construção da autoidentidade.”³²²

Para a maior parte dos homens, há um conflito entre o amor romântico e as regras de sedução, na medida em que, como retórica, o amor romântico deixa de ser apenas um recurso de sedução utilizado pela maioria dos homens. Mostrou-se esclarecedor, portanto, o fato de que, desde as transformações pelas quais passaram o casamento e a vida pessoal, a maior parte dos homens tenha se excluído do domínio da intimidade. E, na medida em que as ligações entre o amor e a intimidade foram suprimidas, o apaixonar-se permaneceu colado à noção de acesso, acesso às mulheres.³²³

Em “Delineando corpos: as representações do feminino e do masculino no discurso médico (São Paulo 1890 - 1930)”, Matos³²⁴ pretende “sondar as representações femininas e masculinas que emergem do discurso médico-sanitarista formulado no período de 1890 -1930”. Este é o período em que a urbanização está avançando, coincidindo com a ampliação da ação da medicina na cidade de São Paulo. Os discursos descreveriam situações normativas, enquanto reafirmavam e definiam as funções, os papéis e a sexualidade de homens e mulheres.³²⁵

A emergência do regime republicano concentrou suas atenções no binômio família/cidade, o qual funda a base da proposta de estruturação do Estado. Nesse contexto, o conceito de pátria se baseava na família, a qual era vista, “mais do que nunca”, como um pilar de um projeto normatizador no interior do qual “a nova família foi estimulada a desenvolver práticas sociais que se adaptassem ao novo, ao moderno, ao urbano”.³²⁶

O discurso da medicina, na medida em que explicitava aspectos de normatização de um imaginário social (urbano), criou um perfil de ideal feminino, que refletia o perfil masculino. Ordenando e classificando o real por meio de categorias que se

³²¹ GIDDENS, A. Op. cit, p. 71.

³²² GIDDENS, A. Op. cit, p. 71.

³²³ GIDDENS, A. Op. cit, p. 71-72.

³²⁴ MATOS, M. Izilda. “Delineando corpos: as representações do feminino e do masculino no discurso médico (São Paulo 1890 - 1930)”. In: MATOS, M. Izilda; e Soihet, Rachel (org). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora UNESP, p. 107, 127, 2003.

³²⁵ MATOS, M. Izilda. Op. cit., p. 107.

³²⁶ MATOS, M. Izilda. Op. cit., p. 108.

universalizaram socialmente, o discurso médico impôs uma ordem dual, que resultou em classificações rígidas, a partir do binômio permitido – proibido. Tal dualidade levava à desqualificação da mulher e a naturalizava como tendo uma “natureza passiva” e fecunda, enquanto destacava as potencialidades masculinas, legitimando o domínio do homem sobre a mulher.³²⁷ A construção da masculinidade através do discurso médico funda-se, por vezes, numa retórica moralizadora, uma vez que a luta contra o alcoolismo e as doenças venéreas guardavam, por um lado, as esperanças na responsabilidade com o trabalho e sua função como provedor, por outro, a postura do marido fiel e atencioso com sua prole.

A esfera pública estava reservada ao homem, enquanto o universo doméstico, à mulher. Esta distinção entre público e privado guarda uma historicidade, aliando-se, conjuntamente, à definição de papéis sexuais e à delimitação de espaços para os sexos. Como essas discussões se comunicam com os contextos por mim observados, através da pesquisa de campo?

Em 2010 eu dava início à pesquisa de campo. Desde a primeira metade do século XX, brasileiros e estrangeiros se interessaram pelas “coisas” da Bahia – sua história, sua gente e suas cores, seus costumes, suas relações, seus cultos e suas tradições – dado que este estado passou a representar, também, às “coisas” do Brasil e de sua história. Tomar a cidade de Aracaju como centro da análise significa inserir um contexto “periférico” no rol do debate acerca das relações raciais brasileiras, considerando que, entre o “centro” e a “periferia”, há elementos e argumentos capazes de subverter a tradição desses estudos. Um deles, central nesta pesquisa baseada em um *locus periférico*, diz respeito ao fenômeno da moralização das relações afetivas no campo dos movimentos negros e da proposta de relações “intrarraciais” posta em curso, a partir da década de 1990, por mulheres e homens que integraram aqueles segmentos. Neste momento do texto, no entanto, interessa discutir os modos como a solidão é apreendida pelos sujeitos desta pesquisa, entendendo que a condição de estar só não deve ser descrita *a priori*, mas a partir das percepções de quem experimenta. Estas percepções comumente se arrumam a subversões que contrariam a interpretação clássica segundo a qual a solidão é sinônima de inadequação ao casamento ou ainda a experiência de não formar um par afetivo.

Seguindo a orientação de estudos iniciados na década de 1980, que trataram de nupcialidade, os dados informavam sobre a seleção de parceiros entre homens e

³²⁷ MATOS, M. Izilda. Op. cit., p. 121.

mulheres do mesmo grupo. Além da idade, a categoria “cor” é um fator e um marcador social que condicionava a formação dos tipos de união na disputa afetiva no mercado do matrimônio no Brasil. Se havia uma clivagem entre a idade, o sexo e a “raça” nas seleções conjugais dentro dos grupos “raciais”, Berquó observou que a categoria “cor” ocupou uma importância decisiva na seleção do tipo preferencial para a formação do relacionamento matrimonial. As desigualdades dentro dos grupos “raciais”, como o excedente de homens “pretos”, ao invés de equilibrar o padrão de seleção e preferência nupcial, uma vez que havia um excedente de mulheres brancas na população do seu grupo, continuariam penalizando as mulheres “pretas”, levando as brancas a “competir, com sucesso, com pardas e pretas, no mercado matrimonial”.³²⁸

Tal fenômeno social foi justificado pela “mestiçagem” crescente no país, atestado pelo aumento do contingente de pessoas que se autoclassificam como “pardas”. Os homens “pretos” se apresentavam como centrais para a formação de casamentos com as mulheres brancas, enquanto a seleção inversa, ou seja, homens brancos com mulheres “pretas” nunca se apresentou em números como um ponto de equilíbrio ou um contraponto. No contexto de predileção marcada pela formação de casais heterocrômicos (homens “pretos” e mulheres brancas, ou o inverso), Berquó considerou que as vantagens acentuadas das brancas no mercado onde estavam postas as disputas afetivas e sexuais com as “pardas” e as “pretas” deveu-se ao enfrentamento populacional com o qual as brancas tiveram que lidar, na medida em que havia uma razão de sexo inversa: menos homens que mulheres dentro do seu grupo “racial”.³²⁹

Isto implica considerar que as mulheres brancas que vieram a ser bem sucedidas nas disputas por afeto e pelo homem “preto”, com as “pardas” e “pretas”, na medida em que representam um excedente dentro do seu grupo, realizaram com outras mulheres brancas as suas primeiras disputas, enquanto o homem “preto” realiza com o homem branco uma disputa ainda incapaz de alterar o seu padrão de preferência nupcial dentro do grupo, porém capaz de alterar, em termos geracionais, o grupo “pardo” e a mestiçagem. Esses padrões de preferência nupcial, que desembocaram na ampliação do número de “pardos” e no valor atribuído à mestiçagem, vão aparecer como disputa simbólica só no final do século XX, quando entidades negras e fóruns de mulheres

³²⁸ Cf. BERQUÓ, Elza. “Nupcialidade da população negra no Brasil”. Núcleo de Estudos de População (NEPO), UNICAMP, texto nº 11, São Paulo, p. 44, agosto de 1987.

³²⁹ BERQUÓ, Elza. Op. cit., agosto de 1987.

assumem estas questões como uma demanda passível de ser inserida no escopo do campo político.

Nos anos 1980, quando as experiências históricas e distintas das mulheres passaram a ser apropriadas tanto no âmbito do feminismo quanto no acadêmico, o embalado causado pelo feminismo nos Estados Unidos da América provocaria revisões não apenas em relação às distinções das experiências que não puderam ser mais entendidas por meio de uma perspectiva universal, como o próprio feminismo foi objeto daquelas atualizações. Demarcado pelas questões ligadas às experiências femininas heterossexuais, brancas e de classe média, o estatuto da experiência feminina universal não apenas foi desqualificado naquele contexto de debates, quanto categorias antigas emergiram poderosas, desautorizando a universalização dos debates e sinalizando para novos tons das experiências femininas.³³⁰

Em tese de Doutorado onde vai tratar de significados da solidão entre mulheres negras na cidade de Salvador (BA), Cláudia Pacheco³³¹ sinaliza que, ao falarem de suas relações amorosas com homens negros (militantes e não militantes), suas informantes acionaram categorias que em suas percepções influiriam na sua situação de solidão. Essas experiências nos mercados dos afetos descrevem dilemas, acordos e desacordos numa sociedade em mudanças e no âmbito dos novos processos em que os movimentos sociais se reapresentam, bastante diferenciados na disputa política em relação à sua emergência nos anos 1970 - 1980. No mesmo contexto de mudanças, a identidade política, bem como as experiências pessoais, têm sido acionadas não exatamente para afirmar a sua presença como o fizeram naquele período, mas para propor atualizações com base nas suas reivindicações por novas posições sociais, ora no campo do poder, ora no mercado afetivo, ora articulando estas duas situações. As experiências de mulheres negras ativistas brasileiras descrevem nitidamente essas experiências duplas. Como homens negros percebem e experienciam esses novos contextos?

Pretendo conduzir a discussão a partir do lugar que ocupo no mercado dos afetos como homem negro migrante e estudante de pós-graduação na cidade de Salvador, ou seja, na mesma região de origem (o Nordeste) e no seu próprio país. A cidade Salvador (BA) está há cinco horas de viagem de Aracaju (SE), minha cidade natal.³³²

³³⁰ PACHECO, Ana Cláudia L. op. cit., 2008.

³³¹ PACHECO, Ana Cláudia L. Op. cit., 2008.

³³² A maior parte das viagens que fiz de Salvador para Aracaju durante o mestrado foi feitas de ônibus, as quais duravam em média cinco horas. De avião, situação que passou a ser dividida com as viagens terrestres até o final da pós-graduação, a duração da viagem passou a ser de 30 minutos, em média. Além

Quando desembarquei em Salvador, em 2001, como aluno de Mestrado em Ciências Sociais, as minhas condições materiais eram muito frágeis: havia economizado apenas algum dinheiro das atividades de trabalho com máquinas de copiar e a minha classificação no Mestrado não me permitiria ter bolsa de pesquisa, pelo menos no primeiro ano. O capital cultural, no entanto, estava em franca ascensão e eu o constataria pelas possibilidades de namoro com mulheres do meio acadêmico ou político na cidade de Salvador, que passaram a ser flagrantes. Além de um maior número de possibilidades afetivas e embora eu tivesse que mobilizar as *regras de sedução* (sobre as quais Giddens disserta)³³³ seja para convencer as mulheres que me interessavam a iniciar uma relação afetiva, seja para estar à vista no mercado afetivo, pude perceber que a posição como aluno (negro) na pós-graduação se constituía como um elemento simbólico cujas potencialidades encorajavam algumas delas a se aproximarem e a mostrarem-se solícitas. A ferramenta que mais utilizávamos eram as trocas de reflexões acadêmicas (e políticas) sobre as suas (e as nossas) experiências de vida. Esta postura funcionava como uma distinção em relação a outras formas de seduzir – como insinuar-se em espaços de descontração (a exemplo de shows e eventos culturais).

Pareceu-me que à medida que homens e mulheres ativistas passaram a se apropriar de conceitos acadêmicos para fabricarem novos modos de encontrar afinidades afetivas e sexuais, tal atitude sugeriria aquilo que Pierre Bourdieu³³⁴ chamou de passagem da “camada primária do sentido” para a “camada dos sentidos secundários”, a “região do sentido do significado” que, segundo ele, só ocorre se possuímos os conceitos³³⁵. Nesse contexto de interação, o capital cultural que comumente os ativistas negros brasileiros dispuseram foi, para usar mais uma vez os termos de Bourdieu, produto dos efeitos acumulados pela transmissão cultural assegurada pela Escola, e não da transmissão cultural assegurada pela família. Um dos destaques daquele autor se apresenta como sintomático: para ele, a eficácia da transmissão cultural realizada pela Escola dependeria da importância do capital cultural diretamente herdado da família.

do conforto e da agilidade dos serviços aéreos, aquelas viagens passaram a colaborar para alterar o perfil dos clientes que desembarcavam no Aeroporto Santa Maria, em Aracaju. Aquelas mudanças, todavia, não podia ser previstas pelas companhias aéreas, senão em relação à origem dos novos clientes.

³³³ GIDDENS, A. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

³³⁴ BOURDIEU, Pierre. “Introdução”. In: *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução: Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. 2ª edição revisada. Porto Alegre, RS: Zouk, 2011.

³³⁵ BOURDIEU, Pierre. Op. cit, p. 10, 2011.

Tendo migrado de Aracaju para Salvador aos 31 anos de idade, tendo circulado pelo mercado afetivo na minha cidade e constituído algumas relações afetivas no campo da atuação dos movimentos negros, desembarquei em Salvador interessado no Mestrado, porém influenciado pelas mudanças de percepção e de valor acerca das relações afetivas das quais fiz parte na minha cidade. Essas influências não eram definitivamente impeditivas de relações “inter-raciais”, mas os eventos ou os espaços por onde passei a circular em Salvador ajudavam a afirmar ou simplesmente pontuar a orientação afetiva monocromática que me influenciou.

Utilizar e manipular as regras de sedução num mercado afetivo em que os sujeitos estão alterando o seu prestígio significou, às vezes, dominar artifícios como a elaboração e apropriação de temáticas incomuns àquele mercado ou, ainda, apropriar-se de um repertório diferenciado. Este artifício foi eficientemente utilizado por ativistas políticos cujas trajetórias passaram pelo meio acadêmico, na medida em que os seus repertórios passaram a circular por territórios subvertidos, realizando trocas mútuas.

Como sujeito que participou de relações “intrarraciais” e se apropriou dos repertórios discursivos que passaram a regular algumas atitudes de ativistas, percebi que uma agenda moral capaz de permitir a formação de algumas relações e impedir outras, se constituiu de forma flagrante entre ativistas e em entidades dos movimentos negros em Aracaju. Como repertório, o mesmo fenômeno se reproduziu em relações homocromáticas na cidade de Salvador, onde, como aluno migrante, circulei pelo mercado afetivo, vindo a formar uma relação pública entre 2002 e 2004. Assim, na medida em que as relações entre mulheres negras e homens negros (entendendo-os como “pretos” e “pardos”) passaram a ser promovidas, os contextos de solidão passaram a ser menores, em termos relativos. Os perfis dos sujeitos que se veem sós, basicamente em relação à formação de relações estáveis (e públicas) e não às possibilidades de relações fugazes, foram atravessados por marcadores sociais como “raça/cor”, gênero, faixa etária, classe social e formação acadêmica, perfazendo um conjunto complexo dentro do qual emergem e entram em diálogo as regras de conduta, as orientações afetivas, a sexualidade e o desejo.

Mapeando a posição dos membros da UNA no momento de sua criação em 1986 e comparando-as com as reformas pelas quais passaram as ações daquela entidade negra nos dez anos posteriores, ou seja, quando havia se tornado ONG e atendia pela nomenclatura Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania, pode-se considerar que se nos anos 1980 a questão racial foi liderada por militantes com formação

acadêmica e em processo de ascensão social através do serviço público, nos anos 1990 a mesma questão se alargaria dentro daquela instituição, possibilitando que perfis mais populares e de formação política dividissem e disputasse os espaços das lideranças. A partir dos 1990, a formação política ganhou novo prestígio devido à sua vocação para os enfrentamentos, sendo esta conduta também a ferramenta por meio da qual os homens e as mulheres pautavam suas discussões naquela entidade e articulavam a sua posição de poder na mesma.

O quadro abaixo mostra o período de três décadas e a evolução da formação educacional dos militantes da cidade de Aracaju que participaram desta pesquisa. Este instrumento serve para mapear a apropriação da formação acadêmica como um recurso pessoal, mas também coletivo, na medida em que sinaliza para movimentos comumente realizados em grupo. As exceções referem-se, por hipótese, a um distanciamento individual das orientações dadas pela militância negra em um determinado período, o que corresponde também às especificidades de cada contexto. É importante destacar que alguns sujeitos iniciaram sua atuação nos anos 1980, perpassando cada uma das três décadas em destaque – a dos anos 1980, dos 1990 e a dos anos 2000. Aqueles sujeitos podem ser descritos como pertencentes à *geração dos anos 1980*.

Quadro 4: Evolução da formação educacional dos militantes da cidade de Aracaju, segundo o recorte metodológico da pesquisa.

Período Formação Educativa	1980	1990	2000
Ensino Médio	Cristina George Vicente	Ana Cristina *Fernanda George *Caetano Kátia *Neusa *Romualdo Simone	
Graduação	Ferreira Geraldo Ismael Letícia Maurício Pereira	Diógenes Francisco Jônatas Letícia Marcelo Maurício Milton	Amanda Ana Cristina George Kátia Andréia Maurício

		Pereira Vicente	Milton Pereira Simone Tatiana Vicente Vitória
Mestrado		Geraldo Ismael Marcelo	Jônatas Letícia
Doutorado			Geraldo Marcelo

Fonte: Criação própria, a partir dos dados fornecidos pelos sujeitos da pesquisa

De imediato, chamaram a minha atenção algumas ausências. A primeira delas diz respeito à formação educacional nos anos 2000. A segunda ausência refere-se à migração de militantes para o mercado de trabalho pois, em certos casos, tal movimento implicou o afastamento individual da militância política. Por último, pode-se perceber que, do ponto de vista acadêmico, entre os militantes negros da cidade de Aracaju, a formação acadêmica alcançou mais indivíduos nas graduações, enquanto nos Mestrados a participação não apenas foi pontual, como a presença do gênero masculino foi decisiva.

Duas coisas devem ser destacadas neste momento: 1) esta consideração alcança apenas os sujeitos que fizeram parte desta pesquisa, de modo que ela não é parte das pretensões de classificar todos aqueles que se percebem como militantes em Aracaju e registrar os indivíduos que, nessas condições, realizaram o Mestrado ou outro tipo de pós-graduação; 2) o recorte metodológico dado à construção da identidade ativista, por meio de sua participação em entidades negras e na apropriação de seus símbolos e reivindicações, exclui a população negra não militante, cuja trajetória se distingue da militância política, basicamente no que diz respeito às expectativas individuais que se apresentam para a formação educacional e o mercado de trabalho.

Dos homens e das mulheres que atuaram na década de 1990 e tinham, naquele momento, a formação educacional de nível médio, nos anos 2000 a direção dada tomou o caminho da inserção acadêmica (seja na licenciatura ou no bacharelado), ou, em alguns casos, resultou num afastamento da militância. O quadro, registram-se quatro casos emblemáticos, todos eles ligados ao Grupo Abaô de Capoeira Angola: o de Fernanda, Caetano, Neusa e Romualdo.

Fernanda e Caetano se conheceram no âmbito da formação do Grupo Abaô onde iniciaram sua militância política. Praticaram capoeira, foram namorados por uns anos, depois separaram. Nos anos 2000 cada um deles reinseriu-se no mercado formal de trabalho. Caetano, que é um tipo “pardo”, cabelo crespo, pele pouco retinta, constituiu família heterocrômica nos últimos anos e teve filhos. Fernanda, que traz no corpo a pele negra, tem cabelos lisos e olhos castanhos claros. Segundo informações de amigas daquele grupo, está colocada no mercado trabalho e namorando. Deixou de circular pelo ambiente da militância nos últimos anos.

Neusa e Romualdo seguiram a mesma formação que o casal anterior, pois tal conduta respondia à agenda política que se constitui no Grupo Abaô em meio à prática da capoeira angola. O caso deste último casal, no entanto, levou os procedimentos propostos na agenda às “vias de fato”: praticaram capoeira, namoraram intensamente, casaram e tiveram uma filha no início dos anos 2000. Dois ou três anos depois da formação nupcial e respondendo às esperanças de alterações no padrão de escolhas afetivas, o casal separou. Neusa é uma mulher negra, retinta, do tipo “preta”. Trata-se, justamente, do tipo cujo excedente de homens no próprio grupo (os “pretos”) não foi capaz de equilibrar o padrão de escolhas. Em termos simbólicos, a união entre Neusa e Romualdo representa o reposicionamento das disputas no mercado afetivo no interior do qual a mulher negra (inclusive a “preta”) passou a formar uniões estáveis com homens negros. Os elementos simbólicos, como a revisão dos valores éticos e estéticos que circulavam pelo campo dos movimentos negros entre as décadas de 1990 e 2000, constituem os pilares da agenda política que passou a se atualizar em termos também amorosos.

Parte dos integrantes da UNA integrava uma geração que havia passado pelo ambiente universitário e/ou eram servidores públicos. Demais integrantes daquela e de outras organizações negras só adentrariam as universidades entre o final da década de 1990 e meados dos anos 2000, quando o fenômeno da proliferação das faculdades particulares chega também à cidade de Aracaju, exigindo que faculdades³³⁶ particulares e tradicionais ali sediadas ampliassem o universo de ofertas de cursos. Após 30 anos de atuação (1968 – 1998 e anos seguintes) a Casa de Cultura Afro – Sergipana passaria a ser entendida, dentro do campo dos movimentos negros, como uma organização

³³⁶ Nesse contexto, a Universidade Federal de Sergipe passou a ser também alvo da atenção daqueles sujeitos, alguns dos quais foram bem sucedidos no objetivo de realizar a sua graduação naquela instituição.

“desatualizada”. Um senso de atualização de posições políticas marcaria a ausência de ativistas negros em organizações como a Casa de Cultura, as quais se sustentariam pela atuação de segmentos voluntários ou dos seus líderes convictos. Estes elementos “desatualizados” não implicaram, contudo, o fechamento da Casa de Cultura, que permanece viva até os dias atuais. Isto se deve, sobretudo, à vocação para a atuação política ativista de seu fundador. O mesmo fenômeno pode ser observado em organizações como o Movimento Negro Unificado e em blocos afro³³⁷, embora estes últimos sejam mais recentes que a Casa de Cultura.

O desdobramento das ações da UNA para a SACI demonstra tanto as transformações internas no âmbito de uma organização específica, como a pauta de ações que passou a influenciar outras instituições no campo político dos movimentos negros. Deste modo, tendo identificado inúmeros problemas históricos e contemporâneos baseados no preconceito e na discriminação racial, modificada para SACI em 1991- 1992 e formatada estatutariamente enquanto ONG para captar recursos, formar seus membros e desenvolver ações políticas junto aos seus públicos-alvo, os integrantes do UNA passariam a assumir a provocação inversa proposta pelo Estado: a de aceitar que sim, há problemas que afetam diretamente a população afro-sergipana, mas as formas de resolvê-los ou superá-los deve ser uma tarefa a ser assumida pelas organizações negras em parceria com instituições estatais e outros interlocutores interessados. Os artifícios utilizados para pensar as transformações pelas quais iria passar a SACI também permeariam o FENS, cuja característica estatutária se assemelharia com os propósitos atualizados daquela organização – de quem partiria o interesse de criá-lo junto com outras organizações sergipanas.

O interesse da SACI pôs em xeque o papel e as responsabilidades do Estado, fundando um lugar de atuação cujos interlocutores – o próprio Estado, as agências financiadoras e os grupos alvo dessas novas ações – realizaram diálogos dinâmicas e adequados àquelas mudanças, problematizando assim o histórico de negligências e de desigualdades racionalmente construídas. Este fenômeno, no qual estão postos os

³³⁷ Além disto, só alguns blocos em Salvador e em Aracaju sobreviveram em meio à baixa visibilidade midiática que tiveram nos anos 1990. Em Salvador, blocos como o Olodum e o Ilê Aiyê parecem não ter sentido a mesma “queda”, vindo a realizar inúmeras atividades naquele período. Em Aracaju, os blocos Unidos do Quilombo e o Axé Kizomba foram os dois que sobreviveram aos anos incertos da década de 90, vindo a realizar atividades pontuais em datas sincréticas como o Dia de Nossa Senhora da Conceição, nas quais religiosos ligados ao Candomblé e à Umbanda fazem a Lavagem das Escadarias da Catedral Metropolitana de Aracaju, e no 20 de Novembro – Dia da Consciência Negra no Brasil. No caso dos blocos afro em Aracaju, a continuidade das suas atividades na década de 1990 não representou, necessariamente, uma situação material confortável.

distanciamentos do poder público estatal em relação a determinados grupos sociais, e a entrada diferenciada de organizações civis nesses contextos, carrega no seu interior os conteúdos das mudanças que dão notícias do histórico, das trajetórias e das responsabilidades profundamente distintas entre o Estado e as instituições com que dialoga. Houve, é certo, um desdobramento sintomático das relações do Estado com a sociedade civil, mas os caminhos utilizados para entendê-lo resultam em efeitos claramente distintos. A presença das ONGs neste contexto marca certa mudança de postura do Estado, de modo que o efeito e o deslocamento da crítica às responsabilidades que passariam a ser não mais entendidas como fundamentais. De outro lado, agrupando elementos distintos e “atualizados”, como a relação aproximada e orgânica de ONGs com o Estado ou com Agências Financiadoras, a questão da qual emerge uma controvérsia no campo dos movimentos sociais busca entender que razões teriam uma organização tão bem sucedida (financeira e politicamente), como a SACI, para encerrar suas atividades nos primeiros deste novo século.

A hipótese mais aceita por aqueles que integram o campo dos movimentos negros na cidade de Aracaju admite que, com a ascensão dos segmentos partidários de esquerda no ano 2000 (para o Executivo Municipal), e em 2002 para o Executivo Federal com a eleição de Luís Inácio Lula da Silva (PT), membros da hierarquia da SACI apostariam no seu envolvimento pleno e na participação no poder estatal via assessoria política em campanhas partidárias. O projeto discutido, planejado e gestado da SACI e seus membros estaria cooptado pelo Estado, na medida em que o campo político partidário apresentava mudanças capazes de dar novas direções àqueles segmentos, vindo a apropriar-se dos seus investimentos, pondo-os em revisão. Ao invés de novos desdobramentos ou de posicionamentos no campo do poder político por parte de ONGs negras, em Sergipe, pode-se observar mudanças sintomáticas de posições: em vez de uma atuação simultânea no setor da sociedade civil e no poder público, um movimento de troca de setor, cuja perda corresponde ao encerramento das atividades de uma poderosa instituição, que desempenhava um papel criativo de interlocução com os movimentos negros, com agências financiadoras, com partidos políticos e com o poder público estatal.

Este novo contexto incide de tal forma controvertida no âmbito dos movimentos negros, que não serão raros os discursos que identificam uma espécie de perda de

direção. É o que nos mostra a fala de Maurício³³⁸, que atuou durante o final da primeira década dos anos 2000 como assessor político no âmbito do governo estadual do PT, em Sergipe. A entrevista foi realizada em agosto de 2009, numa das salas refrigeradas e confortáveis da Secretaria da Ação Social onde atuava, como assessor, junto com outros/as ativistas. Na ocasião, Maurício considerou:

“Agora você vê um movimento estático: um movimento que não consegue encontrar uma saída, digamos, pra sua luta. Porque uma parte desse movimento aqui... Hoje nós somos o governo. O movimento negro queria uma secretaria, não conseguiu; o governo deu uma coordenadoria. (...) O governo [*se refere à cúpula do PT à época*] deixa a gente um pouco em silêncio porque quem não está no governo está com algum Deputado. Então enfraqueceu a luta. O movimento negro não conseguiu se renovar, nem dar uma dinâmica. E a realidade do movimento negro é essa: não consegue fazer uma ação mais contundente.”

Na cidade de Aracaju, no mercado dos afetos nos quais circularam mulheres e homens ativistas na primeira década deste novo século, os repertórios que se distinguiam do comum se sustentavam pelo prestígio das elaborações dos movimentos negros, onde se situou a questão do gênero e das políticas em torno da busca por posição no poder público estatal.

Com este capital simbólico, com baixas e irregulares condições financeiras, a depender da trajetória profissional e pessoal, da faixa etária e da ideia de relação, as chances importantes que tive de namorar só puderam ser fugazes na cidade de Salvador, pois no contexto de transformações pelos quais passaram a intimidade e a relação em termos de casamento, as mulheres negras que circularam pelo mesmo mercado que eu não se mostraram solícitas para tornar uma relação sem muitos compromissos numa relação formal, com direitos e deveres nupciais. Estas possibilidades formais, junto às potencialidades individuais, só foram possíveis no momento em que as condições materiais foram alteradas, a partir das bolsas de pesquisa, as quais faziam deduzir que, a partir delas, as situações financeiras seriam sempre alteradas em termos ascendentes.

As mudanças, em termos políticos, pelas quais passou a sociedade brasileira na primeira década dos anos 2000 e que montaram um novo quadro de representações, alteraram também as negociações acerca do ideário de “nação mestiça”? As conquistas ligadas às novas posições de poder se comunicam com as questões afetivas revisadas

³³⁸ Coordenador do Grupo Cultural Unidos do Quilombo.

pela agenda dos movimentos negros – sejam eles as entidades ou os fóruns de mulheres negras?

Os dados mostram que as posições de poder sofreram mudanças, na medida em que os agentes da militância negra adentraram esses cenários tanto para atuar de um ponto de vista propositivo - como são as situações dinamizadas pelos conflitos de interesses -, quanto pelas posições ocupadas por militantes de formação mais técnica. O resultado, no final das contas, é que essas alterações do perfil dos agentes em órgãos governamentais a partir de Secretarias e Coordenadorias específicas descrevem algo recente e diferenciado nesses setores em termos de composição “racial”. As conquistas eleitorais realizadas pelos partidos políticos progressistas mobilizaram esses segmentos tanto no âmbito do “corpo a corpo” com o eleitorado (como era de costume), quanto, em momento posterior, quando os espaços de assessorias a parlamentares ou de criação e organização de secretarias específicas de governo passaram a ter a presença desses segmentos. Tomando a cidade de Aracaju e os movimentos negros ali organizados durante a primeira década dos anos 2000, podemos perceber que as relações afetivas baseadas em formações homocromáticas continuaram firmes naquele contexto, ascenderam e migraram para situações privilegiadas como as assessorias políticas em Secretarias de Governo na capital da República. Houve os casos em que os pares afetivos foram desfeitos, mas a constituição nupcial sugerida pela agenda moderna não se alterou. Em outras palavras, alguns namoros e casamentos entre militantes sergipanos se desfizeram, mas a proposta anunciada e formatada pelo par mulher negra – homem negro foi confirmada.

O capítulo que segue está dividido em dois tópicos. O primeiro discute algumas estéticas femininas no ambiente dos movimentos negros, enquanto sinaliza para o debate teórico sobre as práticas das relações de gênero. O segundo tópico situa a posição da temática homoafetiva (gay) no campo do Movimento Negro na cidade de Aracaju. O contexto da experiência desses sujeitos chama a atenção tanto pela posição de desigualdade similar às posições tradicionalmente ocupadas pelas mulheres negras ativistas, quanto pela inadequação dos encaminhamentos da agenda feminina ou feminista para as disputas por participações mais impactantes em instituições negras na década de 1990, e em órgãos de Governo na primeira década do novo milênio.

CAPÍTULO 4

DAS IDENTIDADES E DAS PRÁTICAS NAS RELAÇÕES EM TERMOS DE GÊNERO

“Desde os 14 anos eu ando com as nossas coisas. Já andava de vestido... desde os 10, 12 anos eu já protestava contra a Escola: não queria ir de saia justa. As pessoas me chamavam de muita coisa... de hippie, de quem não tinha nada pra fazer... Eu dizia que me achava linda daquele jeito, então nunca entrei nesse conflito.

Débora, ativista negra sergipana.” Entrevista a mim concedida, na sede da Associação Abaô, em fevereiro de 2012.

INTRODUÇÃO

Este capítulo discute duas questões prementes no campo do Movimento Negro Brasileiro: a primeira refere-se às relações de gênero, sobretudo balizadas pelo debate feminista desenvolvido pelas mulheres negras que aí atuam; a segunda questão diz respeito ao lugar dos gays e de suas demandas no interior deste segmento.

Para desenvolver o primeiro tópico, o objetivo aqui é analisar o contexto das posições das mulheres negras no campo do Movimento Negro da cidade de Aracaju com vistas a mapear o ambiente de sua atuação política e/ou técnica. O contexto, a partir da década de 1990, com o surgimento das ONGS e de uma rede complexa de relações com Agências Financiadoras, deu novas configurações àquele campo, dentro do qual um determinado perfil de militante negra foi contemplado com a conquista de posições privilegiadas de comando. Até o final o final daquele período uma agenda baseada em demandas elencadas pelo segmento de mulheres negras foi criada tendo como efeito a presença práticas e discursos que passaram a operar como marcadores de uma perspectiva feminina/feminista no conjunto das entidades negras que se filiaram ao Fórum de Entidades Negras de Sergipe – o FENS.

O primeiro tópico discorre, portanto, sobre as práticas e os discursos de mulheres negras ativistas que fazem parte de um contexto de alterações nas posições de comando das entidades negras, ao mesmo tempo em que, junto a outras ativistas que não ocuparam necessariamente as mesmas posições de poder, elaboraram novas estéticas, modificando suas representações corporais num constante diálogo com o imaginário social e a sociedade abrangente. Alguns discursos acerca das vivências nas relações

afetivas são também analisados. A ideia de agência de Pierre Bourdieu é recuperada do ponto de vista da análise de outros autores para realizar a discussão sobre as observações de campo aí apresentadas.

O segundo tópico analisa a condição homoafetiva de militantes negros. As observações de campo apontam para um campo de ação em que não são evidentes os discursos de rejeição à condição homoafetiva dos sujeitos que aí atuam, embora também não sejam visíveis grandes celebrações acerca disto. Observa-se a presença quantitativamente pequena de ativistas gays, situação que contradiz a circulação atual de temas, reivindicações e posições de destaques para os poucos membros que aí atuam. A hipótese discutida remete-se a uma distinção sintomática entre a década de 1990 e a virada para o novo milênio. Segue abaixo a discussão do primeiro tópico.

4.1 O DEBATE DE GÊNERO: NOTAS SOBRE IDENTIDADE, ESTÉTICAS E POSIÇÕES DE PODER

“Com gênero e com raça, e com tudo o que podemos denominar como princípios estruturantes da vida social humana, o problema de como os indivíduos levam vidas coletivas surge e ressurge como uma das problemáticas mais urgentes para a ciência social contemporânea.” Henrietta L. Moore (2000:15)

No Brasil, durante as décadas de 1980 e 1990, os vários Encontros Nacionais Feministas (ENF)³³⁹ foram marcados pela presença e pela interferência de mulheres ligadas ao movimento sindical, popular e negro. Para Matilde Ribeiro, as notícias sobre o crescimento do movimento feminista brasileiro e o surgimento de novas atrizes sociais têm como efeito algumas controvérsias na medida em que esta leitura recoloca o debate naquele campo “entre ser ou não ser feminista”, bem como dos efeitos da popularização do feminismo e da apropriação das temáticas raciais ou étnicas. O mesmo fenômeno, conforme Ribeiro e outras autoras³⁴⁰, tem ocorrido também na América Latina, onde reside uma insistência para que as questões ligadas à classe social e à “raça” sejam organizadas num mesmo núcleo (dinâmico) de debates a partir do qual será possível

³³⁹ Segundo Matilde Ribeiro, durante aquele período foram realizados 12 Encontros Nacionais. O Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Negras, entretanto, foi realizado em 1988, em Valença, Rio de Janeiro. Cf. RIBEIRO, Matilde. *Antigas personagens, novas cenas: mulheres negras e participação política. Mulher e política - Gênero e Feminismo no Partido dos Trabalhadores*. 1ª. ed., São Paulo: Editora Perseu Abramo, v. 1, p. 189-207, 1998.

³⁴⁰ A exemplo de ALVAREZ, Sônia *et alii*. “Feministas na América Latina: de Bogotá a San Bernardo”. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, vol. 2, nº 2, 1994.

manifestar a opressão de gênero na vida das mulheres de classes, grupos étnicos e raciais diversos.³⁴¹

Para Sônia Alvarez, esses debates ideológicos no âmbito do feminismo latino-americano estão mobilizados, de um lado, em torno da relação entre o feminismo e a luta revolucionária por justiça, de outro, pela relação tensa entre “o que era um feminismo predominantemente de classe média e os crescentes movimentos de mulheres de base popular”.³⁴² No Brasil, entretanto, sinaliza Ribeiro, a luta contra as desigualdades de gênero no movimento negro partiu da generalização dos sexos, de modo que esta foi a causa para, durante anos, as mulheres negras não se destacarem como interlocutoras políticas da mesma forma que os homens.³⁴³ E conclui:

“As mulheres negras sempre estiveram presentes neste movimento, porém suas questões específicas foram secundarizadas.”

As mudanças da posição concreta das mulheres negras no campo da ação política e no imaginário que daí emergiu foram engendradas pelas novas posturas propositivas, as quais, no jogo do poder no Movimento Negro Brasileiro, a participação das mulheres é evidenciada pelo contexto da negociação que se afirma neste ambiente a partir das relações mútuas de interesse e de força política. O efeito dessas negociações e das novas posições assumidas pelas mulheres negras nesse campo da ação do movimento negro altera e “quebra” a lógica que naturalizaram o lugar das lideranças masculinas.³⁴⁴

No presente tópico destapesquisa pretende-se demonstrar como as discussões pautadas no debate feminista de gênero no movimento negro provocou a revisão de papéis sociais que alteraram a formação dos quadros de funcionários e funcionárias nas entidades negras sergipanas durante as décadas de 1990 e 2000. Essas revisões produziram alterações que se concretizaram em termos quantitativos, mas também em relação às posições de comando na estrutura hierárquica das instituições que mulheres negras e homens negros criaram.

As revisões de papéis sociais de lideranças no universo dos movimentos negros da cidade de Aracaju remetem-se às questões contemporâneas de gênero e da perspectiva feminista, que nas entidades negras naquela cidade foram decisivas para a elaboração de práticas e discursos capazes de reposicionar o lugar simbólico da mulher negra no

³⁴¹ RIBEIRO, Matilde. Op. cit., p. 197.

³⁴² ALVAREZ, Sônia *et alii*. Op. cit., 1994.

³⁴³ RIBEIRO, Matilde. Op. cit., p. 197.

³⁴⁴ Cf. RIBEIRO, Matilde. Op. cit., p. 198.

imaginário social, nos mercados de trabalho e dos afetos. Para chegar até esses contextos contemporâneos, nos quais essas revisões puseram em debate as escolhas sexuais e afetivas dos agentes que atuaram no universo dos movimentos negros, dois caminhos são aqui utilizados: o primeiro liga-se à experiência de algumas lideranças femininas no ambiente dos movimentos negros; o segundo diz respeito ao diálogo com a literatura socioantropológica que trata das análises dos debates sobre as questões de gênero.

A apropriação e elaboração de símbolos da “negritude” influenciaram mulheres negras sergipanas de diferentes formas. Enquanto ambiente produtor de práticas, discursos e estéticas, os movimentos negros se constituíram como cenários a partir dos quais os indivíduos que por eles circularam comumente se apropriaram dos elementos simbólicos ali criados.

Essas práticas estavam sendo observadas por personagens que se apropriavam da questão “racial” na cidade de Aracaju e no estado como um todo. Em várias situações, tais sujeitos, que para os movimentos negros eram percebidos como parceiros ou colaboradores, se apresentavam publicamente como autônomos e independentes àquele. Vejamos como exemplo o modo com a professora Catarina analisa esses novos contextos de formação, nos quais algumas mudanças parecem operar em oposição a um passado que guardaria vestígios de lamentos que acusavam um lugar de subalternidade. É importante observar aí o lugar e os modos como algumas mulheres negras que não integravam entidades políticas se apresentavam neste cenário. Trata-se de uma posição muito bem firmada pela personagem em destaque. Em entrevista realizada com aquela professora, em 2002, em sua residência na cidade de Aracaju, nas primeiras horas da manhã, considerou:

“Aquele discurso ainda lamentoso... só acabou depois de 88 [1988]. Ai começou a surgir uma turminha nova. Porque, veja só, ficava todo mundo discutindo: “nós somos dominados”, “nós somos não sei o quê...” e não saía daquilo, porque nada chega para você de graça; você tem que ir buscar. Felizmente algumas pessoas do movimento negro começaram a entender que não dava mais para ficar naquele lamento, lamento de vozes da África.”

A repercussão que aquelas mudanças discursivas tiveram nas práticas de formação política de mulheres e homens ativistas foram de tal forma impactante que passaram a representar, como no caso da professora Catarina, mais uma ruptura com as representações simbólicas do passado. As “vozes da África” mencionadas pela professora se apresentam, para ela, como um repertório impossível de conduzir a uma situação de liberdade, senão

por meio do lamento. Romper com aquelas “vozes” significaria romper com o passado cujos acontecimentos ficaram para traz e, por isso, não podem mais se reproduz em termos contemporâneos.

“Então essa ruptura e essa passagem terminaram fazendo com que o Movimento sofresse uma descontinuidade, mas eu acredito que esse refluxo foi bom para poder se conscientizar. *Vamos olhar o que os nossos anteriores fizeram* [destaques deste autor], o que eles erraram e a gente constrói uma nova sequencia.”

O lugar de prestígio que a professora Catarina ocupa no ambiente dos movimentos negros a partir da sua posição acadêmica opera como um recurso capaz de promover dois movimentos: a da distinção em relação ao ambiente do ativismo, e o da qualificação do discurso (e mesmo da prática), cujas maneiras de marcar sua posição elegem um tipo de reflexão acerca da realidade histórica e cotidiano do negro. Se de um lado a professora Catarina era observada pelos movimentos negros sergipanos como “uma de nós”, ou seja, uma profissional com quem aqueles segmentos podiam contar no campo da atuação política, de outro, ela própria requalificava o seu lugar como sujeito, sinalizando para a autonomia de suas reflexões em relação ao que os movimentos sociais negros se propunham. No trecho da entrevista abaixo podemos observar como o tempo possibilitou novas mudanças no cotidiano e nas relações de poder.

“O mundo hoje é outro: não dá mais para ficar pensando nessa coisa, volto a dizer, sectarizada. Sectarismo não dá. Quando eu falo sectarismo é de qualquer setor: do religioso, da luta racial, da briga econômica... Você tem que fingir que está, você tem que estar na Casa Grande, fazendo o exercício da Casa Grande, mas preocupado em não perder as suas características.”

Por meio de uma disputa entre as perspectivas particularista e universalista - ou seja, entre ter como alvo a *classe social* ou a *raça* -, enquanto os debates contemporâneos se nivelam acerca da discussão da inclusão social e da diversidade³⁴⁵, no início da década de 2000, as reflexões de agentes da causa negra na cidade de Aracaju visualizavam o ambiente acadêmico ora em termos de prestígio (e claro, de mobilidade social), ora como uma representação elitista e de poder no interior da qual deveriam estar presentes e conforme a etiqueta os solicitava. O reconhecimento de sua origem ou de sua ascendência identitária se colocava, no entanto, para Catarina, no conjunto dos princípios que julgavam serem éticos.

³⁴⁵ Cf. SILVA, Graziella Moraes Dias da. Op. cit., p.143.

A questão que se coloca neste é instante e serve para pensarmos a dinâmica sócio-racial na cidade de Aracaju é saber como as práticas discursivas e estéticas são utilizadas por algumas mulheres negras ativistas alocadas no mercado de trabalho. Este horizonte não ajuda a visualizar os artifícios que engendram uma atitude e uma performance identitária das mulheres negras, mas também os dramas que emergem do diálogo e do confronto com um padrão de comportamento que não permite muitos acordos.

As distinções entre as representações estéticas e discursivas no imaginário social local e aquelas assumidas por mulheres ativistas implicaram, comumente, em retaliações simbólicas cujo ônus, em certas situações, resultou na demissão dessas mulheres em alguns postos de trabalho. A área do comércio em Aracaju, onde as exigências ligadas a padronizações estéticas são mais conhecidas pelo universo da militância política, registraria os casos paradigmáticos de demissões envolvendo mulheres negras. Chama a atenção que uma vez adequadas para as funções de trabalho, os depoimentos mencionem uma rejeição às estéticas e indumentárias “étnicas”, as quais passariam a ser censuradas.

A eleição e as apropriações de símbolos negros implicaram na formação das identidades sociais, algumas das quais podiam ser observadas tanto ao nível dos discursos e das práticas voltadas para a utilização de espaços e das culturas negras, quanto das estéticas cujas cores e adereços marcavam as vivências diárias de algumas daquelas ativistas.

Na cidade de Aracaju, os elementos que emergem do imaginário social para definir quem integra o não o grupo social dos negros elege basicamente as características da aparência física, o que descreve uma noção estereotipada e fixa de mulher negra da qual a mulher “parda” seria oriunda. Trata-se, portanto, de categorias assim reconhecidas como “nativas” e que se apresentam no mundo da vida prática. As categorias nativas, para Guimarães³⁴⁶, têm tanto um sentido histórico como um sentido específico para um determinado grupo humano. No entanto, para o autor, a “verdade é que qualquer conceito, seja analítico, seja nativo, qualquer um, só faz sentido num contexto de uma teoria específica ou de um momento histórico específico.”³⁴⁷ E se os conceitos só fazem sentido num momento histórico específico, não valendo para sempre e em todo lugar, “fora do

³⁴⁶ GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. “Como trabalhar com ‘raça’ em sociologia”. In: Educação e Pesquisa. São Paulo: v.29, n.01, p.93 - 108, 2003.

³⁴⁷ GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Op. cit., p. 93.

tempo, do espaço e das teorias”, o conceito de “raça”, para Guimarães, também depende do espaço no qual esta categoria é empregada: se em termos *científicos* ou do ponto de vista do mundo real. Do ponto de vista analítico, o termo “raça” é reivindicado pela biologia genética e pela sociologia, causando arrepios, como ele diz, a “alguns antropólogos em flor” quando ouvem que “raça” pode ser um conceito sociológico.

As classificações sociais ligadas à ideia de “raça” se ocuparam, deste modo, dos sentidos criados na vida social concreta, enquanto esta noção passou a ser disputada no campo das Ciências Sociais pela sua utilidade ou não como ferramenta de análise. Nesta pesquisa, a ideia de “raça” é entendida primeiramente na perspectiva das falas dos sujeitos que a integram, para, a partir daí, realizar um diálogo com a literatura com vistas a perceber como, em termos históricos e contextuais, este conceito tem sido apreendido. Vejamos então como as classificações sócio-raciais naquela cidade servem para descrever e distinguir algumas personagens, enquanto estas manejam suas estéticas e elaboram os próprios discursos acerca de quem são e porque são o que dizem ser.

Débora, mulher negra também classificada como “parda”, é uma ativista que organiza seu vestuário com base nas estéticas coloridas e nos adereços que acentuam a identidade negra. Os seus adereços, segunda a mesma depõe, são reconhecidos como um confronto às estéticas formais do cotidiano na cidade de Aracaju. Em entrevista realizada em fevereiro de 2012, na sede da Associação Abaô, Débora (à época com 37 anos), falou sobre a construção da sua identidade feminina e negra. Ao falar sobre esse tema, revelou que as estéticas que ornamentam a sua forma de existir recebem influências familiares e dos ambientes ligados aos movimentos negros. Rearticulando a memória com vistas à condução de um discurso coerente, percebeu que o momento da sua circulação nos movimentos negros foi posterior, ao menos, à utilização dos símbolos do vestuário, alguns dos quais eram classificados como “hippies”. Ela assim considerou, depois de mencionar a entidade A e o militante B:

“Quando eu os conheci [no início dos anos 1990], já andava assim: com saíões, com colares e argolas [brincos] na orelha. Alguns amigos me diziam que eu parecia uma Árvore de Natal [disse sorrindo]. Desde os 14 anos eu ando com as nossas coisas. Já andava de vestido... desde os 10, 12 anos eu já protestava contra a Escola: não queria ir de saia justa. As pessoas me chamavam de muita coisa... de hippie, de quem não tinha nada pra fazer... eu dizia que me achava linda daquele jeito, então nunca entrei nesse conflito.”

O imaginário social e os valores que produzia alcança os amigos que, de certo modo, conhecia as razões que Débora criou para elaborar seus modos próprios de se

reconhecer como mulher e como pessoa na sua sociedade. A forma de descrever sorrindo alguns relatos de amigos parece demonstrar o seu modo de entender os processos que construíram as identidades sociais de pessoas às vezes muito próximas a elas, como os amigos. A trajetória de duas décadas de elaboração das suas próprias estéticas lhe convenceu de que aquelas eram as coisas de quem desse universo de atuação lúdica e colorida faz parte. Um orgulho se mostra aí firmado, aparecendo nas suas narrativas: “Desde os 14 anos eu ando com as nossas coisas”.

Quando refletiu sobre as suas identidades pessoais, Débora remeteu-se às contribuições de sua família, recuperando a memória da relação com sua mãe e sua avó.

“Minha mãe, desde minha avó, trançava o próprio cabelo. Ela não avisava. Eu venho de uma família de rezadeiras, né? Então ninguém tinha vergonha de revelar as suas raízes.”

Com as suas estéticas e a sua indumentária própria, Débora mostrava-se atenta às oportunidades de trabalho. O ramo de vendedora em lojas de roupas alternativas durante os anos 1990 foi, no primeiro momento, uma experiência que julgou interessante. Vejamos a sua narrativa acerca de uma de suas vivências no mercado de trabalho.

“Com 19 anos eu era vendedora da Block. Em um momento daquela experiência na loja, o cara [gerente da loja] pediu para eu alisar o cabelo; ele disse que o tipo de cabelo que eu usava não era adequado. Eles queriam um estilo quadrado: um saltozinho, um coquezinho e uma maquiagem careta”.

As experiências estéticas de Andréia, que se autotransformou como negra, mas é classificada como “preta” no ambiente do Movimento Negro, se diferiram bastante em relação às vivências de Débora, embora ambas circulem pelos mesmos universos dos movimentos sociais e das culturas negras. Alguns dados sobre Andréia devem desde já ser mencionados. Esta ativista de 28 anos migrara do interior do estado da Bahia aos 17 anos para “fazer faculdade” numa das universidades particulares da cidade de Aracaju. Próximo de concluir o curso universitário no início dos anos 2000, conhece e passa a fazer parte do círculo de amizades com pessoas vinculadas aos movimentos negros. Buscando projetar-se no mercado de trabalho, desde muito cedo teria sido influenciada pelos padrões sociais estéticos e de sucesso. Na entrevista realizada em março de 2010, na sua residência, que está situada num dos novos condomínios de casas na zona oeste daquela cidade, Andréia destacou:

“Eu não gostava de mim mesma. Eu queria nascer com o olho azul para ter pelo menos uma coisa bonita. Eu queria uma coisa de beleza. Quando mudei aos 13 anos com minha família para Salvador, me senti mal... Aracaju mudou a minha vida.”

A migração da adolescente negra e tímida para a capital baiana não alterou a forma de ver a si mesma. Embora Andréia não tenha se aprofundado naquela vivência durante a narrativa, sinalizou que teria havido um estranhamento em relação à cidade que só confirmaria a versão da sua identidade até ali construída. Tratava-se, provavelmente, de uma vivência “comum” no interior da qual não havia questionamentos sobre os padrões sociais normativos ou mesmo a percepção negativa que tinha de si e de sua negritude.

Em um dos seus passeios pela cidade, precisamente na Rua da Cultura (um circuito público de eventos) foi abordada por integrantes do Grupo Abaô de Capoeira Angola, de quem recebeu panfleto sobre atividades. Assistiu a uma apresentação de capoeira e interessou-se em saber mais do que tratava aquele grupo. À medida que a narrativa ganhava corpo, falou também de algumas de suas experiências afetivas, vindo a classificar os homens com quem namorou.

“Meu primeiro namorado em Aracaju também era da faculdade. Era bonito, mas não muito [disse sorrindo]. Era meio imaturo... é difícil descrever. O segundo namorado foi Jamesson [negro do tipo “preto”], ficamos dois anos e meio. Ele estava separado [da esposa]... Achava ele lindíssimo. Porém, muitos problemas: filha, mãe evangélica... Eu e ele tentamos resolver os problemas dele”.

As narrativas de Débora e Andréia discorrem sobre os dramas sociais enfrentados por mulheres negras que passaram a refletir sobre o imaginário e a padronização estética social. O universo dos movimentos negros se apresenta aí como ambientes a partir dos quais são produzidos discursos e práticas que servem com um recurso para a reflexão, a crítica, e mesmo a oposição ao imaginário social.

De um lado, como pudemos observar nas narrativas de Débora, alguns dos seus amigos se servirem dos repertórios que emergiam do imaginário social para provocarem aquilo que julgam “equilibrado” e “adequado” às experiências normativas. Fora desse contexto de adequação social, Débora parecia encontrar-se, do ponto de vista do imaginário, em uma situação “hippie”, ou seja, numa espécie de “estado de natureza” no

qual os símbolos da cultura e a norma social proposta parecem ser por ela desconhecidos.

De outro lado, como adolescente que não teve experiências subjetivas positivas acerca da sua origem “étnico-racial”, Andréia não gostava de si mesma, queria ter nascido branca e mesmo depois de migrar para a cidade de Salvador – que dá notícias no imaginário nacional de que a identidade negra local é ali efervescente -, não consegue afirmar a sua autoestima.

Em entrevista com Ana, no mesmo período, ao tema da identidade negra feminina ligavam-se, como temas centrais, o padrão normativo de comportamento e as relações afetivas. Ana, uma mulher negra do tipo “preta”, tinha, à época, 34 anos de idade e havia concluído curso de graduação em Pedagogia, desenvolveu uma narrativa que chama a atenção pela aproximação que fez de temas por vezes distintos. Quando lhe foi pedido que descrevesse como foi a sua inserção na militância negra, considerou:

“Tudo que eu tava vivendo ali, naquele mundo, era maravilhoso pra mim porque me trazia uma autoestima, né? Eu sempre fui muito preconceituosa comigo mesma porque eu não fazia parte do padrão de beleza que era exigido na sociedade, e aí eu me sentia rejeitada. Eu me sentia uma mulher infeliz também porque os homens não me paqueravam... os homens que eu queria que me paquerassem, que era um modelo branco que a gente era ensinada a gostar e a ver que é bonito e belo. E aí [no movimento negro] eu comecei a me identificar, comecei a achar beleza nos homens negros.... a ‘ficar’... [namorar esporadicamente, sem compromisso]”

Em ensaio no qual aborda a relação entre a identidade de gênero e o discurso de gênero, Henrietta L. Moore³⁴⁸ pontua que a década de 1960 representa um marco para as “reformulações radicais das noções do social e do cultural”, na medida em que as teorias ali desenvolvidas estimularam a novas reflexões acerca do lugar do indivíduo ou do sujeito no bojo de estruturas de poder e dominação. Quando o tema central é o poder ou a dominação, Moore é enfática ao dizer que as ideias de resistência, implicação e obediência são tipos importantes de agência e que não devem ser esquecidos. A questão central para Moore e o caminho que percorre para analisá-la é a seguinte:

“O que faz com que os indivíduos resistam ou obedeçam? Ficou cada vez mais claro que não se pode responder a essa pergunta em termos puramente sociais. Questões de desejo, identificação, fantasia e medo têm que ser discutidas. Cada indivíduo tem uma história pessoal, e é na interseção dessa

³⁴⁸ MOORE, Henrietta L. “Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência”. In: Cadernos Pagu (14), pp.13-44, 2000.

história com situações, discursos e identidades coletivas que reside a relação problemática entre estrutura e práxis, e entre o social e o indivíduo.”³⁴⁹

Para Moore, resistência e obediência são tipos de agência que devem ser também entendidos como aspectos da subjetividade, cujas distinções devem ser observadas como marcadas “por estruturas de diferença fundadas no gênero, na raça, na etnicidade e assim por diante”. Para a autora,

“De um ponto de vista analítico e político, elas devem ser especificadas no contexto e nunca supostas de antemão. Em um momento, o racial pode ter prioridade sobre o sexual, e em outro a etnicidade pode ser a diferença definidora. O que é claro é que essas formas da diferença estão mutuamente imbricadas, e que, embora possamos falar de prioridades ou determinações entre conjuntos de diferenças, devemos estar cientes de que elas nunca poderão ser cabalmente separadas entre si.”³⁵⁰

A proposta de análise da autora parece poder ser assim descrita: na medida em que poder e dominação são categorias que são percebidas de forma diferenciadas pelos agentes da práxis - os quais também se distinguem em termos de gênero, “raça”, classe e outros marcadores sociais -, os tipos de agência – no caso deste tópico o discurso sobre a identidade negra e a estética – devem ser entendidos como aspectos da subjetividade que emergem das estruturas das práticas retóricas que são produzidas no universo dos movimentos sociais e das culturas negras contemporâneas.

Na teoria de Pierre Bourdieu, o poder, mesmo que simbólico, ganha uma magnitude muito grande nas relações entre dominantes e dominados. Composto de propriedades quase mágicas, o poder simbólico permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força. Tal poder se desenvolve, todavia, se for reconhecido, porém ignorado como arbitrário. Para o autor, o poder simbólico resulta numa forma transfigurada e legitimada de outras formas de poder nas quais as relações de força não se fazem sentir pela violência que produzem objetivamente. Tal transfiguração do poder cria, segundo o autor, efeitos reais sem aparentemente dissipar energia. O poder se situa, segundo ele, dentro da própria estrutura do campo, ou seja, no espaço em que atuam “os que exercem o poder e os que lhes estão sujeitos”.³⁵¹ O campo, para Bourdieu, é uma categoria que não está isolada de um conjunto de relações, de modo que “um

³⁴⁹ MOORE, Henrietta L. Op. cit., p. 15-16, 2000.

³⁵⁰ MOORE, Henrietta L. Op. cit., p.16, 2000.

³⁵¹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, 2a. Edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, p. 14-15, 1998 b.

microcosmos da luta simbólica entre classes” possibilita que os agentes aí inseridos sirvam aos seus e aos interesses dos grupos externos ao campo de produção.³⁵²

O campo do poder é aqui entendido como os espaços ou os territórios onde se desenvolvem as relações políticas e pessoais. Aí também se desenvolvem os meios e os objetivos que ativistas e instituições negras criaram para atenderem ora às demandas da população negra, ora as suas próprias perspectivas.³⁵³

A teoria da ação de Bourdieu implica em considerar uma relação de cumplicidade entre os agentes e o mundo social. Naquela teoria, os agentes não apenas obedecem e executam regras, mas, se o fazem, elaboram suas próprias estratégias. Os agentes sociais da teoria da ação de Bourdieu se diferenciavam da noção de sujeito entendido no espaço da estrutura como epifenômeno da mesma. A possibilidade de elaboração dessa teoria implicou na reação reflexiva daquele autor em relação, por um lado, ao estruturalismo (marxista), por outro, à tendência entre alguns etnólogos de descrever o mundo social por meio da produção da linguagem da regra, a qual, como instrumento, serviria para explicitar as práticas sociais.³⁵⁴

Uma vez explícito o enunciado, as práticas sociais podiam ser daí apreendidas. Bourdieu estaria tentando entender em que aspecto haveria uma correspondência entre as práticas individuais e as condições sociais de existência dos seus agentes, que o faria admitir a presença de uma mediação. A diferenciação de sua teoria ganham maior visibilidade na medida em que ele sugere a presença de outros princípios geradores das práticas sociais, entendendo um não ajustamento dos agentes como uma possibilidade.³⁵⁵

Hermano Roberto Thiry-Cherques³⁵⁶ descreve a obra de Pierre Bourdieu como baseada numa teoria das estruturas sociais e “uma variante modificada do estruturalismo”. Segundo o autor, Bourdieu segue a tradição (estruturalista) de Saussure e Lévi-Strauss

“ao aceitar a existência de estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes. Mas deles difere ao sustentar que tais estruturas são produto de uma gênese social dos esquemas de percepção, de pensamento e

³⁵² BOURDIEU, Pierre. “O campo das instâncias de reprodução e consagração”. In: *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998 a.

³⁵³ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., p. 14-15, 1998.

³⁵⁴ BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1996.

³⁵⁵ BOURDIEU, Pierre. Op. cit., 1996.

³⁵⁶ THIRY- CHERQUES, Hermano Roberto. “Pierre Bourdieu: a teoria na prática”. In: RAP Rio de Janeiro 40(1):27-55, Jan./Fev. 2006.

de ação. Que as estruturas, as representações e as práticas constituem e são constituídas continuamente.”³⁵⁷

Assim, se para Pierre Bourdieu as ideias, desde as epistemológicas, são tributárias da sua condição de produção, acreditar que existe um método ou uma filosofia pura do conceito ou ainda um trabalho científico em que não haja a presença do seu autor, significaria uma “ilusão escolástica”. Ao longo de sua atividade profissional, comenta Thiry - Cherques, Bourdieu constrói e aperfeiçoa não

“propriamente um método original, mas um sistema de hábitos intelectuais que rejeita algumas ideias enquanto absorve outras das escolas de pensamento que fizeram fortuna na segunda metade do século passado.”³⁵⁸

As estéticas que davam cores ao vestuário e marcavam as identidades feminina e negra, como no caso de Débora, que assumiu, por vezes, o papel de guardiã das “nossas coisas”, ligam um indivíduo a seus ascendentes ou descendentes. Os símbolos que essas ativistas manejam constituem as identidades coletivas e reformulam laços cujos significados não deixam de ser parte das elaborações que fazem. Junto ao papel político assumido, ativistas como Débora assumiram os riscos de serem negativamente classificadas e mesmo excluídas de setores de trabalho.

A circulação pelos movimentos negros e pelas redes de amizade que se estendem até aquele segmento ou dele se derivam, colaborou para que Andréia pudesse superar sua timidez e passar a gostar de si mesma. A questão da baixa autoestima demandada pelo interesse de “ter pelo menos uma coisa bonita” (a saber, os olhos azuis do grupo “branco”) pareceu igualmente superada na medida em que o sentimento passou a marcar um período da sua trajetória que ficou no passado. Chama a atenção que a experiência no mundo acadêmico, em certos casos, e a partir da graduação, não exerça uma função transformadora e de Escola (de formação), com são as entidades negras e os movimentos negros para os indivíduos que circulam por esses espaços. As relações afetivas, ainda que problemáticas em algumas situações, parecem servir como vivências que afirmam vínculos e reforçam os laços que dão significado às suas relações e aos valores encontrados na agenda política elaborada nesses meios.

O que a literatura tem a dizer sobre a sexualidade e os modos como esta é vivenciada pelos indivíduos. Nas páginas que seguem procuro fazer uma revisão dos

³⁵⁷ THIRY- CHERQUES, Hermano Roberto. Op. cit., p. 28, 2006.

³⁵⁸ THIRY- CHERQUES, Hermano Roberto. Op. cit., p. 28, 2006.

modos como as práticas sexuais e os discursos que foram elaborados a fim de produzir códigos baseados, por vezes, no segredo. Qual o lugar da família nuclear nesse contexto de revisão da sexualidade? Como as desigualdades entre os gêneros feminino e masculino foram pensados e qual a opinião de alguns autores contemporâneos sobre a dicotomia entre estas duas identidades?

Em *A história da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault³⁵⁹ considera que a sexualidade até o século XVII era uma experiência cujas práticas não estavam baseadas no segredo, na medida em que os códigos discursivos da obscenidade e da decência eram frouxos, se comparados aos do século XIX, quando a sexualidade foi cuidadosamente encerrada e transferida para o âmbito privado, ou seja, para dentro de casa. A família nuclear burguesa foi, segundo Foucault, a responsável por confiscar e restringir “gestos diretos, discursos sem vergonha, transgressões visíveis”, bem como os corpos que se mostravam e facilmente se misturavam. A sexualidade passou a ser naturalmente absorvida pela família nuclear, basicamente nos termos da seriedade da função de reproduzir, enquanto “em torno do sexo se cala”.³⁶⁰

Para Foucault, o casal representará um modelo, vindo a configurar a norma por meio da qual deterá o discurso de *verdade* à medida que se constituiu como legítimo e procriador. O direito de falar sobre a sexualidade será por fim interditado no século XIX, enquanto o segredo se constituiria num princípio. Limitado à dimensão privada, o quarto do casal (nuclear) será o único lugar utilitário e fecundo no interior do qual a sexualidade passará a ser reconhecida. Foucault destaca que “a decência das palavras limpa os discursos”, enquanto o decoro das atitudes esconde os corpos. O *status* de anormal e as novas sanções juntam-se a essas palavras e às novas atitudes, dando cabo do que resta a encobrir-se moralmente.³⁶¹

Em 1949, quando publica o livro *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir³⁶² aponta alguns caminhos para a construção de uma teoria em torno das desigualdades elaboradas em função da diferença de sexos. Em Beauvoir, o projeto diferenciado de construção da identidade do menino e da menina implicaria a confiança de maiores responsabilidades depositadas mais em um que em outro – neste caso, na outra. Nos meninos, tal projeto

³⁵⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, p. 9, 1988.

³⁶⁰ FOUCAULT, M. Op. cit, p. 9-16, 1988.

³⁶¹ Entendidas como desprovidas de sexo, as crianças serão privadas de falar sobre ele ou de se interessarem pelo assunto. Um silêncio geral é aplicado como norma. Esses contextos descrevem o caráter da repressão, que se distingue das interdições na medida em que estas últimas são mantidas em função da lei penal. FOUCAULT, M. Op. cit, p. 9-16, 1988.

³⁶² BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

seria confeccionado por meio da supressão de carinhos e caprichos que, advindo dos adultos (os pais), seriam recompensados no futuro. Para a autora, na medida em que há uma persuasão tácita dos adultos em direção ao sufrágio do menino, tal recurso persuasivo provocaria naquele um orgulho em relação à sua virilidade. A masculinidade criada nesse contexto projeta no pênis não apenas um símbolo (um objeto central no esquema identitário que aí se realiza), mas um “outro” capaz de “tornar-se um símbolo de autonomia, de transcendência e de poder”.³⁶³

Um ponto central na teoria de Beauvoir é que ela está pensando a sociedade tomando a estrutura patriarcal como definidora de papéis sociais. A hierarquia de tais papéis pode ser entendida desde a forma como as representações das funções fisiológicas descrevem o lugar que o homem e a mulher passaram a ter, até a construção da identidade ou da “sorte” que a menina terá em relação ao menino.³⁶⁴ O patriarcado, na opinião de outros autores, representa a definição de uma ordem de gênero específica que define a inferioridade do feminino e a subordinação de determinadas masculinidades³⁶⁵, embora a partir do final do século XX esta estrutura cultural e histórica tenha passado por revisões profundas. Para Miguel Almeida,

“É a lenta degradação e contestação do patriarcado que tem permitido pensá-lo – ou seja, estamos, estamos a viver um período de transição histórica, de transformação da hegemonia, em que os conflitos, ‘ruídos’ e disputas que sempre existiram se tornam mais audíveis e perturbadores.”³⁶⁶

Para Almeida, se aceitarmos que tanto o corpo sexualizado quanto o indivíduo enquanto gênero são resultados de processos de construção histórica e cultural, devemos concordar também que a dicotomia entre masculino e feminino (no sentido “macho” e “fêmea”) “não é, em si mesma, nem mais nem menos essencialista do que qualquer outro princípio de distinção”. Para o autor, masculinidade e feminilidade são metáforas de poder e capacidade de ação que, sendo acessíveis a homens e mulheres, uma não se sobrepõe a outra. Para ele, o caráter móvel e contingente da relação entre masculinidade, homens e poder “torna-se claro quando analisamos etnografias que prestam atenção ao diálogo e conflito entre masculinidades hegemônicas e subordinadas (...)”. Assim, enquanto a

³⁶³ BEAUVOIR, S. Op. cit., p.19-20, 1980.

³⁶⁴ BEAUVOIR, S. Op. cit., p.15-18, 1980.

³⁶⁵ VALE DE ALMEIDA, Miguel. “Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal”. Comunicação apresentada no Encontro Temático da Associação Brasileira de Antropologia *Panorama da Antropologia Portuguesa*, Rio de Janeiro, IFCS-UFRJ, p. 164, 29-30 de Junho de 1995.

³⁶⁶ VALE DE ALMEIDA, Miguel. Op. cit., p. 164, 1995.

masculinidade hegemônica é entendida como um consenso, as masculinidades subordinadas existem na medida em que estão contidas na hegemonia, sendo, por isso, representadas como que expressões dos efeitos perversos provocados por aquela.³⁶⁷

Há aí, portanto, uma complexidade envolvendo a masculinidade como conceito, pois se de um lado ela se representa independente de homens e mulheres na medida em que é apropriada de forma distinta, de outro lado, ela refere-se a uma relação complexa com homens concretos – que têm uma trajetória própria. A masculinidade hegemônica se constitui, então, como um modelo cultural ideal que exerce um efeito controlador sobre todos os homens e todas as mulheres, o que resulta num discurso sobre dominação e ascendência social. Aos homens é atribuído este privilégio potencial. E embora a masculinidade e a feminilidade sejam conceitualizadas como simétricas e complementares (o que constitui um paradoxo), “na arena do poder são discursadas como assimétricas”.³⁶⁸

Pretendo descrever a partir deste momento os contextos etnográficos da presente pesquisa, precisamente no que diz respeito ao ambiente de duas entidades negras que atuaram na cidade de Aracaju entre o final dos anos 1990 e os anos 2000: tratam-se da Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania (SACI), que foi criada em 1991; e do Grupo Abaô de Capoeira Angola, fundado em 1994. A primeira entrada neste campo da ação foi como sujeito, a partir da prática da capoeira angola, em 1997, depois na SACI, numa breve experiência de estágio como estudante de Ciências Sociais, em 1998. Ao final daquele ano houve uma entrada diferenciada no campo: tratava-se da pesquisa de iniciação científica, que tinha na organização do Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe o alvo de sua atenção. A distinção entre esta e as duas primeiras *entradas* é que os dois primeiros investimentos pretendem dizer, ao final do percurso, como “as coisas devem ser”, enquanto a *entrada* por meio da *observação participante* pretendia, ao final do tempo sugerido pelas Agências de Fomento à Pesquisa, descrever e analisar como “as coisas são” no campo do Movimento Negro Sergipano.

Como uma ferramenta interessada em compreender como as *coisas são* em um determinado universo de relações pessoais, políticas, institucionais ou onde quer que haja ação humana, a *observação participante* utilizada naquela pesquisa inicial foi focada nas reuniões do Fórum de Entidades Negras e de eventos previstos no calendário do Movimento Negro. Esses eventos, que completavam o universo da ação política

³⁶⁷ VALE DE ALMEIDA, Miguel. Op. cit., p. 161-162.

³⁶⁸ VALE DE ALMEIDA, Miguel. Op. cit., p. 163.

observada, referem-se às passeatas ligadas ao *20 de Novembro* e ao Mês da Consciência Negra, bem como às atividades do *13 de Maio* que se desenvolveram em algumas escolas.

Na presente pesquisa de doutorado, a partir da qual também analiso o lugar de pesquisador – ator buscando considerar acerca das potencialidades e limitações da atividade de observação, a perspectiva aqui assumida é de que os registros e as descrições sobre as ações políticas observadas desempenham um papel na produção do conhecimento. No entanto, o debate sobre as limitação da observação ou da atividade etnográfica apontou problemas, sinalizou dificuldades e fez acusações graves acerca de uma postura capaz de captar, sob qualquer circunstância, aquilo que os sujeitos “dizem”, o que “fazem”, como e porque fazem o que dizem que “fazem”. Essa é, inclusive, a questão que, para Clifford Geertz³⁶⁹, a publicação póstuma do Diário de Campo de Bronislaw Malinowski suscita: ou seja, como é possível que observadores, sejam eles quais forem, sejam capazes de conhecer a maneira como um sujeito pensa, sente, faz ou se percebe no mundo? As sugestões de Geertz são interessantes para considerar que 1) a atividade de observação participante, empírica ou etnográfica não se fecha num mistério capaz de ser atingido apenas por gente “mágica” como o antropólogo, mas que 2) antes disso, e menos que isso, trata-se de uma maneira organizada e inteligível de operar com o horizonte das percepções do sujeito a partir do diálogo com o horizonte de percepção do pesquisador. Trata-se, portanto, para aquele autor, de dois sistemas de percepção que dialogam. A tarefa do antropólogo, se bem sucedida, descreve o *Modos Operandi*, quer dizer, o procedimento metodológico que tem como consequência o esforço em estabelecer as conexões entre as percepções dos sujeitos que são observados e com os registros operados pelo observador.³⁷⁰

Isto implica em considerar que não se trata da tarefa misteriosa de colocar-se “embaixo da pele do outro” para sentir o que ele ou ela sentem, mas de considerar que as posições e os lugares da experiência do pesquisado se distinguem da experiência do observador na situação singular da observação técnica de que se está falando. Assim, o lugar do sujeito observado – que pode ser um paciente ou um informante – pode ser descrito ou mapeado pelo conceito de experiência próxima, enquanto a posição do observador de campo (o etnógrafo) pode ser descrita pelo conceito de experiência distante. Na experiência próxima, diz Geertz, o informante se utiliza espontaneamente do seu lugar

³⁶⁹ GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. In: *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.

³⁷⁰ GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 85-86.

de sujeito para definir aquilo que seus semelhantes pensam, veem ou sentem, de sorte que a condição de informante, nesses termos restritos de integrar um grupo, descreve o que ele próprio pensa, ver e sente. A experiência distante, que trata do lugar ocupado pelo etnógrafo na situação de diálogo e observação, diz respeito ao “através de que” os outros percebem a si mesmo e ao mundo. Isto modifica sintomaticamente o desejo mágico de observar, por alguns meses, o outro “embaixo de sua pele”, mas de considerar a possibilidade de “nadar na corrente de suas experiências”, diz Geertz³⁷¹, ou de encontrar o ritmo no meio de uma música que foi iniciada sem a presença do observador desajeitado. A ilusão que motiva o etnógrafo, para ele, é resultado do sentimento de que de alguma forma fizemos o que dizemos que fizemos.

Aceitar que na condição de pesquisador este autor ocupa o lugar de uma experiência distante é aceitar também, em doses maiores de ilusão, que as entradas no campo, através das rodas de capoeira angola ou no cotidiano de uma ONG mapeada pela gestão única e exclusiva de homens negros e mulheres negras, constituíram formas eficazes para capturar o momento de “dançar”, isto é, proceder, conforme ritmo das situações de negociações e disputas que se apresentaram naquele campo. Na prática da capoeira angola, se a observação é eficiente, o que se diz e o que se canta diz sobre o que todos podem entender nas palavras, mas diz também de um contexto de rivalidade, dedicação ou amor, cujo sujeito para quem se dirige a música deve estar circulando pelo espaço ou sentado ao lado de quem se canta.

No cotidiano da SACI, cujas atividades matutinas eram mais técnicas, burocráticas e desenvolvidas pelos que ocupavam as posições de baixo da sua estrutura organizativa, quem entoava livremente um canto do seu setor de trabalho enviava uma mensagem subliminar para os que ouviam (e a entendiam) sobre a sua condição emotiva, mas também sobre como esta pessoa que canta deseja ser percebida pelos seus colegas de trabalho. Alguém que entoava, por exemplo, o Hino do Congresso Nacional Africano requalificava, nos seus próprios termos, o seu lugar no caleidoscópio da ação pluralizada do Movimento Negro, enquanto alertava os ouvintes sobre quem se é, mas não teve oportunidade de dizer. Durante as tardes, quando as pessoas que assumiram as responsabilidades de dirigir aquela instituição chegavam, a toada por vezes se acelerava para ritmos cujas estruturas tencionavam negociações internas, de maneira que os termos e os sujeitos aí envolvidos deviam de novo e mais uma vez considerar que o contexto de oportunidades que

³⁷¹ GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 88.

culminaram na organização daquela entidade negra lhes exigia e lhe capacitava a operar sobre a constituição de acordos cujo estatuto podia ser revisto sem aviso prévio. O movimento interno que capacitou homens e mulheres para procederem entre si como negociadores, cuja tarefa foi elevar os valores das suas demandas no interior dos projetos desenvolvidos por aquela ONG, os projetou campo dos partidos políticos a fim de negociar os termos de sua filiação orgânica e as pautas dessa nova relação.

Nos termos de Vicente, que passou de militante a técnico de um dos projetos da SACI ligado à cultura negra durante os últimos anos da década de 1990, este considerou que a dinâmica da capacitação política interna

“Foi necessária até pra fazer frente ao Estado, ao Município, às instituições... fazer representar, ter capacidade de competir... tem que ter grana, tem que ter estrutura. Mas isso não significava e não significa pra mim que você tem que abrir mão da qualidade do seu trabalho, do objetivo final, da razão de ser da instituição. Eu entrei como militante porque acreditava que a gente tinha que desempenhar um papel de reconstrutores, de reconstrutores da ordem pré-estabelecida, dessa ordem aí [a ordem normativa sobre a qual as posições subalternas e de prestígio mostram-se naturalizadas].”

Os contextos em que os sujeitos elegem as pautas, revisam seus valores e se reposicionam em meio à elaboração dos novos discursos parecem buscar neles a sua unidade no espaço onde as práticas políticas se transformam criativamente. A oportunidade de “fazer frente ao Estado” representa para Vicente uma alteração no estatuto das relações que os negros e as suas instituições provocaram junto aos Governos, uma vez que ele próprio visualiza a posição do Estado na sua materialização concreta da gestão municipal.

A caracterização de como os objetos (práticas e discursos) estão postos no espaço tenta responder a uma sugestão de Michel Foucault (1926-1984)³⁷², para quem, na medida em que os discursos acerca de um tema constitui o seu objeto e o elabora até transformá-lo completamente, devemos estar interessados em observar se a unidade do discurso é criada em meio à presença de objetos que se alinham ou pela permanência da singularidade de um objeto. Para Foucault, a questão a ser pensada é a primeira, ou seja, como um discurso é construído em meio aos objetos que circulam pelo mesmo espaço, onde se alinham e se transformam.³⁷³

³⁷² FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7 edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].

³⁷³ FOUCAULT, Michel. Op. cit., p. 37, 2008 [1969].

No campo da atuação dos movimentos sociais da cidade de Aracaju, onde estão postas entidades negras e ativistas, a formação de lideranças políticas é um aspecto que marca a participação dos indivíduos nesses setores, de modo que tanto os sujeitos quanto os objetos dos debates que adéquam ou são incorporados às suas trajetórias pessoais ganham participações muito específicas, ou reivindicam tal posição de particularidade. É desta posição específica das relações de gênero, aqui entendida nos termos de Strathern³⁷⁴, ou seja, como nem mais nem menos autônoma que as demais relações sociais, que me interessa analisar tais contextos. Para Strathern, “não se pode falar no ‘feminismo’ como um fenômeno unitário”.³⁷⁵

Para aquela autora, as premissas do debate feminista são as de um projeto incompleto, o qual se mostra aberto para a diversidade da experiência que se apresenta para ser descrita. O debate feminista se apresenta como um debate radical na medida em que compartilha com outros radicalismos a premissa de que a completude é uma dimensão que se deseja alcançar. Por esta razão, é comum que pontos de vistas coexistam abertamente em tal campo, como também é comum encontrar pontos de vista que substituem uns aos outros.³⁷⁶

A pesquisa feminista, para Strathern, está empenhada exclusivamente em fazer reconhecer tanto o conhecimento das mulheres quanto dos homens, na medida em que não realiza um esforço no empreendimento de novas conceitualizações sobre a vida social. O conhecimento aí descreve uma concepção dual, o que resulta num conflito perpétuo. Deste modo,

“O que está em jogo para a intelectual feminista, por oposição a outros intelectuais, é a promoção dos interesses das mulheres, ou seja, a promoção de uma única perspectiva.”³⁷⁷

Esta perspectiva “única” implica, para o saber feminista, que não há um conceito de “sociedade” que não seja um artefato ideológico de uma categoria de pessoa. Há, portanto, para Strathern, um paradoxo na análise de muitas feministas pois, se admitem que, em toda parte, as mulheres ocupam posições comparáveis, em sua prática intelectual sustentam uma diferenciação de posições. Neste ponto, um paralelo é proposto pela autora: no mundo de fala inglesa ao qual suas observações estão referidas, o feminismo

³⁷⁴ STRATHERN, Merilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução: André Villalobos. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

³⁷⁵ STRATHERN, Merilyn. Op. cit., p. 55.

³⁷⁶ STRATHERN, Merilyn. Op. cit., p. 53.

³⁷⁷ STRATHERN, Merilyn. Op. cit., p. 54.

marxista/socialista posiciona-se em relação tanto ao feminismo radical quanto liberal. Em seu conjunto (crítica; contracrítica, autores que fazem referência uns aos outros), o vasto número de debates internos constitui, portanto, uma espécie de campo, um discurso. Nesses termos, o feminismo situa-se no próprio debate.³⁷⁸

Na tradição da crítica radical, a pesquisa feminista expõe pressupostos acerca da inevitabilidade das condições prevalentes, de modo que

“as organizações feministas sensíveis aos interesses específicos das mulheres, são também sensíveis aos interesses das minorias étnicas e à *etnização* de atributos, tais como a sexualidade.”³⁷⁹

As ideias do feminismo radical se apresentam, na sua maioria, como incompatíveis às ideais do marxismo, ou mesmo a elas hostis. Como consequência, um dos projetos políticos do feminismo radical é demonstrar como as mulheres foram traídas pelos socialistas e pelo socialismo. Nas análises do feminismo radical haverá, portanto, o enfrentamento da especificidade da opressão sobre as mulheres, enquanto na maior parte da análise marxista as categorias gerais como relação de classe, processo de trabalho, Estado, entre outras, são entendidas como superpostas às especificidades da problemática acerca das mulheres.³⁸⁰

Para Strathern, um dos problemas da abordagem teórica feminista é que, ao examinar a diversidade de condições a serem encontradas em diferentes sociedades, o feminismo se interessa mais em expor a variedade de circunstâncias que a ação prática precisa levar em conta que ação prática precisa levar em conta, que refletir sobre diferentes modos de sistematização. As preocupações teóricas do feminismo tornam-se críticas e interpretativas, pois estão focadas na maneira pela qual certas estruturas são perpetuadas com vantagens para os homens, cuja injustiça social sistêmica se realiza em virtude do seu sexo. E na medida em que as formulações do feminismo sobre “sociedade” se apoiam em teorizações específicas de outros domínios como a psicanálise ou a própria sociologia marxista, a sua análise de classe social necessitaria de uma perspectiva independente (holística), a fim de superar a presença da ideologia comum acerca das noções de *propriedade* ou de *pessoa*. O problema deste “apoio” teórico para o pensamento feminista é que as formas particulares de conflito, ou as contradições internas nos sistemas sociais, são determinadas pelos processos produtivos, de forma que essas análises

³⁷⁸ STRATHERN, Marilyn. Op. cit., p. 56.

³⁷⁹ STRATHERN, Marilyn. Op. cit., p. 56.

³⁸⁰ STRATHERN, Marilyn. Op. cit., p. 56-57.

desvendam as interconexões entre processos e relações, enquanto a análise feminista se preocupará em grande medida em induzir a visão mais autônoma das relações de poder.³⁸¹

Pensando então sobre os modos como os discursos, as práticas de discursos e os lugares mapeados pelas posições das mulheres no movimento social negro da cidade de Aracaju constituíram o seu próprio objeto de reivindicações e o elaboraram com vistas a transformá-lo numa prática contra as desigualdades de gênero (basicamente entendidas entre homens e mulheres), parece-me então que o ponto que tocou as mulheres da SACI e do Grupo Abaô diz respeito, de um lado, à apropriação dos discursos sobre as desigualdades “raciais” e de gênero, de outro, à distinção concreta da experiência diária de cada uma delas. Essa distinção pode ser observada a partir das formas como as posições de poder ganharam sentido em cada uma dessas organizações negras, que atuaram na sociedade sergipana. Políticas e simbólicas, essas posições e o ideário que se criou em torno delas podem ser entendidas na perspectiva de sua situação nos mercados de trabalho, no interior das organizações de que fizeram parte, no campo da participação no poder ou ainda no mercado das relações afetivas.

As descrições e análises que seguem buscam mapear, quando possível, as posições concretas que tais agentes femininas desempenham nas organizações de que fazem parte ou ainda no campo da participação política no poder público, ao qual, a partir da primeira década dos anos 2000, mulheres e homens ativistas filiados a entidades negras passaram a ocupar cargos de assessoria neste setor. Em algumas situações, como no caso das discussões e disputas das relações de gênero no Grupo Abaô de Capoeira Angola, as posições podem ser mapeadas não pela ocupação objetiva de cargos na sua hierarquia, mas sim pelos modos como o discurso de gênero e a mobilização feminina interna foi capaz de propor suas próprias pautas de debate. De outro lado, o contexto de participação política concreta, nos quais os cargos e os espaços podiam ser mensurados, é fruto dos efeitos da apropriação, por parte do poder público em âmbito Municipal, Estadual ou Federal, e das práticas discursivas que ocuparam a agenda de reivindicações por posições de prestígio naqueles setores desde a década de 1990, mas que só passariam a ser assumidas no início do século XXI com as mudanças dos gestores políticos através das campanhas eleitorais. Vejamos então como o discurso de gênero e a mobilização feminina interna no Grupo Abaô se constituíram durante o final dos anos 1990 e ganhou novos desdobramentos no início do novo século.

³⁸¹ STRATHERN, Marilyn. Op. cit., p. 57-59.

Em 1997, o universo das práticas no Grupo Abaô distinguia-se tanto em cores e em gestos em relação à Capoeira Regional com que realizam um diálogo³⁸², quanto em relação ao lugar que as mulheres capoeiristas que o integravam havia ocupado. A posição e as práticas que elaboravam com vistas a criarem os conteúdos discursivos que justificavam a presença do seu debate no referido grupo emergiriam de um contexto histórico no qual alguns sujeitos, temas e demandas políticas se aliavam às revisões pelas quais passavam o Estado brasileiro. Será neste ambiente que as agências financiadoras nacionais ou internacionais desenvolverão suas ações, muitas das quais se dirigiram para as organizações ligadas aos movimentos negros. Agências financiadoras e ONGs estiveram mantiveram relações formais muito estreitas, de modo que o apoio das primeiras às demandas materializadas nos projetos políticos, por exemplo, de entidades negras, implicou em trocas e influências mútuas, não sendo exagerada a afirmação de que os discursos sobre as desigualdades “raciais” ou de “gênero” carregaram consigo a marca e a simpatia de quem reconhecia tais preocupações como legítimas. Isto significa dizer que as práticas discursivas de podiam se diferenciar em ordem de conteúdo, mas não em relação ao seu objeto central que, no caso das mulheres ativistas que integravam organizações negras distintas, diziam respeito tanto às revisões do seu lugar não apenas no imaginário social quanto no núcleo do poder nas organizações negras, depois no âmbito das relações afetivas e, por último, no poder público estatal.

Assim, devido às influências que foram efeito da formação técnica e política no campo das ONGs, a prática discursiva no interior do Grupo Abaô acerca da questão de gênero, cuja temática não é exclusiva das mulheres, mas das relações nas quais elas estão colocadas, foi inicialmente marcada pelo comprometimento político das mulheres, que tiveram alguns homens como parceiros no mesmo debate. Isto é, na medida em que alguns dos membros do Abaô³⁸³ desenvolveram algum tipo de atividade ou participaram de seminários de formação técnica na SACI, a temática das questões de gênero alinhava-se não somente às perspectivas das mulheres negras que se envolveram com aquela discussão, mas também às revisões que, paulatinamente e sistematicamente, alcançaram os homens que integravam essas organizações negras. As revisões “no masculino”, em cujos

³⁸² O quinto capítulo do presente trabalho trata de forma pormenorizada deste aspecto.

³⁸³ Cinco membros do Abaô tinham algum tipo de participação na SACI. Vicente, o coordenador do grupo Abaô, que era técnico de um dos Projetos da SACI, integrava aquela ONG, junto com Humberto, desde a sua criação em 92. Márcio teria chegado entre 93 e 94. Entre os três últimos anos daquela década, a noiva do líder do Abaô, à época, foi Secretária da mesma organização. Finalmente, em meados de 1998, quando estava na metade da graduação em Ciências Sociais, fui convidado para integrar, como estagiário, um dos Projetos da SACI, o Ação Comunitária, o qual esteve voltado para comunidades rurais negras do estado de Sergipe.

discursos estão postas as alterações nas suas práticas (de “gênero”) em relação às mulheres que participam do mesmo campo, põem em negociação os termos de questões que se ampliam em direção ao estatuto da “cor”/“raça”, e se especificam em relação ao padrão de escolhas no mercado afetivo, haja vista que sugerem alterá-lo em termos monocromáticos.

Esses termos se ampliam entre mulheres e homens ativistas na medida em que a questão “raça”/“cor” toca nas trajetórias desses dois sujeitos, mas são por ambos apropriados como se sobre o seu estatuto houvesse um acordo. No mercado afetivo no qual, para os efeitos das análises no presente trabalho, uma especificidade dessa discussão ocupa a agenda de debates entre ativistas negros, Moutinho³⁸⁴ sinaliza para um paradoxo que depõe sobre a existência de um padrão de uniões afetivas dentro dos grupos “raciais” e “um percentual relativamente baixo de casamentos ‘inter-raciais’” onde predomina “o par homem negro/mulher branca”. O paradoxo diz respeito à valorização da mestiçagem e a “mistura”, enquanto a realização dos casamentos “inter-raciais” descreve um tabu cuja ação impede a realização do desejo, do sexo entre homens negros e mulheres brancas, embora estas formações sejam desejáveis no imaginário que funda a identidade nacional.³⁸⁵

Na presente pesquisa, pôde-se observar que as práticas discursivas que justificaram os casamentos entre homem negro (“preto” ou “pardo”) e a mulher negra (“preta” ou “parda”) assumem o enfrentamento com o ideário “mestiço”. Essas formações se equilibraram na própria crítica que fizeram à representação de nação miscigenada, produzindo, por isso, um o seu próprio ideário, enquanto, de forma concreta, as formações entre homem negro e mulher negra foram apropriadas, assumindo formas e coloridos nos discursos dos seus agentes. O que se passa nos discursos de ativistas e mesmo de acadêmicos que também se ligaram aos movimentos negros é que, no ideal de mestiçagem, os negros assumiriam os papéis subalternos, estando ausente do papel como protagonistas da formação da nação. O ideal de mestiçagem, na versão dos movimentos negros, encontraria um protagonismo simbólico para o negro, mas o negaria em termos concretos e contemporâneos.

Discutindo sobre os modos como a solidão se processa nas experiências de mulheres negras baianas, e entendendo que, como propõe Sueli Kofes³⁸⁶, “gênero não é sinônimo

³⁸⁴ MOUTINHO, Laura. “Discursos normativos e desejos eróticos: A arena das paixões e dos conflitos entre ‘Negros’ e ‘Brancos’”. *Sexualidade. Gênero e Sociedade*. Ano XI, n. 20, maio de 2004 b.

³⁸⁵ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 1, maio de 2004 b.

³⁸⁶ KOFES, Sueli. *Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações, Cadernos Pagu* (01), 1993.

de ‘mulheres’” na medida em que a perspectiva relacional é constituinte do conceito de gênero e não se limita aos recortes empíricos³⁸⁷, Cláudia Pacheco³⁸⁸ destaca que uma das dificuldades que encontrou para estudar os contextos da afetividade e da solidão foi que, para o senso comum e para algumas correntes do pensamento acadêmico, as questões de ordem amorosa “são concebidas como elementos restritos à dimensão das escolhas individuais/pessoais”. Há ainda, segundo Pacheco, a compreensão corrente de que os sentimentos ligados à afetividade e ao *amor* pertencem ao chamado “mundo feminino”³⁸⁹.

Para Pacheco, a questão que lhe parece fundamental para a discussão

“(…) não é negar ou afirmar a miscigenação, mas sim, de compreender o porquê e como ela se processa. Um dos caminhos possíveis é reiterar a hipótese de que, a partir da tese da democracia racial freyreana, teria germinado no imaginário social brasileiro a ideia de um modelo ou modelos de afetividade diferenciados entre negros (as), mestiços (as) e brancos (as)”³⁹⁰.

A sugestão sobre o problema do desejo se situar no nível restrito das vontades individuais aparece em Néstor Perlongher³⁹¹ e em Moutinho, por exemplo. Enquanto em Perlonger o desejo circularia por situação de tensão de força, saltando diretamente no campo social, em Moutinho “raça” e “cor” “mobiliza fluxos libidinais” em dimensões sempre paradoxais na medida em que o desejo solicitado e almejado pela representação nacional encontra no tabu a ferramenta discursiva capaz de constranger os sujeitos que se desejam sobre o seio da mestiçagem.

Entre mulheres negras e homens negros aracajuano que visualizam a proposta “mestiça” da representação nacional, observa-se a formação de representações dramáticas, de um lado, e de proposições de afirmação de práticas homocromáticas, de outro. O depoimento da militante que utilizo a seguir não precisa refletir sobre o conjunto das visões das mulheres negras que foram informantes desta pesquisa, mas é importante para a observação de que as expectativas da formação do casal “mestiço” operam sobre as percepções de mulheres negras que manejam os símbolos e os discursos do Movimento Negro. Simone, que é formada em Pedagogia, ao falar dos novos casamentos formados por homens negros e mulheres negras, observa um problema na ordem da “primeira

³⁸⁷ KOFES, Suely. Op. cit., p. 6, 1993.

³⁸⁸ PACHECO, Ana Cláudia L. “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

³⁸⁹ PACHECO, Ana Cláudia L. op. cit., p. 19-20, 2008.

³⁹⁰ PACHECO, Ana Cláudia L. op. cit., p. 63, 2008.

³⁹¹ PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

opção”. Referindo-se aos homens negros que protagonizaram as mais novas uniões afetivas com as mulheres negras, declarou:

“A primeira escolha deles é uma mulher branca. A gente [mulheres negras] fica na segunda opção. Eu é que não vou pra segunda opção: porque eu não estou defendendo essa tese de que mulher branca não pode casar com homem negro, de mulher negra ter que casar com homem negro. Já tá uma coisa, um descarmento [falta de respeito], assim, total... não dá mais pra tá discutindo assim essa coisa... Eu digo isso porque eu tô aberta pra me casar com homem negro, com homem branco, com quem eu achar que devo me casar. Essa discussão é maluca, negocio amoroso eu acho complexo.”

A fala de Simone chama a atenção pela posição que a sua abertura para casar com homens negros ou com brancos. Ela destoa do conjunto das mulheres negras no campo do Movimento Negro, mas mostra também como um número pequeno, porém existente de mulheres negras, se percebem em franca disputa com as mulheres brancas por um personagem muito pouco excedente no mercado afetivo: o homem branco. Isto implica em considerar ainda e a despeito dos problemas que Simone descreve no ambiente dessas novas relações, que neste campo ela tem, por hipótese, junto a outras mulheres em posições similares, chances práticas de casar dentro do grupo “racial”. A hipótese que sugiro que se pela trajetória de experiência um determinado perfil de mulher negra conhece as formas de driblar as barreiras que estruturam o universo e as expectativas do homem branco, este perfil feminino interessará também ao homem negro abraçado às representação do imaginário nacional.

O homem negro, central na formação do casal afetivo feito para a exportação e símbolo da identidade nacional, emerge dessas representações assumindo posições discursivas historicamente problemáticas e sem capital simbólico para negociar a sua participação no rol das demandas importantes do Movimento Negro Brasileiro. Insurgindo de uma pequena província banhada pelo Atlântico e recortada pelo Rio Sergipe, Vicente reaparece no campo, articulando não mais as ferramentas que possibilitaram o enfrentamento e as negociações das entidades negras junto aos do Estado, mas apontando os termos e a necessidade que a agenda afetiva lhe provocou a operar como protagonista de relações no interior do grupo racial. Revendo a sua posição e a de personagens que lhes são anteriores no campo da militância negra, descreveu a importância política daqueles e pontuou o momento histórico de mudanças que tal geração, sobretudo a baiana, não será, segundo ele, capaz de acompanhar. Vejamos como este sujeito responde à questão das relações afetivas entre os negros, de quem acompanha essas articulações afetivas e até

onde consegue visualizar a atuação política de outros sujeitos do ponto de vista da geração e da região.

“Eu conheço Mário Sérgio há uns 10 anos. Mário Sérgio é um dos militantes mais articulados que eu conheço. É um dos mais bem estrategicamente colocados, um cara que tem um acúmulo de discussão bem anterior ao meu, muito antes, no movimento negro. Fora disso, não conheço também. Agora, incorporou aquela coisa da Bahia, que é disso mesmo, que é a comunidade... *Eu acho que ele incorporou muito do que comunidade branca espera*, que é a nossa falha nisso: um cara que não assume...”

Até aqui, Mário Sérgio é descrito “por cima”, como um militante importante que é no seu campo de atuação e que, provavelmente, formou novas gerações de ativistas. Depois disso, o baiano Mário Sergio se apresenta firme no palco das representações baianas da identidade nacional onde “*incorporou muito do que comunidade branca espera*”: o casal miscigenado, no par homem negro – mulher branca. A Bahia e a “comunidade branca” se apresentam fechadas num acordo cujas bases não demonstram qualquer possibilidade de negociação. Mário Sergio, um homem entre os 50 e 53 anos de idade, no contexto contemporâneo da virada para o novo milênio, representa uma “falha coletiva”, um sujeito incapaz de “assumir” a proposta revolucionária anunciada desde a década de 1990.

Em certos momentos da entrevista, Vicente parece considerar suas reflexões muito duras, talvez injustas. Elas parecem atribuir a Mário Sérgio, na sua individualidade, toda a responsabilidade por ele não entender e não proceder conforme o movimento que engendrou essas novas práticas espera que o faça. Esta é a hora das justificativas. Ponderou Vicente:

“(...) logicamente, claro, que os preceitos estão aí e ele não está imune a tudo isso. Assim, Mário Sérgio *não é um radical, não é um ortodoxo, não é um cara que vai propagar as ideias...* ai, namora com branca, namora com negra, namora com branca, namora com negra. Prefere as brancas que tem dinheiro pra segurar a onda dele, tem as brancas que tem carro pra levar ele, trazer pra lá e pra cá. Gringa de preferência[]”

A justificativa se limita a observar que Mário Sérgio é parte de um contexto social e histórico que estrutura as vontades, as opções e os desejos. De qualquer forma, para o tema das afetivas e para a agenda de debates, disputas e conflitos que se acirrarão neste ambiente, com Mário Sérgio não será possível contar, uma vez que não é um militante “ortodoxo” e é esta a razão que o fará a não “propagar [novas] ideias”. O tema da

afetividade, do desejo e de todas as possibilidades sexuais abertas no mercado afetivo não representa uma questão nuclear importante de ser discutida por este protagonista da ação política, enquanto o mercado afetivo desregrado é o cenário das paixões libidinosas, sem eira nem beira. Será, portanto, certo que Mário Sérgio prefere as brancas, mas, grosso modo, “namora com branca, namora com negra, namora com branca, namora com negra...”.

A preferência por mulheres brancas, como está posto no depoimento de Vicente, diz respeito a um perfil qualificado: são as “brancas que tem dinheiro” e dispõem de objetos de consumo que fecham o quadro de conforto desejado e esperado do homem negro brasileiro em processo (ou não) de ascensão social e livre das agendas moralizadoras. As mulheres estrangeiras que respondem a essas “qualificações” emergem no topo da hierarquia do universo feminino igualmente interessado em não proceder segundo normas repressoras e impeditivas.

No universo dos movimentos sociais negros, a elaboração discursiva que possibilitou a constituição de discursos e de práticas que resultaram em uniões no par mulher negra e homem negro dialoga e se apropria daquele imaginário em termos de oposição, pois entendem que no bojo do ideal de mestiçagem o estatuto entre “brancos”, “negros” e “mestiços” não se equivalem. Nos termos da prática discursiva de ativistas da cidade de Aracaju a sua crítica ao ideário “mestiço”.

A questão que se coloca, sempre que nos deparamos com as representações sobre a nação brasileira e o “mal-estar” que os intelectuais locais sentiram e que se afirmou pela presença de um sentimento negativo acerca da produção nacional e “a concomitante necessidade de cobrar uma certa singularidade local”³⁹², trata de considerar que tanto o “mal-estar” quanto a elaboração de um discurso sobre a distinção da cultura nacional é parte de um projeto que, ao invés de ser contraditório, se mostra complementar e, por isso, se distingue em si mesmo. Deste modo, não tendo que passar nada a “limpo” para propor um recomeço qualquer, a produção dos intelectuais locais, bem como os modos como elegeram seus centros de interesses a fim de pensar em que termos o ideal de nação continua sendo reapropriado, deve-se levar em conta que entre o sentimento negativo acerca de uma certa “reprodução” intelectual e o dever de elaborar as nossa singularidade local, nos certificamos que a construção da identidade nacional passa pelos processos de

³⁹² SCHWARCZ, Lília. “Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra”. In: ANPOCS, 1994.

revisão e atualização do estatuto acerca do que *somos* em relação àquilo que *deveríamos ser*.

O tema da identidade nacional se apresenta, então, para alguns autores, como um tipo de desconforto que se alinha a um “mal estar da cópia”³⁹³, enquanto se mostra a outros como uma “obsessão local” que emerge nos momentos mais inesperados, nas horas mais reveladoras rearticulando, “ora como elogio, ora como demérito e acusação”³⁹⁴. Inesperados, inconstantes e irregulares, esses momentos representam, como sinalizou Lilia Schwarcz, os pretextos para a rearticulação entre o jogo de construção e reconstrução da identidade nacional.³⁹⁵

Na década de 1990, principalmente quando se tratava da vitória, o tema da identidade nacional esteve em pauta sempre que novos planos de governo eram criados, nos famosos pacotes econômicos da época, ou ainda nos esportes.³⁹⁶ Este foi um dos recursos utilizados pelo Estado com o apoio de instituições privadas, sobretudo no que se refere aos meios de comunicação. No âmbito da sociedade civil na cidade de Aracaju, entretanto, pautas muito distintas daquelas ligadas aos planos de governo foram objeto da atenção de pequenos grupos de indivíduos, a maioria dos quais tiveram suas experiências mais bem sucedidas de trabalho no mercado informal onde pode ser colocada a atividade de mestre e contramestre de capoeira. A trajetória de alguns ativistas aracajuanos atravessa essa dimensão da atividade remunerada na qual não há as formalidades e os direitos do trabalho formal.

Vejamos então um trecho da entrevista que realizei em Aracaju, com Vicente, em 2003, na sua residência no bairro Coroa do Meio, quando este tinha à época 32 anos de idade.

“Em 94, nós [da SACI] trouxemos o GCAP. Trouxemos também outra pessoa, não me lembro o nome dela, mas era baiana também. Ela fez a culinária aqui pra ensinar o pessoal. O GCAP ensinava capoeira, ela ensinar culinária (...). A capoeira veio com o GCAP; ficaram aqui cerca de cinco meses, se revezando. Mestre Moraes veio para a abertura da oficina, falou dos objetivos da entidade, do trabalho, do que era a Capoeira de Angola, sua raiz histórica, perspectiva... Era uma festa boa. E aí começaram a se revezar os seus contramestres [para desenvolverem as oficinas de Capoeira Angola em Aracaju]. Então eu fui formado; foi aí que começou minha formação de fato.”

Após este relato, de como o GCAP se organizou para desenvolver as oficinas de capoeira desenvolvidas por contramestres que se revezavam, Vicente descreve como,

³⁹³ SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

³⁹⁴ SCHWARCZ, Lilia. Op. cit., p. 2, 1994.

³⁹⁵ SCHWARCZ, Lilia. Op. cit., p. 2, 1994.

³⁹⁶ SCHWARCZ, Lilia. Op. cit., p. 2, 1994.

paulatinamente, passou a se inserir nesse movimento de prática da capoeira angola, cuja possibilidade de ser entendida no âmbito de um negócio passível de ser remunerado não encontra paradoxo em relação à manutenção do estatuto do valor da tradição aí reconhecida.

“Depois disso, até então eu era aluno [de capoeira angola]. Era sócio da entidade [da SACI]. Eu passei a ser educador do projeto Ówè, na área de Capoeira de Angola. O objetivo [do Projeto Ówè] era esse: *formar multiplicadores*. Eu, claro, como já era capoeirista, e era um dos mais ativos, dava aula também; fui convidado pra dar aula. Eu esqueci de dizer que, em 93, quando eu fui pra Salvador, eu dava aula de capoeira lá no Quilombo [bloco afro sediado no bairro Cirurgia, zona oeste de Aracaju]; tem o projeto do Quilombo. Só que não era remunerado, não: era um trabalho voluntário. Trabalho com Capoeira Angola, aquilo que eu sabia, sabia pouco, mas era muito mais à vontade [em relação às formalidades do mercado trabalho]. Eu vestia camisa amarela, calça preta... já era...”

A formação política/ativista de Vicente na Capoeira Angola e o seu papel como “multiplicador” de temas oriundos dos movimentos sociais são as chaves que possibilitam e potencializam a entrada das primeiras pessoas no grupo de capoeira que iria liderar. Essa entrada e vinculação ao grupo de capoeira seria permeada pelas atividades lúdicas para as quais o grupo havia se organizado, mas responderia também à aceitação de outros papéis sociais além do de praticante de capoeira angola. O mais visível desses papéis, tendo em vista o seu estatuto institucional, foi o de ativista dos movimentos negros. A atuação política atingiria homens e mulheres, embora questões específicas como aquelas ligadas ao debate de gênero e as relações afetivas entre os membros daquele grupo diferenciassem a presença e as posições entre mulheres e homens. A presença das mulheres no jovem grupo foi acentuada, justamente, com a presença de debates e demandas políticas específicas.

A seguir descrev-se a entrada de Ana no Grupo Abaô. A participação naquele ambiente representa a passagem para outros cenários políticos e de relações pessoais aí classificados como movimento negro. Segue a narrativa de Ana. A entrevista foi realizada em março de 2010, na sua residência.

“Eu entro através dele, de Vicente... muito por ele. Eu não sabia muito o que era o movimento negro... e aí ele já tinha um conhecimento mais que eu, e me convidou pra... Eu nem sabia o que era Capoeira Angola também, e aí ele me convida pra a Capoeira Angola. E aí da Capoeira Angola se abre o movimento negro. Aí eu conheço primeiro as pessoas que ele se relacionava, que era do movimento negro. Então eu começo a fazer parte disso também... a me envolver. Me envolvo com a Capoeira, em princípio, e depois com ele: me envolvo afetivamente com ele.”

A atividade remunerada com as aulas ou oficinas de capoeira, como é possível observar a partir dos depoimentos de Vicente, alcançou os homens que atuavam nesses ambientes de forma central. De alguns anos para cá, entretanto, algumas mulheres tenham alterado esses contextos com a sua presença cada vez mais significativa, passando a realizar investimentos similares em relação à sua formação como contramestras e mestras. Em Aracaju, esses contextos de formação no qual a hierarquia se estabelece de objetiva e os títulos passam a mensurar o tempo e a qualidade dos investimentos de quem os conquistou, ainda não foram possíveis devido, sobretudo, a ausência de uma atmosfera de relações e de práticas de capoeira angola a partir das quais o reconhecimento e a ascensão feminina nessa arte passe a ser uma realidade. De qualquer modo, enquanto tais reconhecimentos não podem ser materializados, algumas mulheres que praticam capoeira no Grupo Abaô já três ou quatro anos passam a ser cogitadas e incentivadas a assumirem as primeiras aulas com os novos (as) integrantes.

Embora as situações de “multiplicação” de atividades e principalmente de agentes que se apropriassem desses instrumentos culturais e discursivos passaram a não ter o apoio e incentivo do Projeto Ówè entre o final dos anos 1990 e início dos anos 2000, a ideia de multiplicação foi bem sucedida na medida em que resultou na criação do Grupo Abaô e este, de forma autônoma e manipulando recursos mais retóricos que financeiros, continua realizando aquele objetivo. Isto é, se para o ativista o papel de *multiplicar* ou de levar adiante o projeto político é uma responsabilidade que este assume como uma atividade necessária e parte da sua individualidade política, a possibilidade de ser remunerado para executar este serviço esbarrou em controvérsias internas àquele ambiente.

De um lado, o voluntarismo se constituiu como um valor cujo estatuto moral que o cercou mobilizou os discursos com vistas à sua desqualificação e, neste aspecto, a uma imoralização da atividade técnica passível de ser remunerada. As atividades que foram resultado de investimentos pessoais e demandaram a organização de tempo e recurso financeiro pessoal, mas são desenvolvidas sem apoio ou parcerias externas – como no caso do Estado e de agências financiadoras –, foram (e continuam) sendo muito bem vistas por parte dos ativistas dos movimentos negros que atuam em setores do mercado de trabalho formal.

De outro lado, os setores dos movimentos negros que reconheceram a importância e assumiu as responsabilidades de fazer novos investimentos na luta pela participação no poder público encontrou, no âmbito das culturas negras, onde está colocada a Capoeira Angola, homens e mulheres que estão alinhados (as) a uma perspectiva que se apropriação

da luta política ou das situações de trabalho em termos sintomaticamente criativos e inovadores na medida em que 1) buscaram a capacitação para ocupar cargos e posições de poder onde não há muitos registros sobre a participação de gente de “cor”; e 2) reconheceram nos símbolos da “negritude” ou na tradição da afirmação dos discursos acerca da cultura negra como patrimônio nacional a oportunidade darem continuação a um projeto ético e estético de mestres do passado, enquanto se afastam do mercado de trabalho formal onde se viram, comumente, desqualificados e subalternizados. Com a Capoeira Angola, por exemplo, mestres e contramestres passaram a prestar um serviço (aulas diárias ou seminários) cuja capacitação encontra nos termos do universo das culturas negras, e não no mercado de trabalho, os elementos para operar o desejo de se apropriarem dos símbolos que afirmam uma identidade cultural, enquanto cumprem, com a remuneração que recebem pelas atividades que desenvolvem, o papel do trabalho no mercado formal.

Diferentes destas últimas situações, os valores dos segmentos mais ortodoxos dos movimentos negros estão concentrados, assim, na avaliação de que a população alvo dessas ações é, comumente, desprovida de direitos sociais entre os quais a inserção no mercado de trabalho, junto com o acesso à educação formal, eram as que ocupam mais preocupavam. Impedidos de resolver tais problemas históricos, como, então, os ativistas negros podiam reivindicar o direito à remuneração de atividades que iriam desenvolver junto àquele grupo? Uma noção de coerência subalterna, capaz de unir ativistas e não ativistas na pobreza ou na exclusão de todo e qualquer tipo de garantias sociais, se formou como um princípio moral segundo o qual os investimentos que não convergiam para essa afirmação se assentavam numa condição incapaz de guardar algum valor de honestidade. Na visão de tais críticos mais ortodoxos, o trabalho remunerado e a atividade política não se complementam, podendo apenas desmoralizar o compromisso histórico assumido por muitos outros. Trata-se, portanto, de uma prática discursiva comum e legítima entre ativistas negros (as), mas que atualmente divide as particularidades da atuação militante no país, como até a década de 1990 dividiu também o papel político da denúncia e a possibilidade de organizações negras dialogarem e desenvolverem ações conjuntas com o Estado³⁹⁷.

Enquanto grupo de capoeira, a hierarquia passaria a ser mais objetivamente visível quanto mais os seus integrantes evoluíssem no aprendizado daquela arte e nas

³⁹⁷ Este é o tema do tópico “As ONGs e os Fóruns de Entidades Negras” – segundo capítulo.

responsabilidades dela advindas. No caso da atmosfera hierárquica na Capoeira Angola, o conjunto de ritos cerimoniais que compõem os protocolos passa pelo reconhecimento de um determinado capoeirista no panteão de valores e normas com vistas à legitimação de uma noção interna de tradição. Por esta razão, não é raro que um angoleiro, ou seja, o praticante de capoeira angola, tenha que percorrer 15 anos ou mais para ser reconhecido pela comunidade de mestres de Capoeira Angola como um entre eles. Deste modo, a autonomia do Grupo Abaô se por um lado facilita a eleição de temas ou pautas de reivindicações políticas, por outro, e precisamente para a ascensão e o reconhecimento no universo da Capoeira Angola, deve ser tal dificultada quanto em Salvador, onde construiu seus laços de afinidades.

Nesse contexto de dificuldades para equiparar-se em prestígio com grupo de capoeira da cidade de Salvador, as estratégias de posições, sobretudo em relação às reivindicações femininas, só poderiam ser administradas internamente. Os ritos de aceitação de novos integrantes para as atividades de capoeira simbolizavam um momento especial, pois aqueles eram os momentos de exposição em que a habilidade para jogar capoeira era secundarizada: importava a capacidade e disposição para questionar o (ou a) interessado (a) acerca das suas motivações para filiar-se ao grupo. O método de aceitação era mais sério e ritualístico que um candidato a integrante do Abaô podia imaginar. E neste quesito parecia que as mulheres que integravam o grupo estavam mais mobilizadas enquanto segmento feminino que os homens, uma vez que articulavam as suas questões como se fossem um bloco, um segmento específico com autonomia dentro daquele ambiente. Esta atitude ajudava a qualificar tanto a presença feminina na organização quanto o debate que distinguiria aquele de outros grupos de capoeira. As relações de gênero, nesses termos, se davam entre as “iguais” e nos termos de uma política engendrada com vistas a sinalizar para a presença do seu debate específico: a questão da mulher negra na sociedade.

Reconhecendo o contexto de mudanças e refletindo sobre a sua condição de ativista e técnico, ou seja, de alguém que desempenhava atividades específicas como dar aulas de capoeira angola ou atuar como “multiplicador” de debates como as questões relacionadas à infância e à adolescência, em entrevista realizada num restaurante da praia de Atalaia, em 2003, à noite, Vicente recuperou, a seu modo, a memória das mudanças no campo das instituições negras onde atuava.

“Eu me lembro de um seminário lá em Divina Pastora [interior de Sergipe, entre 1993 e 94]. A gente tava na sacada [do hotel], lá depois de uma discussão [de um debate específico]. Ai Ismael falou assim: “quem diria...”, ele falou assim, “quem diria, né Vivente? você e o Jorge ainda estão por aqui...”. No momento, eu não entendi. Eu acho que Ismael sempre foi um cara que eu respeitei muito, admirei muito, e ai, como ele fazia vários comentários, eu levei aquilo... Na época, eu achei que ele queria dizer que, com as dificuldades, tava me mantendo ali ainda. Não sei, acho que não era bem aquilo, talvez ele quisesse dizer que a gente não tinha o perfil, não sei. Também não sei.”

O resgate da memória em situação de edição das experiências do passado mostra que a atualização realizada para pensar o que foi vivido monta um esquema dentro do qual o que foi dito deve ser recuperado na íntegra (inclusive com as suas reticências), enquanto os registros acerca das convicções e dúvidas sustentam a uma reflexão que não se pretende acusatória, mas pontual. Uma vez que Ismael fez destaques sobre a presença de Vicente e Jorge em seminários nos quais a questão central dizia respeito à adequação daquela organização negra aos desafios propostos à Sociedade Civil como um todo, não he pareceu absurdo que tal comentário pudesse se referir à inadequação desses dois “recrutas” às mudanças que aconteceriam dali pra frente. De qualquer modo, a formação “inadequada” para aqueles seminários provocou Vicente a não abrir mão da dúvida sobre a fala de Ismael, haja vista que a presença de sujeitos não *alinhados* às perspectivas do período chama a atenção para o esforço e a dedicação que mobilizaram para encontrarem um espaço entre o que a SACI esperava deles e o que eles tinham a oferecer – a vocação e os efeitos de sua atuação política descrita como voluntariosa e panfletária.

A entrada na SACI, através dos seus projetos, apresentaria aos agentes que nela se inseriam um universo de temas que a despeito de estarem alinhados no campo da atuação política, se mostrava inusitado para os indivíduos que eram recentes naquele ambiente. Assim, enquadradas nas classificações marcadas pelo debate de gênero no binômio masculino-feminino, oriundos de bairros populares ou pertencentes a segmentos médios que emergiram a partir do Serviço Público, os indivíduos que se tornariam os sujeitos centrais na SACI e no movimento social local se localizavam basicamente dentro desses marcadores de classe.

De modo sintomático, até a década de 1990 os discursos sobre a sexualidade não pareciam ocupar os mesmos espaços que a questão social negra, na medida em que tanto as formações homoafetivas quanto as discussões públicas acerca dessas realidades no ambiente dos movimentos negros não foram publicizadas, embora a existência de um “objeto” – os repertórios discursivos de sujeitos homoafetivos delas se apropriassem - não reivindicasse um lugar tal qual o debate feminista de gênero o fez, por exemplo.

As atividades de socialização fora do universo dos movimentos negros ou mais precisamente na intersecção dos seus interesses e das proximidades temáticas se colavam a atividades como aquelas desenvolvidas pelo CULTART³⁹⁸, servindo para aproximar, por outros fóruns, as entidades negras e os ativistas da população não militante. Esses eram territórios de encontros e de reconhecimento da “atitude ativista”, ou seja, da apropriação ou elaboração livre de discursos capazes de encontrar na pauta “racial” um nexos com as edições simbólicas da realidade social. Neste aspecto, os sujeitos e as demandas que pontualmente lhes diferenciavam, circulavam com liberdade no ambiente público, ainda que as demandas não estivessem todas elas alinhadas discursivamente. No campo dos movimentos negros em Aracaju da década de 1990, o não alinhamento parece se confirmar em relação às questões homoafetivas, enquanto as do gênero, do preconceito e, por último, das relações homocromáticas e heteroafetivas entre ativistas negros/as se “perfilaram” desde então.

A orientação homoafetiva, numa sociedade no âmbito da qual essa questão não foi enfrentada até a década de 1990 do ponto de vista da perspectiva de um nexos com a questão “racial”, apareceu como um marcador social cujos expedientes discursivos não adentrariam os movimentos negros como o fez a reivindicação feminista até a virada do século XX para o século XXI. A ausência de discursos que se oponham à presença de práticas homoafetivas e aos sujeitos dessas práticas constitui um “silêncio” em vista do qual os sujeitos hegemônicos naquele campo, isto é, homens e mulheres que se orientam pelas práticas normativas, considerem que a ausência de gays e lésbicas, seja um problema de ordem mais externa do que interna. Em outros termos, a hipótese de que o território da ação dos movimentos negros não está regulado por práticas homofóbicas evidentes possa ser a chave para entender a experiência de conforto vivida por aquelas e aquelas que hegemonizam o referido campo da ação.

Seguindo a direção da mesma hipótese, nota-se, entretanto, que a presença de práticas homoafetivas isoladas, sobretudo entre mulheres, não maneja elementos discursivos que reivindiquem uma posição politicamente definida e mapeada por

³⁹⁸ O CULTART – Centro de Cultura e Arte – é um órgão vinculado à Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários da Universidade Federal de Sergipe que é responsável pelos trabalhos que “determinam uma ligação cultural, artística e social com a comunidade”. Este centro funciona com o apoio da Divisão de Música e Artes Cênicas, da Divisão de Artes Visuais e da Secretaria. Nos seus próprios termos, a função daquele centro é: “preservar a cultura e a arte; patrocinar, coordenar, executar ou apoiar eventos artísticos, em harmonia com instituições e órgãos públicos ou privados; planejar e coordenar cursos, seminários, conferências e debates no âmbito de sua competência”, além de promover concursos literários ou artísticos elaborar e executar o Calendário Artístico da Instituição e manter em atividade grupos artísticos da UFSE.

marcadores identitários fixos. As práticas homoafetivas mais recentes naquele meio mostraram-se dissociadas desses mapeamentos, enquanto os seus sujeitos podem transitar, se quiserem, “dentro” ou “fora” da orientação normativa. Trata-se, portanto, também da posição e de um lugar das práticas homoafetivas no seio do movimento negro.

O tópico a seguir tem como propósito descrever o momento da “virada” homoafetiva e sexual nos movimentos negros no estado de Sergipe. A perspectiva de análise leva em conta que tanto o universo dos movimentos negros naquele estado assumiu a orientação sexual normativa pautada na identidade hetero, embora os territórios de circulação naquele ambiente não excluíssem a presença e a especificidade da identidade homoafetiva. As observações e a escuta das falas de militantes homossexuais negros da cidade de Aracaju sinalizam para a percepção e o cuidado que tais sujeitos também assumiram em não publicizar suas relações afetivas ou as discussões acerca desta temática.

4.2 O “ARMÁRIO” EM DOIS TEMPOS: SOBRE A CONDIÇÃO HOMOAFETIVA DE MILITANTES NEGROS NA CIDADE DE ARACAJU

Na dissertação de Mestrado, no tópico em que se discutiu as relações afetivas entre homens e mulheres no universo do Movimentos Negro em Aracaju, no interior dos quais os *gays* negros tinham pouca visibilidade política, destaquei:

“O número de homens homossexuais que são ativistas dos movimentos negros sergipanos que conheço é muito pequeno, o que demonstra não necessariamente a sua ausência, mas as dificuldades que enfrentam para transitarem pelo meio. De qualquer modo, tais ativistas negros homossexuais têm, também, inserção nos meios artístico e político-partidário de Sergipe. A presença de mulheres negras homossexuais que integram o movimento negro sergipano e publicizam suas relações amorosas é ainda menos visível.”³⁹⁹

Do final dos anos 1990 até o final da primeira década dos anos 2000, o lugar dos sujeitos homoafetivos nos movimentos negros foi alterado significativamente em termos de repertório – discursos e práticas políticas ligadas às suas temáticas específicas. A pauta homoafetiva que esteve imbricada à questão racial e à ascensão dos partidos de orientação progressista, passou a ganhar maior espaço desde o início da década, quando o processo de participação política, através de assessorias a parlamentares e a setores do poder público

³⁹⁹ DANTAS, Paulo Santos. “Relações amorosas entre mulheres e homens de entidades negras sergipanas: um mecanismo “afetivo” de legitimação e estratégia de poder”. In: “Construção de Identidade Negra e Estratégias de Poder: os Movimentos Negros Sergipanos na Década de 1990”. PPGCS/UFBA – Dissertação de Mestrado, PPGCS/ UFBA, p. 184-185, 2003.

ganhou uma dimensão capaz de abrigar militantes negros (homens e mulheres), também homossexuais, nesses novos espaços.

Qual foi então o lugar da condição homoafetiva de militantes filiados aos movimentos negros na cidade de Aracaju? Essa questão nos remete a dois processos que se distingue em princípio norteador, mas que se dinamizam e se complementam ao final. Trata-se, portanto, de um lado da década de 1990, de outro, dos primeiros 10 anos do século XIX. Na década de 1990, os sujeitos homoafetivos que atuavam nos movimentos negros naquela cidade apropriaram-se de questões universalistas deste campo, como aquelas relacionadas ao preconceito e às desigualdades raciais, enquanto encontravam no movimento gay o espaço para discutirem a sua agenda de reivindicações voltadas para a sua sexualidade. Deste modo, se no movimento social negro os sujeitos homoafetivos encontravam o espaço e os interlocutores que se legitimaram para discutir a questão de sua condição como homens negros, no movimento gay a mesma lógica de legitimação também se fez presente: a questão homoafetivas para os sujeitos que com elas formam a sua prática e constituem as suas identidades.

Nesses dois ambientes, as questões diversas não estavam impedidas de emergir, embora, como veremos (especialmente em relação à homoafetividade nos movimentos negros), elas não se constituíram como um “acontecimento” na década de 1990, e sim nos anos 2000, quando as posições políticas passaram a ser modificadas no cenário das disputas por participação no âmbito do poder Executivo se alteraram.

Nos anos 2000, quando as disputas eleitorais pela conquista ou pela participação no poder estatal alteraram a dinâmica da gestão pública primeiramente no Executivo Municipal, em 2000, depois no Estadual, em 2006, aproximaram-se das reivindicações de militantes e entidades negras sergipanas, tanto os sujeitos homoafetivos quanto o objeto (as prática dentro ou fora do “armário”) alteraram a agenda deste segmento, passando a elaborar os seus discursos em favor da conquista de posições políticas capazes de reconhecer o universo dinâmico dos elementos que integravam as suas identidades. Nesse novo contexto, a possibilidade de revelar o segredo sobre a homoafetividade (ou seja, o “sair do armário”) e de assumir os riscos de tal revelação se tornou uma pauta que, em termos simbólicos, passou a alinhar-se às reivindicações por direitos em relação à identidade negra dos seus agentes.

No entanto, o silêncio e a descrição acerca das relações homoafetivas entre militantes negros na cidade de Aracaju podem ser explicados pelo reconhecimento de que, se de um lado a homoafetividade no movimento social negro não se apresentou como uma

elaboração alinhada à questão de gênero ou à do preconceito de “cor” que tocaria em homens e mulheres, de outro lado, precisamente até a década de 1990, os indivíduos homoafetivos (“fora do armário”) nesse ambiente não demandaram a construção de um discurso acerca da sua invisibilidade enquanto sujeitos nos ambientes dos movimentos negros, ou os discursos que criaram não se projetou ao estatuto de uma exigência política. O silêncio e a descrição por mim observados em relação à presença de ativistas negros homoafetivos em Aracaju são interpretados, a partir da fala de Cláudio, como um contexto dentro do qual as reivindicações não podiam ser feitas até que uma situação adequada surgisse.

Numa manhã de janeiro de 2010, quando realizava a pesquisa de campo em Aracaju, e após ter entrado em contato por telefone e marcado uma entrevista com Cláudio, que atuava à época na Secretaria de Saúde do Município, me dirigi ao seu local de trabalho, o qual estava sediado no bairro Siqueira Campos, zona oeste daquela cidade. A sua posição política e técnica naquele contexto era de destaque e foi por este motivo que concedeu a entrevista na sua sala, enquanto delegava tarefas para alguém que trabalhava no mesmo setor. Quando voltou à sala, onde me deixou por alguns minutos, disse-me que o início da semana era sempre muito agitado de trabalho e de atividades que não puderam ser realizadas até a semana anterior ou dela foi resultado. Ao final da primeira década dos anos 2000, depois de uma década e meia de envolvimento com os segmentos partidários e dos movimentos sociais, Cláudio participou das suas primeiras disputas para o Legislativo Municipal, pelo Partido Comunista do Brasil – o PC do B. No depoimento que segue, Cláudio descreve sua primeira experiência como candidato a Vereador.

“Eu tive muita dificuldade para construir um discurso de que as opções e as tendências existem, mesmo dentro de um partido de esquerda. Os preconceitos ainda são presentes na nossa sociedade, mesmo no campo do movimento social. Então, assim, por exemplo, eu soube de declarações de pessoas próximas desse movimento social que disseram: ‘ah, eu até queria votar em Cláudio [ou seja, neste entrevistado], mas Cláudio é assumido’. [Analisando a fala subliminar, considerou] ‘Eu acho que não devia ser um gay assumido’. Sabe? [constrói uma questão para o entrevistador, a fim de saber se este o está acompanhando no seu raciocínio] Existe isso... de pessoas que são lideranças e que têm essa fala”.

Cláudio transita e atua no Movimento Negro em Aracaju desde o início da década de 1990. No final daquele período, quando o conheci através das atividades desenvolvidas pela SACI, que na ocasião se firmava como uma das organizações negras que realizavam atividades urbanas em bairros populares, como as de capoeira angola que resultaram na formação do Grupo Abaô. Havia também as situações de seminários de formação política,

os quais tratavam da história econômica e social das populações africanas e seus descendentes no Brasil. Cláudio, à época, tinha entre 26 e 28 anos de idade. E embora a demanda por direitos específicos para os gays no campo dos movimentos negros em Aracaju não tenha se tornado um “acontecimento” na década de 1990, Cláudio transitava pelos setores públicos daquele ambiente, de seminários e debates sobre a questão negra aos espaços das Festas.

As Festas devem ser entendidas em termos amplos. Tratava-se tanto das festas promovidas por organizações negras locais, quanto daquelas regionais, como as juninas, que foram apropriadas tanto pela população aracajuana quanto pelo poder público. Elas podem ser descritas como democráticas, se o estatuto de “democrático” estiver relacionado à ausência de impedimentos formais para a circulação dos sujeitos pelos ambientes. Tanto no ambiente do debate político quanto no lúdico, a circulação de Cláudio, que aqui representa, como grupo, os indivíduos homoafetivos que integram os movimentos negros em Aracaju, não se mostrou marcada por restrições públicas. Este é um dado que oculta, através dos silêncios, as barreiras que gays negros terão de enfrentar em situações que a opinião pública não se furtará em se pronunciar.

O estatuto da liberdade de transitar pelo ambiente dos movimentos negros ou dos espaços públicos por onde circulavam demais ativistas mobilizava, então, de um lado a descrição de não produzir um julgamento discursivo que pudesse explicitar algum preconceito, de outro, uma prática discursiva (formada, inclusive, por silêncios) que reivindicava o prestígio de não pontuar a distinção dos indivíduos com base na orientação ou experiência sexual-afetiva. Como é possível observar da fala de Cláudio, no momento decisivo de sua candidatura a Vereador do município de Aracaju em 2008, lhe chamou a atenção e o decepcionou que “pessoas próximas desse movimento social” tenha declarado o interesse de votar na sua candidatura, mas encontravam na sua identidade “assumida” um problema capaz de identificá-las a uma demanda que deveria está dissociada do sujeito.

Em “A epistemologia do armário”, Eve K. Sedgwick⁴⁰⁰ considera que o sigilo sobre as identidades sexuais e afetivas pode funcionar como uma prática subjetiva na qual a santidade do privado (o “de dentro”), do sujeito permanece inviolada em relação ao público, isto é, ao “de fora”. O fenômeno do *segredo aberto*, ou seja, da identidade assumida, não produziu o colapso dos binarismos entre privado e público, sujeito e objeto

⁴⁰⁰ SEDGWICK, Eve K. “A epistemologia do armário”. In: *Cadernos de campo* (28), janeiro-junho de 2007 [1993]: 19-54.

(ou dos seus efeitos), atestando, paradoxalmente, sua recuperação fantasmática.⁴⁰¹ Diz a autora:

“Mesmo num nível individual, até entre as pessoas mais assumidamente gays há pouquíssimas que não estejam no armário com alguém que não seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas. Além disso, a elasticidade mortífera da presunção heterossexista significa que (...) as pessoas encontram novos muros que surgem à volta delas até quando cochilam.”⁴⁰²

Assim, cada encontro com uma nova turma de estudantes, com um novo chefe, com um médico ou com alguém numa posição qualquer de conforto, constrói novos armários, ou seja, novos segredos cujas leis de ótica e física exigem, por parte dos gays, novos levantamentos e cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo ou de exposição.

“Mesmo uma pessoa gay assumida lida diariamente com interlocutores que ela não sabe se sabem ou não. É igualmente difícil adivinhar, no caso de cada interlocutor, se, sabendo, considerariam a informação importante.”⁴⁰³

O armário gay, diz Sedgwick, não é uma característica apenas das vidas das pessoas gay, embora, para muitas delas, ainda é a característica fundamental da vida social. Não é de espantar, então, que há poucas pessoas gays, por mais corajosas e sinceras que sejam de hábito, por mais afortunadas pelo apoio de suas comunidades, “em cujas vidas o armário não seja uma presença formadora”. Se, portanto, seja correto afirmar que a epistemologia do armário deu uma consistência à cultura e à identidade gays ao longo do século XX, tal observação não implica negar que possibilidades cruciais em torno e fora do segredo sobre a identidade gay passaram por mudanças importantes para tais pessoas.

O diálogo na literatura sobre as relações “raciais”, entre os nacionais e os estrangeiros (de modo especial com os estadunidenses), data dos anos 1930 com a chegada de cientistas sociais ao Brasil e em especial à Bahia. O tema da sexualidade é central entre eles, enquanto nesta tese essa temática trata de experiências particulares que foram capazes de apropriarem-se dos símbolos da identidade nacional. O ideário de relações sexuais e afetivas abertas, desprovidas de impedimentos legais ou morais emerge como o elemento central de novas apropriações simbólicas que tem na relação entre o homem negro e a mulher negra os protagonistas principais. O contexto relativamente inusitado da constituição dessas experiências descrê as relações no interior do Movimento Social Negro

⁴⁰¹ SEDGWICK, Eve K. Op. cit., p. 21.

⁴⁰² SEDGWICK, Eve K. Op. cit., p. 22.

⁴⁰³ SEDGWICK, Eve K. Op. cit., p. 22.

na cidade de Aracaju, que está situada na região Nordeste do Brasil e conta com uma população de 570 937 habitantes – segundo o Censo de 2010.

Trata-se, segundo os dados do IBGE daquele ano, da capital com menor índice de desigualdade social no Nordeste Brasileiro e com os hábitos de vida mais saudáveis do país, tendo ainda os menores índices de fumantes, segundo o Ministério da Saúde. Em tempo, a foto abaixo ilustra um pouco da cidade dos ares mais saudáveis.

Ilustração 4: Imagem da Orla de Aracaju - Arcos

Fonte: <http://www.flickr.com/photos/20056540@N00/>

Em diálogo ainda com Sedgwick, o relato da identidade homoafetiva de um professor e o seu impacto no sistema escolar serve com um contraponto para pensarmos como a experiência de indivíduos gays é tratada nos Estados Unidos da América. Trata-se do caso de um professor de ciências da terra, em Maryland (EUA), que, em 1973, depois que o Conselho de Educação ficou sabendo que aquele era gay, o transferiu para uma posição sem funções de ensino. Aqui interessa o contexto estadunidense, o estatuto que os recursos, através da lei, adquirem naquele país e, por fim, a análise que Sedgwick fez deste caso.

Segundo Sedgwick, quando o professor falou sobre sua situação aos telejornais (a exemplo do *60 minuts* e *Public Broodcasting System*), teve negada a renovação do seu contrato e o caso começou a ficar mais sério, porque público. O professor entrou com um processo, mas a Corte distrital federal que primeiro ouviu seu caso apoiou a ação e os

argumentos do Conselho de Educação, afirmando que o seu recurso à mídia teria atraído a atenção indevida sobre ele (o sujeito) e a sua sexualidade (o objeto). O grau de visibilidade deste caso e do objeto que ele apresentara para apreciação pública seria, na opinião daquela Corte, danoso para o processo educacional. A Quarta Corte de Apelação discordou, no entanto. Considerou que a exposição pública e o discurso que o professor produziu em sua própria defesa estava protegido pela Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos (que garante a liberdade de expressão), derrubando assim o argumento da instância inferior, mas confirmando, todavia, a decisão de não permitir que o professor retornasse ao ensino.⁴⁰⁴ Até este momento do processo, Sedgwick assim registra:

“De fato, negou [ao professor] o direito de entrar com o processo, com base em que ele deixara de registrar, em sua primeira candidatura ao emprego, que, na universidade, fora dirigente de uma organização hemófila estudantil – registro este que teria impedido que ele fosse contratado, conforme admitiram à Corte alguns dirigentes da escola. O argumento para manter [o professor] fora da sala de aula, assim, não era mais que ele revelara demais sobre a sua homossexualidade, mas o oposto, que ele não revelara o suficiente. A Suprema Corte recusou o recurso.”⁴⁰⁵

Para aquela autora, o modo altamente vulnerável de o referido professor administrar informações acerca de sua homossexualidade se apresenta a um conjunto tão contraditório de interdições, “que o espaço para simplesmente existir como professor gay é de fato atingido (...) pelos vetores de uma exposição ao mesmo tempo compulsória e proibida”. Chama a atenção, portanto, que, para as duas cortes, se a homossexualidade do professor “em si mesma” não representasse um fundamento aceitável para negar-lhe o emprego, ela não deveria ser ocultada nos registros acerca do seu lugar na vida do professor.⁴⁰⁶ E mais uma vez é interessante o registro de Sedgwick sobre os modos como a Lei se ocupada do lugar que a experiência gay tem na vida dos indivíduos.

“Uma incoerência relacionada, posta nos termos altissonantes na distinção entre público e privado, assola o espaço legal contemporâneo do ser gay. Quando a Suprema Corte se recusou, em 1985, a considerar um recuso no caso *Rowland contra o distrito Escolar Local de Mad River* [grifos da autora], manteve a demissão de uma orientadora educacional bissexual por ter se assumido a algumas de suas colegas. Sair do armário não foi considerado um ato plenamente protegido pela Primeira Emenda por não constituir discurso sobre tema de ‘interesse público’.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ O caso está em La morte, 1975: 450-53; Scholz, 1979:682-84. *Apud* SEDGWICK, Eve K. Op. cit., p. 24.

⁴⁰⁵ SEDGWICK, Eve K. Op. cit., p. 24.

⁴⁰⁶ SEDGWICK, Eve K. Op. cit., p. 23-24.

⁴⁰⁷ SEDGWICK, Eve K. Op. cit., p. 24.

Para Sedgwick, o fato mais óbvio sobre essa história de formulações judiciais é que ela descreve a codificação de um sistema de duplos vínculos na medida em que exerce uma opressão sistemática às pessoas, identidades e atos gays “ao solapar, por meio de limitações contraditórias ao discurso, as bases de sua própria existência”. O seu argumento é de que, desde o final do século XIX, na Europa e nos EUA, parte da atenção e da demarcação que girou em torno de questões relativas à homossexualidade, representam a energia que foi impulsionada pela relação distintivamente indicada entre homossexualidade e mapeamentos mais amplos do segredo e da revelação, do privado e do público. Esses mapeamentos ou os registros que sinalizam para as distinções da sexualidade representaram, tanto no passado quanto contemporaneamente, regimes problemáticos para as estruturas econômicas, sexuais e de gênero da cultura heterossexista como um todo. O “armário” (o segredo) e a “saída” do mesmo, ou seja, o “assumir-se”, tem sido as expressões mais ameaçadoras de certas figuras da homossexualidade, ainda que tenham se tornado expressões quase comuns para o cruzamento e recruzamento de linhas de representações politicamente carregadas de significados.⁴⁰⁸

No artigo intitulado “Do ‘gueto’ ao mercado”, Júlio Simões e Isadora França retomam e discutem o mote de um outro artigo, “Em defesa do gueto”, de autoria de Eduard MacRae⁴⁰⁹, publicado em 1983. Os autores procedem a uma breve atualização das referências etnográficas sobre o “gueto homossexual” da cidade de São Paulo, em cujo contexto recente passou a ser marcado, segundo eles, “por uma notável ampliação e diversificação dos espaços de sociabilidade homossexual, bem como das formas de expressão cultural e política das homossexualidades”. O “gueto homossexual” diz respeito a espaços urbanos públicos e comerciais tais como praças, parque, calçadas e quarteirões, estacionamentos, bares e restaurantes, casas noturnas e saunas.⁴¹⁰

No artigo original, dizem os autores, MacRae argumentava que o “gueto” é importante na medida em que proporcionava um ambiente de contatos, afastando ou atenuando as pressões da estigmatização da homossexualidade. O “gueto” pode contribuir decisivamente para reduzir os sentimentos de desconforto e culpa em relação à própria sexualidade, à medida que amplia as oportunidades de encontrar parceiros e viver experiências sexuais, colaborando ainda “para reforçar a auto-aceitação do desejo

⁴⁰⁸ SEDGWICK, Eve K. Op. cit., p. 26.

⁴⁰⁹ MACRAE, Eduard. “Em defesa do gueto”. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, vol. 2, n° 1, p. 53-60, abr., 1983.

⁴¹⁰ SIMÕES, Júlio; e FRANÇA, Isadora L. “Do ‘gueto’ ao mercado”. In: GREEN, James N.; e TRINDADE, Ronaldo (organizadores). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, p. 309-310, 2005.

e, eventualmente, a disposição para ‘assumi-la’ em âmbitos menos restritos. Nos termos dos autores,

“Entende-se, assim, que o esforço de talhar e manter espaços parcialmente protegidos não apenas resulta em novas maneiras de organizar e gerenciar novos comportamentos e identidades sexuais, mas permite também pôr em questão as regulações dominantes de sexo e gênero – fazendo parte, assim, de uma luta mais ampla para a definição do que é legítimo em termos de sexualidade e projeto de vida.”⁴¹¹

Simões e França ressaltam, no entanto, que a concepção de “gueto” enfatiza mais a sua dimensão política e cultural como “espaço público”, do que propriamente um território delimitado que corresponda a um espaço fixo e marcadamente segregado, de frequência exclusiva ou predominantemente homossexual. São Francisco, nos Estados Unidos da América, seria o caso paradigmático de território segregado⁴¹². Este, para os autores, não seria, entretanto, o caso de São Paulo ou de outras grandes cidades no Brasil. Dialogando com Nestor Perlongher⁴¹³, os autores considerarão que o que chamamos de “gueto” é algo que só pode ser delimitado à medida que acompanhamos os deslocamentos dos sujeitos por lugares em que as atividades relacionadas à orientação e prática homossexual são exercidas. Os “guetos” não paradigmáticos são frequentados por sujeitos que se agrupam não apenas pela orientação sexual, mas por diversos outros fatores como o poder de consumo, o sexo e o “estilo”. Empreendimentos comerciais e apropriações específicas de regiões da cidade estabelecem diferentes “guetos, os quais, como argumentaria MacRae, cedo ou tarde ele acabará afetando outras áreas da sociedade⁴¹⁴.

Como prática subjetiva, o segredo acerca da homossexualidade da pessoa gay sacraliza o privado, o “de dentro”, o sujeito, na medida em que os tem como dimensões invioláveis da experiência. As possibilidades de encontrar conteúdos similares capazes de alterar as justificativas para as elaborações acerca distinções, por exemplo, entre o privado e o público, parecem se sustentar sob a hipótese de que os regimes que constituem cada uma dessas duas dimensões se apresentam de forma paralela, autônoma e oposta. Tal condição paralela e oposta do privado em relação ao público (e vive-versa) se constitui, no entanto, em razão do conteúdo discursivo que há em cada uma dessas duas dimensões, em

⁴¹¹ SIMÕES, Júlio; e FRANÇA, Isadora L. Op. cit., p. 310.

⁴¹² CASTELLS, M. Cultural identity, sexual liberation and urban structure: the gay community in San Francisco. In: _____. The city and the Grassroots. London: Edward Arnold, 1983.

⁴¹³ PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê*: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

⁴¹⁴ SIMÕES, Júlio; e FRANÇA, Isadora L. Op. cit., p. 310-311.

um conjunto que, nos termos desta relação binária, não forma um objeto passível de complementarem-se, alterando e anulando as suas individualidades. O sujeito permanece então inviolável, enquanto o objeto, ou seja, os discursos e as práticas acerca de sua condição, pode ocupar tanto a interioridade da prática subjetiva do indivíduo (a pessoa gay, neste caso), quando o âmbito público – o segmento político, social ou profissional do qual o sujeito parte.

Estas estruturas binárias, no interior das quais a singularidade de suas partes não se perde, constituem um conjunto cujos elementos se combinam na razão de suas oposições. Enquanto nesses termos o conjunto só pode ser entendido por meio de uma relação entre partes que se opõem, como o de “dentro” e o de “fora”, o privado e o público, sujeito e o objeto, cada uma dessas estruturas dispõe de uma particularidade que se afirma tanto no âmbito da relação dialógica entre as mesmas, quanto no âmbito de sua singularidade. O público e o privado, o sujeito e o objeto, constituem, cada um deles, uma estrutura autônoma cuja independência interna em relação à estrutura de diálogo e oposição não se desfaz em termos dos conteúdos que cada uma delas dispõe e, por isto, se distingue da outra.

A experiência gay de militantes negros sergipanos parece ter mobilizado diferentes aspectos e perspectivas em duas décadas. Algumas prerrogativas parecem, no entanto, embaraçadas, pois se é certo que os movimentos negros foram tradicionalmente percebidos como espaços de sociabilidade heterossexual e afetiva, como pensar o “segredo” para ativistas autodeclarados (ou reconhecidos) gays, mas que escolheram não transitar com seus parceiros em praça pública ou nos ambientes da ação política desenvolvida pelas instituições negras? Entre as práticas homoafetivas que tem militantes negros como protagonistas, o segredo diz respeito à pessoa com quem se divide essas práticas e os seus afetos. Em outros termos, a ausência de relações homoafetivas públicas protagonizadas por militantes negros em Aracaju nos faz levantar suspeitas sobre as condições objetivas dessas relações, e a considerar a hipótese segundo a qual o outro ou os outros sujeitos que integram essas relações não desejem a publicização dessas experiências. Este é um caminho para entender a circulação pública e solitária de alguns militantes negros sergipanos. Esta característica é, portanto, a que parece se concretizar para a experiência homoafetiva de ativistas negros na cidade de Aracaju.

As rupturas que ocorrerão na virada para o novo milênio naqueles contextos discorrem não exatamente sobre o “assumir-se” ou a revelação do segredo sobre a sexualidade. Elas parecem descrever, muito mais, os modos como os discursos sobre a

ausência do público gay podem ser agenciados com vistas a produzir uma demanda por legitimidade de direitos em setores específicos e estratégicos do poder governamental, e não de uma reviravolta provocada pelas reivindicações acerca do direito a formações homoafetivas. As observações de campo e as entrevistas realizadas mostraram que o privado e o recurso da escolha de não publicizar os amores que compõem os pares afetivos continuaram funcionando durante toda a década dos anos 2000. As transformações se materializaram em outra ordem: elas noticiam a presença concreta e simbolicamente eficiente de agentes negros que passaram a elaborar novos e criativos discursos sobre as suas identidades sexual e afetiva, marcando, inclusive, suas posições distintas nos setores da máquina estatal que lhes interessaram integrar.

O próximo capítulo descreve o universo da prática da capoeira na cidade de Aracaju. Esses ambientes descrevem as dinâmicas culturais que se desenvolvem fora do Movimento Negro, mas que se apropriam de símbolos mútuos da “negritude”. As discussões sobre o prestígio e os padrões de etiquetas aparecem tanto em grupo de capoeira, como em academias de musculação, as quais prestaram um importante serviço para os atletas da Capoeira Regional. A construção de um perfil e uma estética específica para o corpo do atleta deste estilo de capoeira é aí realizada, enquanto a emergência da Capoeira Angola em 1994, com as estéticas sugeridas pelo Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, produzem, por um lado, rupturas em relação à utilização das academias de musculação, por outro, uma afirmação de sua posição como prática ativista de cultura negra.

PRESTÍGIO E PADRÕES DE ETIQUETA NO UNIVERSO DA CAPOEIRA EM SERGIPE

Dizer que somos diferentes não basta, é necessário mostrar em que nos identificamos. Este é o ponto polêmico, o divisor de águas entre autores (...). Se existe uma unidade em afirmarmos que o Brasil é 'distinto' dos outros países, o consenso está longe de estabelecer quando nos aproximamos de uma possível definição do que viria a ser o nacional.

Renato Ortiz. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, 2006.

INTRODUÇÃO

O objetivo neste capítulo será descrever os modos como algumas entidades negras sergipanas passaram a incorporar alguns símbolos e estéticas específicas como um recurso de sua identidade coletiva. Marcadas por um colorido que se alinhou às cores amarelo e preto da Capoeira Angola desenvolvida e pensada pelo Mestre Pastinha e no futuro pelo GCAP, as estéticas negras que emergiram naquele contexto representam as vozes do pan-africanismo, cuja proposta ideológica propõe a união dos povos descendentes de africanos em contextos internacionais. Os símbolos da *negritude* que se articularam junto às práticas e aos discursos de lideranças negras sergipanas integram um universo complexo de relações, disputas e debates nos quais estão postas novas pautas de negociações simbólicas. Nessas pautas podemos perceber o movimento das alterações estéticas, mas também a reposição simbólica daquelas lideranças negras no mundo social da experiência familiar, no ambiente do Movimento Negro, ou no mercado (dinâmico) de renda e trabalho.

Pautas de debates e negociações, revisões estéticas e atualização de posições simbólicas integram uma agenda política dentro da qual será também configurado um conjunto de princípios e normas que se afirmaram como uma etiqueta. Esta etiqueta deve ser entendida como uma ferramenta dos discursos e das práticas que manejam e redefinem os valores que circulam pelos universos da atuação política. As posições conquistadas pelas lideranças e pelas reivindicações que por elas foram elaboradas ganharam as cores e as formas do processo político colorido por essas estéticas locais, nacionais e transatlânticas. No tópico a seguir início as discussões sobre os modos como as etiquetas e as estéticas se formaram no universo da Capoeira em Aracaju.

5.1 A CAPOEIRA REGIONAL: NOTAS SOBRE PRESTÍGIO E ETIQUETA

A utilização diferenciada dos territórios de circulação na cidade de Aracaju entre a segunda metade dos anos 1990 e os anos 2000 constituía uma etiqueta cuja apropriação, por parte dos capoeiristas, normatizava e moralizava o acesso aos grupos de capoeira. A década de 1990 foi fundamental para reconhecer os grupos de capoeira que continuariam a desenvolver suas atividades na cidade, como disputariam o prestígio em meio aos demais, que capoeiristas emergiriam como mestres ou reivindicariam esta posição dos seus grupos.

Do ponto de vista do alto prestígio, pode-se considerar que entre a década de 1970 e o início dos anos 1980 os grupos de capoeira se dividiram em dois blocos: o primeiro liderado pelo Grupo Molas, que foi fundado em 1977, e o segundo pelo Grupo Novos Irmãos, fundado no ano seguinte. O Grupo Molas iniciou suas atividades na Escola de 1º. Grau José Rollemberg Leite, liderado pelo Mestre Lucas, à época com apenas 15 anos de idade. A referida escola estava situada no extremo leste do bairro Siqueira Campos, território atualmente reconhecido como bairro José Conrado de Araújo.⁴¹⁵ Entre o final dos anos 1980 e toda a década de 1990 o Molas desenvolveu suas atividades numa situação privilegiada do bairro Siqueira Campus, mais ao centro das atividades comerciais. O Molas, como passaram a ser chamado pelos capoeiristas de outros grupos, foram os primeiros a ter uma sede na qual as atividades eram únicas e exclusivamente de capoeira. Os seus praticantes podiam a utilizar no momento que quisessem.

Este privilégio operou como um dos elementos mais diferenciados entre os capoeiristas oriundos de grupos de baixo prestígio, pois as dificuldades materiais que marcavam as trajetórias destes últimos frequentemente lhes forçavam a solicitar horário e espaço das escolas públicas ou associações para desenvolverem as suas atividades. Há relatos de grupos que utilizaram o espaço de algumas escolas por mais de 20 anos. E neste aspecto aquelas escolas eram reconhecidas pela utilidade pública diferenciada dos serviços ali prestados.

⁴¹⁵ ANDRADE JÚNIOR, Álvaro Machado de. “*O Jogo de Capoeira em Aracaju: uma reconstituição histórica*”. Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Ciências Sociais – CECH/UFSE, p. 79-80, 2001.

O Grupo Novos Irmãos foi criado em 1978, pelo mestre Nó – Antônio Jorge da Conceição. As suas atividades foram iniciadas na casa da tia do mestre, no bairro Getúlio Vargas. Anos mais tarde as atividades passaram a ser desenvolvidas no Clube do Trabalhador. No final dos anos 1980 o grupo se subdivide: Mestre Nó migra para a cidade de Tobias Barreto, ainda em Sergipe, e Paulo Morcego, por ele formado enquanto mestre, assume as atividades em Aracaju.

A capoeira em Aracaju, conforme os registros de trabalhos monográficos, é muito recente: data do final dos anos 1960. Segundo Álvaro Júnior, o Mestre Baiano - Antônio Reginaldo de Jesus (1920-75) -, foi quem iniciou a prática da capoeira em Aracaju. Tendo migrado de Salvador (BA) para a Aracaju em 1941, o Mestre Baiano teria trabalhado na Estação Rodoviária Luis Garcia. Quando chegou a Aracaju morou inicialmente no bairro Suíça, antiga Baixa Fria, depois no bairro 18 do Forte. Não há referências no trabalho de Álvaro Júnior sobre a “cor” do mestre Baiano, nem à possibilidade de ter ele formado família em Aracaju. No entanto, a sua descrição de que Mestre Baiano era um homem simples, trabalhador braçal e capoeirista num período em que esta arte era perseguida pela polícia e marginalizada pelo Código Penal, pode-se deduzir que a chance de sua classificação “racial” seja “preta” ou “parda” é muito alta.

As discussões sobre “cor” e a condição social de mestres negros (“pretos” e “pardos”), mais ainda que a formação de família, aparece no universo da capoeira contemporânea como um elemento pertencente ao debate sobre a legitimidade de quem deve ou não ensinar a prática da capoeira. O quesito “cor”, no que tange à contribuição histórica do mestre Baiano para a Capoeira em Sergipe, é importante de ser discutida porque ao final dos anos 1970, com a criação dos grupos Molas, por mestre Lucas, e Novos Irmãos, por Mestre Nó, a capoeira em Aracaju não seria polarizada apenas em termos de disputa por território, prestígio e novos praticantes: ela seria polarizada também em termos de “cor”. De um lado, o Molas teve a liderança do Mestre Lucas, um homem negro (do tipo “preto”) nascido em 1963. De outro lado, os Novos Irmãos, do Mestre Nó, que era branco e veio falecer durante a década de 2000.

Embora o tema da história e luta do negro seja cantado nas músicas de capoeira, o tema “cor” e a condição social foi um tabu nas rodas de debates entre os capoeiristas. A razão é que, para os praticantes da Capoeira Regional, reconhecidamente mais esportiva que tradicionalista, importa mais a contribuição cultural do mestre, que a sua condição social ou o seu vínculo ao grupo “racial”. Do que trata, então a Capoeira Regional e qual é a sua história?

Em interessante artigo que trata da capoeira a partir de dois estilos (aquele que remete à Capoeira Regional Baiana, criada por Mestre Bimba; e a Capoeira Angola, de Mestre Pastinha), Letícia Reis encontra e defende proximidades e mesmo cumplicidades no âmbito da capoeira enquanto cultura afro-brasileira. Um dado se mostra particularmente esclarecedor: no começo do século XX literatos e membros das elites cariocas tentaram, sem muito sucesso, fazer da capoeira uma “gymnastica brasileira”. Todavia, Letícia Reis,

“(…) seria pelas mãos de dois mestres de capoeira baianos, negros e oriundos das classes populares, que a capoeira se tornaria, de fato, um esporte nacional, a partir das décadas de 1930 e 40”.⁴¹⁶

Para a autora, Manuel dos Reis Machado - o Mestre Bimba (1899-1974) -, e Vicente Ferreira Pastinha - o Mestre Pastinha (1889-1981) - formularam, cada um a seu modo, um projeto ao mesmo tempo regional e étnico para a luta – na presente pesquisa entendida como jogo/luta. Em última instância, diz Reis, por meio da capoeira, tanto Mestre Bimba como Mestre Pastinha elaboraram estratégias simbólicas e políticas diferenciadas que “visavam ampliar o espaço político dos negros na sociedade brasileira”. Uma linhagem de distinção (inclusive corporal), a partir da qual foram produzidos sinais diacríticos de identificação e reconhecimento, foi criada em decorrência de suas perspectivas distintas.⁴¹⁷

Mestre Bimba, que nasceu em 23 de novembro de 1899 no Engenho Velho de Brotas, na cidade de Salvador, ganhou este apelido ao nascer, depois que sua mãe perdeu uma aposta que havia feito com a parteira, que dizia que o bebê seria menino. Em algumas regiões do Nordeste do Brasil (como é o caso de Salvador e de Aracaju), *bimba* é a designação para o órgão sexual masculino. Aos 13 anos de idade, ao final da primeira década do século XX, Bimba empregava-se como estivador no cais no porto da cidade de Salvador, permanecendo naquela ocupação até os 27 anos de idade. A sua iniciação na capoeira foi com Bentinho, o Capitão da Companhia de Navegação, pois entre o final do século XIX e o começo do século XX, o cais do porto era local de grande concentração da capoeiragem baiana. Assim, utilizado como território de trabalho e *vadiação* (mais um dos termos utilizados para a prática da capoeira), Bimba, como muitos outros de sua geração, viveu o período em que a estigmatização da

⁴¹⁶ REIS, Letícia V. de S. “Mestre Bimba e mestre Pastinha: a capoeira em dois estilos”. In: SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). *Artes do corpo: memória afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, p. 189, 2004.

⁴¹⁷ REIS, Letícia V. de S. Op. cit., p. 189-90.

capoeira soteropolitana classificava seus praticantes como “malandros” e “baderneiros”.⁴¹⁸

Há, contudo, algumas coisas a considerar acerca da eleição do apelido Bimba. A sua escolha responde ao “pagamento” da aposta que sua mãe fez à parteira, mas também representa a glorificação e prêmio da masculinidade do recém-nascido, que, no caso de Bimba, seria por este perpetuado. A presença masculina na capoeira e o legado que um pai (e uma mãe) transmitem ao seu filho e à sua geração são comumente exaltados em rodas onde se desenvolve esta arte. Num dos corridos cantados em rodas diversas, onde nem sempre é possível saber quem compôs, ou o período, na medida em que as apropriações aí realizadas adentram a dimensão de domínio popular, é possível observar, por um lado, a exaltação do menino que está prestes a nascer, por outro, em vez de uma aposta, uma pergunta que será pelos capoeiristas e igualmente dirigida à parteira. Eis o “corrido”:

Oi, meu filho quando nascer
Vou perguntar pra parteira
O que é que o meu filho vai ser?
O meu filho vai ser capoeira
Capoeira, capu...
Maculelê, maracatu
Eu jogo de branco, você de azul
Maculelê, maracatu

Para Reis, Mestre Bimba⁴¹⁹ foi “o pioneiro para a prática esportiva da capoeira”, a qual viria a chamar Capoeira Regional Baiana. Da década de 1980 para cá, pelo menos uma biografia sobre Mestre Bimba⁴²⁰ foi escrita por algum dos seus alunos.

Retomando as memórias das músicas cantadas nas rodas do Grupo Novos Irmãos, que mantinha uma relação amistosa com o Grupo Argola de Ouro, que foi fundado no início dos anos 1980 pelo Mestre Inocência, o Falcão Dourado, e onde este autor iniciou a sua prática da capoeira entre 1986 e 1987, é possível observar o reconhecimento do Mestre Nó à contribuição da população negra brasileira.

Na música intitulada “Às vezes, me chamam de negro”, de autoria do Mestre Ezequial, era possível observar não apenas a escolha de uma ladainha belíssima nos seus

⁴¹⁸ REIS, Letícia V. de S. Op. cit., p. 189-90.

⁴¹⁹ REIS, Letícia V. de S. Op. cit., p. 190.

⁴²⁰ A este respeito ver os trabalhos de ALMEIDA, Raimundo César Alves (Mestre Itapoan). *Bimba, perfil do mestre*. Salvador: Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia, 1982, MOURA, Jair. *Mestre Bimba: a crônica da capoeiragem*. Salvador: Fundação Mestre Bimba, 1991, DECÂNIO, Ângelo A. (Mestre Decânio). “A herança de mestre Bimba: lógica e filosofias africanas da capoeira.” Mimeografia – Coleção São Salomão I, Salvador, 1996, e SODRÉ, Muniz. *Mestre Bimba: corpo e mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, Coleção Bahia com H, 2002.

versos, mas também a eleição de uma postura elegante de um mestre que não trazia no corpo as marcas da origem negra e escrava, mas se solidarizava através daquelas músicas e com a prática da capoeira com a luta e a história no negro. Vamos à letra.

Às vezes me chamam de negro,
Pensando que vão me humilhar,
Mas o que eles não sabem é que só me fazem lembrar,
Que eu venho daquela raça, que lutou pra se libertar,
Que criou o Maculêlê,
E acredita no Candomblé,
E que tem um sorriso no rosto,
A ginga no corpo,
E o samba no pé...
Que fez surgir de uma dança,
Uma luta que pode matar
Capoeira, arma poderosa,
Luta de libertação...
Branco e negro na roda, se abraçam como irmãos...
Perguntei ao camará, o que é meu?
É meu irmão!
Meu irmão do coração, camará....
É meu irmão!
Ô Camará o que é meu...

Mais de 20 anos se passaram e muitos daqueles capoeiristas não esqueceram das atividades de capoeira na Praça Tobias Barreto, aos domingos, ao menos uma vez por mês. Na foto abaixo temos um recorte da praça, o qual está focado no viveiro de pássaros. Como tem sido importante para as agências de turismo e para os profissionais que retratam a cidade, junto à fonte onde foi capturada a foto segue a descrição do espaço da praça e do que ela representa para os aracajuanos.

“Localizada no Bairro São José, a praça é um lugar lindo e aconchegante. Possui parque infantil, grande viveiro de pássaros com araras, periquitos e outras aves brasileiras; e aos domingos, acontece o Projeto Freguesia com feira de artesanato, comidas típicas e atrações musicais.”⁴²¹

⁴²¹ Texto resgatado da mesma página da internet: <http://viveraracaju.com/praca-tobias-barreto/>. Os serviços e atrações oferecidos aos domingos passaram a ser tradicionais naquela praça, a qual é utilizada por segmentos sociais médios e baixos.

Ilustração 5: Foto da Praça Tobias Barreto, situada no bairro São José, zona centro - sul de Aracaju.

Fonte: <http://viveraracaju.com/praca-tobias-barreto/>
Publicado por José Pinheiro em 22/03/2012.
Por mim resgatada do site em 11/10/2012

O Grupo Novo Irmãos dirigia a roda de capoeira que organizava na referida praça, eventualmente aos domingos. Entre os belíssimos jogos e acrobacias que eram realizadas, chamava a atenção, no ambiente da subjetividade de adolescentes negros, pobres e periféricos, a escolha justamente daquela ladainha pelo Mestre Nó, em toda e qualquer situação de roda em que os protocolos com a etiqueta na organização das atividades eram observados. Sem grandes elaborações, a questão que emergia daquelas subjetividades era: sendo um homem branco e bem sucedido no mercado de trabalho, por que este mestre resgata tanto a condição do negro e ainda a associa ao candomblé?

Essa questão nunca foi respondida, pois algumas questões de ordem estritamente pessoais e íntimas não dividiam no ambiente da capoeiragem. Este padrão de comportamento, que guarda na memória questões que eram centrais para o ambiente do Movimento Negro, não era, contudo, particulares das práticas em Aracaju. Em Salvador, foi possível desenvolver a prática da capoeira angola entre os anos 2002 e 2004, na Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA), questões pessoais similares também não eram postas no ambiente coletivo, embora não houvesse nenhuma regra socialmente conhecida que impedisse um capoeirista qualquer de explicitá-las. O praticante de capoeira deveria, entretanto, reconhecer os limites do seu trânsito ambiente específico

daquela associação, enquanto cotidianamente se torna capaz de administrar questões e desafios que são, em várias circunstâncias, apenas seus.

Ela aparece nesta pesquisa porque deduzo que as experiências pessoais dos capoeiristas da cidade de Aracaju (minha cidade natal) são acompanhadas de inúmeras questões, muitas das quais nunca poderiam ser discutidas tendo em vista que elas não fariam sentido para um universo específico de grupos de capoeira, ou ainda porque o debate controverso se apresentaria como uma situação de desrespeito à hierarquia dentro daqueles ambientes. Em certo sentido, o capoeirista aracajuano era orientado na década de 1980 a aperfeiçoar a sua prática e não a elaborar questões controversas, pois elas poderiam incomodar as relações que os mestres buscam estabelecer com outros grupos. Além disso, controvérsias mal resolvidas podiam ser objeto de jogos de capoeira perigosíssimos, capazes de colocar frente a frente inúmeros alunos formados, contramestres e mestres contra um representante apenas - o mestre do aluno controverso. Por vezes foi melhor seguir a etiqueta, que orientava a legitimar a hierarquia e a ausência de debates internos, para que o mestre (ou o próprio aluno) não fosse alvo daqueles desafios.

O mestre Lucas, que continua (bem) vivo até os dias atuais, é um líder negro de um grupo de capoeira de alto prestígio: o Molas. A composição racial no seu grupo não se distinguia de outros em Aracaju: até a década de 1990 havia negros e brancos partilhando da mesma doutrina e das orientações do mesmo mestre. Também observei que capoeiristas brancos e negros (entre estes “pardos” e também “pretos”) chegavam ao topo da hierarquia onde estavam posicionados os alunos formados, os contramestres e mestres. Estes últimos, os mestres ali formados, estariam abaixo apenas do mestre fundador do grupo, o qual lhes formou. Durante o final da década de 1990, quando alguns dos alunos formados e contramestres do grupo Molas aspiraram novos desafios, como a participação de eventos em outros territórios (fora de Aracaju) e em redes de contatos nem sempre reconhecidos pelo seu mestre, tal procedimento não foi muito bem resolvido internamente, de modo que parte daqueles capoeiristas romperia com o grupo. O resultado disto foi a aproximação, por parte dos dissidentes, de mestres não sergipanos. Este ponto, entretanto, merece uma atenção especial em outra pesquisa.

O que ainda cabe mencionar do grupo Molas e do Mestre Lucas é que, no que se refere ao prestígio daquele grupo, as distinções entre os seus capoeiristas eram relacionadas à classe social, uma vez que uma parte significativa de um grupo entre 30 ou 40 alunos era oriunda da classe média branca e “mestiça” de Aracaju. Entre tais segmentos abastados

havia homens e mulheres que mobilizavam mais o seu *status* e a sua posição na sociedade sergipana, que a sua origem social.

A presença das mulheres nos grupos de capoeira passou a ser maior durante a década de 1990. Em grupos de prestígio, como o Molas, e mais na frente em um pequeno grupo de Capoeira Angola, elas passaram a conquistar posições importantes. No grupo Molas, algumas delas chegariam à condição de alunas formadas, contramestras e mestras até o final dos anos 1990. No Abaô, assumiriam a posição de corresponsáveis, cofundadoras e coordenadoras de setores específicos dentro do grupo. Esta aproximação entre estes dois grupos é importante para registrar de que modos as mulheres capoeiristas passaram a ser aí reconhecidas e como a sua posição nesses cenários se modificou dos anos 1970, parte dos 1980 e finalmente nos anos 1990.

Entre os capoeiristas que integravam grupo de baixo prestígio, isto é, aqueles que não consolidaram um nome no universo da capoeiragem ou o seu mestre não teria ainda conquistado uma legitimidade junto a outros mestres, a etiqueta os liberava para circular onde quisessem, de modo que o trânsito por grupos e rodas de capoeira alheias colaborava para acumular experiências pela observação e, mas adiante, pela aceitação de alguns desafios naqueles contextos. A liberação da circulação por espaços e grupos distintos respondia, comumente, a uma demanda interna por maior qualidade de formação ou ainda funcionava como um recurso por meio do qual os capoeiristas oriundos de grupos de baixo prestígio pretendiam se apropriar dos estilos de vestir e de jogar capoeira dos grupo “de cima”.

Uma analogia dinâmica pode ser realizada de um lado pelas disputas e a configuração da etiqueta em grupo de capoeira de Aracaju, de outro pela configuração dos terreiros de Xangô da cidade de Laranjeiras. Enquanto os grupos de capoeira regional em Aracaju construíram, como tento demonstrar, uma etiqueta que passou a limitar a circulação de capoeiristas por outros grupos, e a valorizar um padrão do vestuário precisamente em relação aos abadas e aos cordões (ou cordéis como diziam os capoeiristas em Aracaju) que marcavam a hierarquia entre os seus atletas, com os terreiros de Xangô de Laranjeiras, Beatriz G. Dantas⁴²² discorre sobre o reconhecimento social ou a

⁴²² DANTAS, Beatriz G. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

importância desigual que era produzida sobre os terreiros⁴²³, tanto pelas “pessoas de fé” daqueles cultos quanto por aquelas que deles não participam.

No seu livro *Vovó nagô e Papai Branco*, particularmente no capítulo que trata sobre a configuração do prestígio em terreiros de Xangô, Beatriz Dantas analisa as formas por meio das quais aqueles ambientes religiosos realizam o reconhecimento social da importância desigual que lhe é atribuída pelas pessoas que participam dos seus cultos (os “de dentro”), quanto pelos que não participam – os “de fora”. A sua pesquisa foi delimitada à sede do município de Laranjeiras, tendo trabalhado com 10 terreiros, entre os quais concentrou a sua atenção em um deles. Laranjeiras, segundo a descrição da autora, foi, durante o século XIX, “uma florescente cidade da zona açucareira de Sergipe”, vindo a ser reconhecida, no século XX, “como foco inicial e o reduto mais forte da tradição nagô neste Estado, mas também uma cidade onde proliferam com vigor os chamados cultos afro-brasileiros. Na pesquisa empreendida por Beatriz Dantas, o terreiro, via de regra, compreendia um chefe e seus seguidores, os quais eram usualmente chamados “filhos de fé”. Os termos filhos de santo e pai ou mãe de santo foram, segundo a autora,

“pouco usados, sendo mesmo rejeitados por alguns chefes de terreiros quando empregados pelo pesquisador, sob a alegação de que um mortal não pode ser pai ou mãe de um santo”

Analisando como os “de fora” dos terreiros classificavam os seus cultos, Beatriz Dantas observou que os termos nagô e caboclo surgiam como indicativos de categorias de classificação que eram manejadas com certa familiaridade. Ela concluiu que os não participantes dos cultos, quando se referiam aos terreiros, usavam a oposição nagô – caboclo, empregando-se, contudo, a designação nagô – toré.⁴²⁴ O termo tore, em Laranjeiras, era utilizado como sinônimo de terreiro de caboclo, ali se apresentando com uma conotação pejorativa. Um dado chama de imediato a atenção: segundo a autora, a carga negativa que o termo ganhou é de tal forma poderosa que mesmo entre os chefes de terreiro caboclo o termo não é utilizados para designá-los; algumas vezes, entretanto, o

⁴²³ Terreiro é a designação usualmente empregada para indicar o local e o grupo religioso onde se pratica o culto. Esta designação é apropriada tanto pelos “de dentro” quanto pelos que não participam das celebrações que aí se realizam. Junto à designação de terreiro aparecem os termos casa de santo e centro, sendo este último a categoria mais frequentemente empregada, especialmente quando acompanhada do nome do terreiro. Os terreiros existem, segundo a autora, em função de uma clientela que era atendida individualmente, a qual não criaria vínculos em relação ao centro. DANTAS, Beatriz G. op. cit., p. 32, 1988.

⁴²⁴ O tore é uma expressão cujos significados diversos são invariavelmente associados a índios; ora o toró aparece como instrumento musical, ora como dança, podendo aparecer como variante do catimbó que, no caso de Alagoas, refere-se (ou referia-se) à cerimônia onde os caboclos ou os encantados *baixam* para ensinar remédios. DANTAS, Beatriz G. op. cit., p. 34, 1988.

termo toré podia ser utilizado por chefes de terreiro caboclo para designar outros terreiros, sobretudo os seus rivais.⁴²⁵

Segundo Beatriz Dantas,

“Toré ou caboclo é a categoria que se opõe a nagô. Este é termo genérico que no Brasil grupos provenientes do Sul e do Leste da República Popular do Benin (antigo Daomé) e do Sudoeste da Nigéria, entre os quais se incluem o Ketu, Sabe, Oiô, Egbá, Ijexá, Ijebu. Como lembra Juana Elbien dos Santos, a exemplo da palavra Ioruba na Nigéria, o termo nagô no Brasil foi aplicado coletivamente a diversos grupos vinculados por uma língua comum e que teriam chegado ao Brasil nos fins do século XIX e início do XIX, concentrando-se nos estados do Norte e Nordeste particularmente em Salvador e em Recife.”⁴²⁶

A classificação dos terreiros e a importância simbólica conferida a cada um deles a partir dos “de dentro” dos cultos afros, isto é, dos chefes de terreiro, Beatriz Dantas registrou que alguns deles conseguiam enumerar as casas de santo, sua localização, quem as dirigia e a nação a qual correspondiam. Segundo a autora, as classificações operadas pelos chefes de terreiro a quem entrevistou se remetiam a categorias não enumeradas pelos não participantes daqueles cultos, “apresentando assim um quadro de identidade mais nuançado, que inclui diferentes nações africanas como o Ketu, Ijejá, Jeje, Angola, além do Nagô”.⁴²⁷

O prestígio ou a importância social que chefes de terreiro ou capoeiristas deram aos universos dos quais fazem parte demonstram como a dinâmica operada na cultura afro sergipana, no interior da qual a presença do negro e as “coisas” a ele atribuídas – no caso em pauta o Xangô e a Capoeira – vem passando por revisões e atualizações simbólicas as quais têm sido capazes de reposicionar o lugar desse sujeito na sociedade abrangente, ou ainda problematizar as desigualdades entre a importância do patrimônio cultural e as posições subalternas no âmbito de uma hierarquia social que só com muito custo passou a dar sinais de mudanças.

Neste capítulo, a atenção às formas como as estéticas negras mobilizaram novas agendas de valores se constituiu como um tema central para pensar, em certas situações, como é o caso da manutenção da identidade ou da etiqueta no universo da capoeira, os

⁴²⁵ DANTAS, Beatriz G. op. cit., p. 34, 1988.

⁴²⁶ O trabalho de Juana E. dos Santos citado é: SANTOS, de Juana E. dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1976. DANTAS, Beatriz G. op. cit., p. 34, 1988.

⁴²⁷ Cf. DANTAS, Beatriz G. op. cit., p. 34-35, 1988.

meios pelos quais grupos e praticantes desta arte – dança manejaram os símbolos da negritude e buscaram alterar o seu lugar no âmbito do prestígio social.

Em Aracaju, não era raro que os professores, contramestres e mestres que se aventuravam a criar um grupo de capoeira tivessem, aos sábados principalmente, uma jornada de trabalho do início da manhã até o meio dia, depois das duas da tarde até o cair da tarde. À medida que os alunos passavam pelos primeiros estágios, os quais eram representados pelas trocas de cordões que deveriam ser amarrados à cintura, alguns daqueles mestres voltavam a administrar a sua vida familiar, tornando-se, às vezes, mais presentes. No Argola de Ouro, um grupo de baixo prestígio sediado no bairro Santo Antônio, precisamente numa das salas da Escola “17 de Março”, um aluno que tivesse na bagagem um ano e meio ou dois anos de atividades contínuas e tivesse dado demonstrações de suas habilidades para liderar o grupo e assumir os riscos dos desafios inesperados, teria passado pelo rito que o legitimaria como responsável pelo grupo, depois do seu mestre. Alguns desses líderes, de fato, demonstravam muita coragem e habilidade, mas, às vezes, sequer teriam chegado aos 18 anos. Os primeiros e maiores desafios das suas vidas teriam sido assumidos em rodas de capoeira, muitas vezes com capoeiristas que, pela idade cronológica, podiam ser os seus genitores.

A etiqueta, nos grupos de capoeira de baixo prestígio na cidade de Aracaju, liberava todos os seus membros para percorrer outros grupos, enquanto aceitava que alguns deles se sentissem satisfeitos com a formação que estavam tendo. Tendo iniciado minhas atividades capoeirísticas naquele grupo entre o final de 1986 e o início de 1987, o lugar que eu e os amigos do período assumimos enquanto capoeiristas foi o da utilização irregular dos territórios onde a prática da Capoeira Regional se desenvolvia. Iniciantes, sem maiores responsabilidades naquele grupo e ainda com alguns anos para aproveitar a adolescência, circulávamos à vontade (sem sermos convidados e sem compromissos), durante as noites de sextas-feiras e eventualmente nas tardes de sábado ou domingo, sobretudo pelos grupos de baixo e alto prestígio, bem como por eventos e atividades diversas que se ligavam à capoeira ou ela, a capoeira, nos mobilizava a reconhecer as proximidades entre elas.

A localização dos grupos de alto prestígio, a realização das suas rodas de capoeira, a qualidade dos uniformes dos seus capoeiristas, a ritualização dos jogos, ou ainda dos corpos trabalhados nos treinos e nas academias de musculação, eram sintomaticamente distintos das experiências dos capoeiristas oriundos dos grupos de “baixo” prestígio, na medida em que a ideia de padronização dava lugar à improvisação, visível nos uniformes

e, por vezes, na formação e desenvolvimento da roda de capoeira, que podia ser realizada com a presença parcial ou total de instrumentos. A hierarquia, entretanto, era um quesito observado de perto tanto pelos grupos mais prestigiados quando pelos menores e subalternizados.

A experiência do capoeirista sem prestígio era ao mesmo tempo dramática e engraçada. Os dramas se davam em relação aos pedidos, às vezes negados e boicotados, para desenvolver as atividades em colégios da rede pública. Os boicotes poderiam ser realizados pelos vigilantes daquelas instituições, os quais podiam atrasar por horas a abertura dos portões, aos sábados e domingo, inviabilizando o desenvolvimento das atividades. Quando estas situações aconteciam, começávamos a “brincadeira de capoeira” na frente do colégio, assim que a temperatura sobre o cimento diminuísse.

Do ponto de vista do figurino, que na Capoeira Regional é basicamente representado pela calça branca (chamada de abada), e o cordão (ou corda) amarrado na cintura, marcando a hierarquia entre os atletas – que podem estar ou não vestindo uma camisa ou camiseta -, entre os capoeiristas de baixo prestígio o *modus operandi* para confeccionar a sua roupa não apenas se diferenciava dos recursos utilizados pelos capoeiristas de alto prestígio, como a qualidade do que se consumia era também socialmente inferior. A hierarquia era representada pelas cores dos cordões. A etiqueta que normatizava a diferença entre os atletas capoeiristas não se assemelha às representações hierárquicas das artes marciais orientais presentes no Brasil, pois estas últimas, comumente, marcavam a iniciação dos seus atletas com a faixa branca amarrada sobre o kimono e a cintura. Na Capoeira Regional, o iniciante não dispõe de cordão sobre a cintura, muito menos de kimono – se por ventura o leitor tiver ainda esta dúvida.

Entre os “de baixo”, comumente os capoeiristas mais antigos naquele universo orientava que os novatos comprassem um tipo pano barato e facilmente encontrado no mercado central de Aracaju, o qual, a depender das condições físicas, deveria ser previamente lavado para só então ser enviado a uma costureira – que na década de 1990 era facilmente encontrada no próprio bairro, entre as vizinhas ou era a própria mãe do iniciado. Por vezes as medidas dos abadas daqueles capoeiristas não representavam as suas fases de crescimento, podendo a bainha da calça se situar apertada e sobre o meio da canela, quando deveria estar no tornozelo. Sem elasticidade, podendo ainda estar fora de esquadro no corpo devido à pouca habilidade do iniciante para se encontrar no abadá artesanal, as primeiras técnicas e movimentos de capoeira teriam de ser realizadas nessas condições.

Entre os capoeiristas “de cima”, os de alto prestígio, o *modus operandi* utilizado para a confecção dos abadas brancos e mesmo dos cordões era terceirizado: lojas, fornecedores e produtos que passaram a ser renomados no universo da capoeira eram comumente solicitados. Assim, as calças (ou abadas) mantinham um padrão estilístico, podendo ser incrementadas com adesivos e desenhos artísticos. No futuro, à medida que os capoeiristas de “baixo” desenvolviam as suas atividades e investiam cada vez mais nos seus grupos de origem e nesta arte, o padrão estético passaria a ser também perseguido.

O tópico que segue discute a presença de capoeiristas do estilo regional nas Academias de Ginástica e Musculação. Esses espaços passaram a prestar um serviço cada vez mais importante àqueles segmentos entre as décadas de 1990 e 2000. As Academias de Musculação sobre as quais desenvolvo as discussões a seguir são de pequeno e médio porte. As de pequeno porte emergiram, por vezes, no fundo das casas dos seus proprietários, ou ocuparam os espaços de antigas residências. Essas pequenas academias se apropriaram de equipamentos que passaram a ser reconhecidos, pelas grandes, como ultrapassados ou obsoletos, vindo a prestar um grande serviço para atletas não profissionais que encontraram nesses novos ambientes os espaços para formarem suas redes de amizades e contatos.

5.1.1 AS ACADEMIAS DE MUSCULAÇÃO E A PRÁTICA DA CAPOEIRA REGIONAL EM ARACAJU

O momento da produção de uniformes padronizados pelos grupos de capoeira de alto prestígio, e reconhecido por parte dos grupos de baixo prestígio, culminaria com a utilização dos serviços prestados pelas academias de ginástica e musculação junto àqueles atletas. A prática da musculação em academias, que emergiu de forma discreta nos anos 1970 na cidade de Aracaju, atingiu de início as classes sociais médias e altas, depois a atletas de “ponta” mais individualmente determinados para aquela atividade. Até o final daquela década a cidade de Aracaju não comportava mais que três academias, e só nos anos 1990 elas viria a se popularizar na cidade – modificando acentuadamente o cenário. A popularização das academias de ginástica e musculação é um fenômeno que alcança tanto a presença de capoeiristas por aqueles espaços, quanto uma modalidade de trabalho e renda para atletas profissionais. Proponho aproximar estas duas situações: a da academia como uma fonte de renda para pequenos e médios proprietários, e a apropriação desses espaços por capoeiristas do estilo Regional.

Jéferson é um desses exemplos de atletas cuja determinação em desenvolver uma modalidade desportiva implica na apropriação de valores, práticas e símbolos às vezes reconhecidos como pertencentes a classes mais abastadas. Na cidade de Aracaju, a prática da musculação teve este valor simbólico até os anos 1980. Homem negro do tipo “pardo”, nascido no início dos anos 1960, em Siriri (região do Vale do Continguiaba, em Sergipe), migra em 1979, aos 17 anos, para a capital do estado, onde iniciou a prática do Judô. Um acidente de treino no qual fraturou a clavícula o tiraria definitivamente dos tatames. O seu retorno para as práticas desportivas dar-se-ia no início dos anos 1980. A prática, no entanto, se distanciaria do Judô ou das artes marciais. Tratava-se do fisiculturismo, ou da *musculação* – categoria nativa mais popularizada.

Segundo consta em seu depoimento publicado na sua página na internet⁴²⁸, Jéferson teria sido influenciado pelo seriado “O Incrível Hulk”, que era famoso entre jovens e adultos aracajuano⁴²⁹ no início da década de 1980. A aparência extraordinariamente forte e exótica da criatura *Hulk* e, por fim, do personagem⁴³⁰ que o interpretara, teria despertado um interesse profundo de Jéferson. As informações que constam na sua página na internet descrevem as transformações conseguidas ao longo de anos de treino e alimentação especialmente organizada.

Na tabela abaixo é possível perceber como as transformações do corpo, pela prática da musculação, pode ser visibilizada através dos números. Os números descrevem não apenas dados a ser comparados através das imagens dos corpos a eles associados, mas um símbolo cujo objetivo é causar uma impressão extraordinária daquilo a que se propõe o fisiculturismo. Tratam-se das transformações e das medidas “atualizadas” de Jéferson.

⁴²⁸ Ver <http://www.jefersonacademia.com.br/index-2.html>, em 26/10/2012.

⁴²⁹ Famílias aracajuanoas inteiras guardam ainda a memória daquele seriado. E não eram raras as crianças e mesmo entre os adolescentes a fantasia de executar a mesma performance da criatura *Hulk*. O próprio Jéferson, em sua página na internet, posta duas fotos emblemáticas que descrevem o “antes” (um jovem franzino e esquelético) e o “depois” - um homem que aumentou 6 centímetros em sua altura (de 1,63m para 1,69m) e passou dos 54 kg para 90 kg de peso corporal, desde que passou a realizar tais atividades. Nos anos 1990, quando organizou sua própria academia de musculação no bairro Santo Antonio, precisamente na Rua São João, onde tive a oportunidade de conhecê-lo e iniciar a minha prática naquela atividade, registrei inúmeras situações em que Jéferson consumia meia dúzia de clara de ovos (cozidas), alongava os músculos e começava a rotina pesada de exercícios. A sua prática era ao mesmo tempo uma inspiração e o *marketing* da sua academia. Ver <http://www.jefersonacademia.com.br/index-2.html>, em 26/10/2012.

⁴³⁰ Tratava-se de Lou Ferrigno, fisiculturista estadunidense nascido em 1951 cuja trajetória na prática da *musculação* profissional curiosamente se aproxima da de Jéferson, o personagem que tomei como exemplo para pensar a prática profissional.

Tabela 3: Mudanças corporais através da prática da musculação

Medidas em Kg e Cm	Antes	Depois
Estatura	1,63	1,69
Peso	54kg	90kg
Coxa	54cm	70cm
Cintura	70cm	85cm
Bíceps	29cm	46cm
Antebraço	28cm	42cm
Tórax	92cm	130cm
Gêmeos	31cm	43cm
Pescoço	34cm	42cm

Fonte: <http://jefersonacademia.com.br/index-2.html>

Ilustração 6: Jeferson Vieira

Técnico de musculação e treinamento e treinamento de atletas desde 1989
Presidente na Federação Sergipana de Musculação e *Bodybulng* NABBA-SE⁴³¹

Fonte: <http://jefersonacademia.com.br/index-2.html>

Segundo informa a sua página na internet, quando iniciou seus treinos

⁴³¹ A ilustração está no site do referido atleta, desempenhando a função de propaganda.

“(...) com apenas 53 kg, que foi superado com o auxílio de suplementos de ponta que ele mesmo comprava em São Paulo capital, Jéferson mostrou que o treinamento foi pesado, mas o esforço foi consolidado após seis anos de dedicação, conquistando 8 campeonatos como fisiculturista Sergipano e vice-campeão Brasileiro. Jéferson sempre esteve entre os seis melhores do Brasil durante as dez participações nos campeonatos Brasileiros da época [anos 1980].”⁴³²

Técnico em musculação e de atletas desde o final dos anos 1980, Presidente da Federação Sergipana de Musculação e *Bodybuilding* (NABBA-SE), Jéferson é reconhecido no universo dessa prática como um dos expoentes da musculação no estado de Sergipe.⁴³³ O seu prestígio e o seu interesse em aperfeiçoar-se como técnico levou a sua academia a ocupar um lugar de destaque, uma vez que a cada ano surgem novos atletas interessados no fisiculturismo profissional. E embora os interesses dos capoeiristas que passaram a frequentar Academias de Musculação durante a década de 1990 não tivessem comumente um objetivo profissional, eles, por outro lado, não eram modestos: pretendia-se superar um “antes”, ou seja, uma aparência franzina e pouco modesta, para um “depois” – um corpo forte, avantajado e inibidor.

A prática de exercícios físicos em academias de *musculação* prestou um importante serviço para a construção do atleta da Capoeira Regional naquela em Aracaju. O número de academias se multiplicou pela cidade, movimento que permitiu, naturalmente, que aqueles novos serviços chegassem a um número proporcionalmente equivalente de novos praticantes. Entre a oferta desses serviços e o número de novos interessados deve-se considerar que os preços e o prestígios das novas academias também baixaram. Passou a ser comum que pequenas academias surgissem nos fundos das casas dos seus proprietários, ou fossem adequadas aos cômodos onde outrora funcionavam quartos, salas de estar e cozinhas.

A descrição de uma breve experiência deste autor talvez sirva para ilustrar esses ambientes. A primeira vez que me interessei pela prática da musculação, a academia que escolhi com amigos da capoeira no início dos anos 1990 tinha essas últimas características: emergiram dos fundos das casas de atletas profissionais em fim de carreira. Este foi o caso de Mão, apelido do fisiculturista e proprietário de academia de musculação que adaptou alguns dos cômodos situados nos fundos da sua residência para a prática da musculação. A trajetória social de Mão, um homem negro, do tipo “preto” (ou retinto), que media em torno de 1,85m de altura e representava o fisiculturista mais forte que

⁴³² Cf. <http://www.jefersonacademia.com.br/index-2.html>

⁴³³ Cf. <http://www.jefersonacademia.com.br/index-2.html>

aqueles jovens capoeiristas já teriam visto de perto, foi menos difícil que a de Jéferson. Situada numa área distinta do bairro Getúlio Vargas e com o privilégio de ter à sua frente a Terceira Delegacia Metropolitana, sua residência era reconhecida por um padrão de classe média. A fachada recuada, com a varanda em destaque e ornamentada por cadeiras, jarros e flores, era incrementada por pisos e azulejos especialmente escolhidos para dar um tom de equilíbrio às suas cores sobrepostas. As janelas de alumínio, guardadas por grades de ferro pintadas conforme um padrão estético de cores, eram delicadamente envolvidas, no seu interior, por cortinas sofisticadas que se abriam durante a noite e se fechavam durante o dia, para que a casa fosse arejada pelo vento.⁴³⁴

O primeiro dia de treinamento era acompanhado de todos os protocolos. Alguém apresenta o novo candidato a atleta, que deve estar com o dinheiro da mensalidade em mãos e com disposição física para iniciar aqueles ritos de exercícios. Naqueles ambientes eram comuns a presença de capoeiristas, de policiais e de toda a sorte de interessadas na prática de “puxar ferro”, como se dizia na gíria daqueles atletas. Mão era um simpático proprietário que conduzia o iniciante ao primeiro andar da academia, onde estava a maioria dos praticantes. Tratava-se do espaço onde eram exercitados, sobretudo, os membros superiores – bíceps, tríceps, antebraços, dorsais e peitorais. O primeiro andar daquela pequena academia era dedica à atividade de “ficar forte”, enquanto o piso inferior era para a dedicação aos exercícios dos membros inferiores (as pernas) e, neste aspecto, à complementação procedimento de beleza realizado pelos praticantes de musculação. Comumente, o piso superior e os aparelhos que ali estavam instalados eram mais requisitados que os de baixo. A esperança de alterar o corpo para inspirar uma aparência “forte” justificava a disputa pelos aparelhos naquele setor⁴³⁵ da academia.

⁴³⁴ Era comum encontrar o proprietário e professor da academia, durante as tardes, deitado sobre almofadas na varanda de sua residência, enquanto observava seus amigos e clientes entrar e sair da academia. A passagem era feita ao lado da casa, através da garagem. De fato, essa postura descontraída daquele fisiculturista e proprietário refletia uma atitude sem muita cerimônia e protocolos. A exceção à regra na academia de Mão era representada pelo dia de atividades. Naquele primeiro dia, o novo atleta tinha direito a uma atenção especial do proprietário, que saía do seu descanso vespertino para apresentá-lo ao ambiente, às máquinas de exercícios físicos e à rotina de treinos. Cordial, dono de uma voz grave e estrondosa, Mão não podia interessar-se por saber o nome de todos os seus novos clientes, a não ser para preencher a primeira ficha de matrícula, na qual deveria constar uma foto do tipo 3x4 – em cores ou preto e branco. Após a matrícula, o novo cliente ganharia o título amistoso de “rapaz” e seria assim cumprimentado em toda e qualquer ocasião, fora da academia inclusive. Esta foi a forma que criou para reconhecer alguma proximidade com um número vasto de praticantes que não fazia necessariamente parte de suas redes de amizades. Os atletas invariavelmente eram por ele cumprimentados por um “diga aí, rapaz”.

⁴³⁵ Naquela sala eram *fabricados* os corpos fortes e imponentes, não importando, às vezes, a distribuição e a estética nos corpos como um todo. Antes de tudo, queria-se sair do lugar comum do jovem ou do adulto magro, sem qualquer expressão de distinção social. Os protocolos seguiram-se com a apresentação a um praticante experiente, que me conduziria à sequência de treinamentos, demonstrando em cada uma das máquinas como se executava com perfeição os exercícios, a fim de evitar lesões.

O domínio sobre a técnica de executar os exercícios e utilizar as máquinas na academia de musculação representava uma etiqueta observada por todos os praticantes assíduos. A atitude pouco receptiva a essa etiqueta era alvo de críticas duras, porém discretas. Um praticante de musculação podia ficar semanas e até meses executando, de forma errada, os seus exercícios, se no horário de suas atividades não estivesse presente um atleta experiente e recomendado pelo proprietário para corrigir os novatos. Em geral, o domínio da técnica era feito por meio da observação da prática dos mais experientes, os quais, comumente, integravam rodas de amizades com atletas do mesmo nível de experiência. Na etiqueta construída por aqueles praticantes “antigos”, mereciam o seu respeito os novatos que treinavam de forma discreta, e executavam, em silêncio, os exercícios de suas séries de treinamento, sem ocupar as máquinas de sua preferência. A atitude de um daqueles “antigos” chamava a atenção, o que me permite recordar, com nitidez, aquelas tardes: ironizavam e orientavam⁴³⁶, às gargalhadas, os novatos mais falastrões a pararem de conversar para se concentrarem nos treinos.

Acostumados a serem orientados por seus mestres, comumente os capoeiristas novatos rapidamente entendiam aquelas mensagens. Nas Academias de Musculação, os domínios exigidos não se limitavam à execução correta dos diversos exercícios. Tratava-se também da construção de uma etiqueta de comportamento que implicava, inclusive, no domínio de falas “soltas”, sem um direcionamento preciso. E chama a atenção que o domínio das intenções daquelas falas, entre os capoeiristas, era regular, independente de eles integrarem grupos de alto ou baixo prestígio. Neste aspecto, a capoeira representava um universo de aprendizado cujas práticas implicavam no domínio ou na atenção aos símbolos (da linguagem, inclusive) que circulavam, muitas vezes, em outros contextos.⁴³⁷

⁴³⁶ Utilizava o seguinte bordão: “vai treinar, maguinho”. Nesses termos, a posição de falastrão significava um lugar a ser conquistado através dos treinos, dos resultados atingidos e reconhecidos pela comunidade dos fisiculturistas, pois eles, os mais experientes, eram os contadores de histórias e aqueles cujas relações de amizades ou de poder podiam garantir alguma vantagem para os que participavam das suas amizades.

⁴³⁷ A utilização de técnicas de exercícios e serviços exteriores à capoeira não é, entretanto, um recurso recente entre os seus praticantes de capoeira. A Capoeira Regional Baiana criada nos anos 1930, por Manoel dos Reis Machado (o mestre Bimba), teria elaborado os primeiros elementos da etiqueta ou do processo segundo a qual esta arte deveria se apropriar de golpes e de técnicas de outras modalidades. Se nos anos 1930 a Capoeira de Mestre Bimba se apropriou de elementos do Jiu-jítsu, da Luta Livre e outras variantes, no final do século XX, na cidade de Aracaju, capoeiristas que tomaram aquele mestre como um seu principal ancestral, passaram a utilizar os serviços das Academias de Musculação com vistas a se tornarem-se mais fortes e mais aptos para as atividades de capoeira que desenvolviam. Alguns corpos se tornaram mais bem definidos, outros com maior quantidade aparente de massa muscular; todos eles, entretanto, reconheciam que aqueles serviços potencializariam as suas práticas na Capoeira Regional.

Em artigo no qual discuti a agenda política⁴³⁸ que se criou em torno da etiqueta na capoeira angola, recupero o contexto sociológico da utilização das Academias de Musculação por parte dos capoeiristas do estilo Regional. Observei naquele texto que o universo das Academias de Musculação da cidade de Aracaju durante os anos 1990 se transformou em cenários no interior dos quais o culto ao corpo engendrou, também entre os capoeiristas, uma busca por meio da qual podia ser mapeada uma rotina árdua de exercícios.⁴³⁹

As práticas de exercícios físicos executados por capoeiristas, naquele universo das academias de ginástica e musculação⁴⁴⁰, se assemelhavam às modalidades desportivas em termos de grande dedicação de tempo, dos sacrifícios autoimpostos ou de uma vigilância do corpo pelas balanças, adipômetros, fitas métricas e por espelhos. Ou seja, se para atletas de elite o sucesso da dedicação individual comumente aliada ao acompanhamento por especialistas atentos a rendimentos e detalhes se refere à competição e à vitória, as quais provêm das disputas⁴⁴¹, com atletas amadores, neste caso os capoeiristas, o sucesso de sua dedicação remetia-se ao rendimento máximo com vistas à construção do aperfeiçoamento da forma física.⁴⁴²

O cenário de apropriação de novas técnicas corporais e acusa a presença de novas percepções sobre o corpo, data, na sociedade moderna ocidental, dos anos 1960. Este foi o período em que jovens de diversas partes do mundo passaram a reivindicar o fim dos tabus ou das noções tradicionalistas sobre o corpo. Essas reivindicações fizeram parte de lutas políticas que se mostraram integradas ao combate pela liberação sexual.⁴⁴³

As redescobertas do corpo trouxeram consigo o fenômeno da descontração antes proibida, dado que estava vinculada a antigos padrões culturais fundados em valores moralmente suspeitos. As revistas especializadas na análise de técnicas corporais, os trabalhos de artistas plásticos e fotógrafos entusiasmados pelo desejo de materializar as inúmeras formas de uso do corpo na sociedade contemporânea datam da década de 1960. As imagens e expressões, como no desataque de Denise Sant' Anna, davam notícia de

⁴³⁸ Cf. DANTAS, Paulo Santos. "Agenda política e etiqueta na Capoeira Angola: notas sobre o Grupo Abaô". Trabalho apresentado no VII Congresso Brasileiro de Pesquisadores (as) Negros (as) - Simpósio Literatura e Outras Expressões Artísticas Afro – Diaspóricas. Florianópolis, 2012.

⁴³⁹ DANTAS, Paulo Santos. Op. cit., p. 12, 2012.

⁴⁴⁰ Sobre este assunto, ver HANSEN, Roger; e FERNANDEZ VAZ, Alexandre. "Treino, culto e embelezamento do corpo: um estudo em academias de ginástica e musculação". Rev. Bras. Cienc. Esporte, Campinas, v. 26, n. 1, p. 135-152, set. 2004.

⁴⁴¹ Em outros casos tal dedicação diz respeito à quebra de recordes.

⁴⁴² HANSEN, Roger; e FERNANDEZ VAZ, Alexandre. Op. cit., p.

⁴⁴³ SANT' ANNA, Denise B. de. "As infinitas descobertas do corpo". Cadernos Pagu (14), pp.235-249, 2000.

corpos em pedaços, híbridos, monstruosos, estereotipados. Tratava-se do mesmo contexto em que a homossexualidade, a velhice e as “sinuosidades do desejo e do sofrimento cravadas na carne”⁴⁴⁴ eram mostradas sem pudor.

Para Sant’ Ana,

“Transgredir as fronteiras do possível era, para diversos campos da criação humana, confrontar-se com espaços do corpo ancestralmente repudiados pela cultura; ou seja, tratava-se de se colocar face a face com aquilo que Antonin Artaud já havia anunciado em sua complexa obra: o orgânico e, mais ainda, a inegável repulsão diante do que é considerado ‘imundícies do corpo e da sociedade’”⁴⁴⁵.

A utilização das técnicas e dos serviços da indústria de produtos químicos que se formou em meio à proliferação de Academias de Musculação e ginástica durante a última década do século XX guarda alguns elementos do fenômeno pelo qual passaram as transformações do corpo na sociedade contemporânea. Recuperando a memória da utilização das academias de ginástica da cidade de Aracaju nos anos 1990 por parte dos capoeiristas da linha *regional*, e observando os discursos e as práticas que ainda alimentam aqueles ambientes, pode-se considerar que a transgressão dos limites do corpo era possibilitada pelo desejo profundo de alterar o corpo do capoeirista com vista a torná-lo robusto, definido, resistente e belo para o padrão estético que passou a se consolidar no universo da capoeira. O sofrimento, cuja tradução das práticas de quem utilizava aqueles serviços referia-se à ideia de dedicação e prazer em acompanhar, passo a passo, os resultados dos exercícios perseguidos, respondia ao desejo de construção e apropriação de formas corporais qualificadas como “masculinas” e “adultas”.

Trava-se de um rito de passagem para a fase adulta dos capoeiristas. Nesse percurso, a fronteira com a “feminilidade”, que traduzida pelas formas pouco definidas dos músculos, seria definitivamente posta com a sobreposição das silhuetas pelas formas mais “masculinas” que os corpos magros passavam a ganhar através do desenvolvimento muscular. A “magreza” se apresentava, então, como uma percepção subjetiva que ganhava maior definição e propriedade nesses ambientes de musculação ou na relação com os praticantes. Em geral, “magreza” não era o problema a ser enfrentado nos grupos de capoeira, onde “fortes” e “fracos” se enfrentavam e mediam a partir do jogo e não da exibição de força física ou dos corpos “malhados” pelos exercícios com barras de ferro nas Academias de Musculação.

⁴⁴⁴ SANT’ANNA, Denise B. de. Op. cit., p. 238-239.

⁴⁴⁵ SANT’ANNA, Denise B. de. Op. cit., p. 240.

As formas magras e alongadas dos biótipos de alguns capoeiristas durante a adolescência passariam a se constituir como objeto de suas preocupações, resultando, por isso, na formação de uma etiqueta que buscava dar conta de procedimentos alimentares e disciplinares com vistas à produção de um corpo que fosse ao mesmo tempo adulto, forte na sua aparência e masculino. Os ambientes das academias e das relações que se formaram por elas ou através delas operavam como os territórios onde os conhecimentos sobre tais procedimentos eram divididos. Neste aspecto, as silhuetas do corpo do jovem capoeirista diziam respeito a uma percepção subjetiva. Em direção à fase adulta, visivelmente mais fortes e preparados para assumir os desafios que dela emergiriam, os capoeiristas que, nesse processo ritualístico, negavam a sua magreza através de rotinas de treinamentos pesados nas máquinas daquelas academias buscavam negar também a sua hibridez com uma suposta feminilidade.

Todo o sofrimento da rotina dos exercícios, das dietas alimentares a base de produtos e suplementos e, por vezes, do consumo de drogas esteroides, justificaria as alterações pelas quais deveriam passar o corpo do atleta capoeirista praticante de *musculação* na cidade de Aracaju. Deve-se considerar, entretanto, que com ou sem a utilização de esteroides, o centro das atenções dos capoeiristas, bem como dos atletas profissionais e dos veteranos amadores, eram as atividades árduas de exercícios na academia de musculação. Este foi o ambiente onde se formou uma etiqueta baseada em procedimentos específicos e do domínio de técnicas de exercícios. O ambiente também promoveu a constituição de um conjunto de valores que alteraram a dieta alimentar e, mais do que isto, buscou desmistificar a utilização de drogas anabolizantes. Foi em meio a esse conjunto de procedimentos e valores que se formou, nas Academias de Musculação de pequeno e médio porte, a ideia de prestígio.

Junto à etiqueta que elaborou um conjunto de princípios que passavam pela execução apropriada dos exercícios e pelo reconhecimento de posições simbólicas distintas no ambiente da academia de musculação, criou-se também a interpretação de que todo atleta (profissional ou amador) iria, um dia, utilizar anabolizantes esteroides. A justificativa publicizada no interior das academias da cidade de Aracaju era de que o atleta de musculação teria que utilizar daqueles recursos químicos, se quisesse potencializar o seu corpo e chegar aos resultados por eles esperados. Esta norma discursiva obtinha muitos efeitos.

Um dos efeitos tornava antiquado e jocoso o discurso dos atletas que afirmavam que não consumiam e não tomariam anabolizantes, uma vez que os veteranos o fizeram e

aconselhavam. Depois, se para um atleta naqueles ambientes era importante integrar o grupo dos veteranos – os que chegaram antes às academias e dominaram primeiros as técnicas e os procedimentos da etiqueta -, no qual novos valores, segredos e fórmulas eram partilhados, o reconhecimento do valor simbólico dos anabolizantes operava como uma moeda que podia marcar a entrada de novos indivíduos entre aqueles. Recentes naqueles ambiente, franzinos, jovens e sem prestígio, os capoeiristas que não consumiam anabolizantes esteroides, mas entenderam a etiqueta ali proposta, treinavam de forma dedicada e mantinham-se discretos em relação a temas problemáticos ou polêmicos.

A participação de capoeiristas no grupo dos veteranos na academia de musculação observava uma breve distinção: os de alto prestígio superava em número a participação em relação aos capoeiristas de baixo prestígio. Algumas razões são objetivas. Em geral, os capoeiristas de alto prestígio eram mais velhos e adultos, emergiam de uma classe média ascendente ou tinham uma circulação em redes amplas de relações externas à academia. Essas redes, para os capoeiristas de alto prestígio, se formavam, às vezes, fora da academia de musculação. A prática da musculação operava então como uma rearticulação de relações de amizade, troca de favores e reconhecimento de prestígio. Os capoeiristas “de baixo” encontravam nas Academias de Musculação o espaço onde era possível construir novas relações com vistas à revisão de posições no quadro simbólico de reconhecimento social.

Nos anos 1990, as exigências simbólicas em relação ao corpo dos capoeiristas eram visíveis. Entre as mulheres não seriam admitidos sinais de obesidade, tão pouco de envelhecimento. Tanto nos grupos de alto prestígio, como o Molas, por exemplo, quanto nos de baixo prestígio, como o Argola de Ouro, as mulheres que ali treinavam ou circulavam eram jovem e dentro de um padrão apto para os treinamentos. O caso do Mestre Sidrônio marca uma virada na Capoeira Regional.

Durante aquele período, Mestre Sidrônio⁴⁴⁶, um homem negro, “preto”, formado pelo grupo Molas entre os anos 1970 e 1980, não participou do movimento de aproximação com as Academias de Musculação. É importante estar claro, inclusive, que a utilização dos serviços das Academias de Musculação não atingiu todos os capoeiristas em Aracaju. Não era comum ver, por exemplo, os mestres de capoeira circulando pelas academias. A variável “tempo”, para realizar aquelas atividades, podia ser importante para explicar a sua ausência naqueles processos, mas o que dizer de mestres que, aos 50 anos,

⁴⁴⁶ Nome fictício.

passaram a “puxar ferro”⁴⁴⁷ no novo século? Nos anos 1990, a distinção entre os mestres de capoeira e os seus alunos era feita pela utilização ou não de espaços ou de algumas práticas. A prática de fisiculturismo era uma delas. Além disso, tal prática como já foi dito não influencia a todos no universo da Capoeira Regional sergipana. A presença do Mestre Sidrônio nesses ambientes pode ser pelo seu vigor físico e a sua motivação em dirigir um grupo de capoeira por mais de 20 anos, depois pela necessidade de permanecer competitivo nesse universo, seja enquanto líder de grupo, seja enquanto lutador de capoeira.

Esse processo de revisão da atuação do capoeirista, cujo exemplo pode ser demonstrado pela experiência do Mestre Sidrônio, foi acompanhado dos recursos inovadores das dietas com suplementos alimentares e com as máquinas das Academias de Musculação. Estas novas práticas respondem ao desejo de limitar, retardar ou ainda dinamizar os sinais da velhice nos corpos masculinos. Os mestres de capoeira na faixa dos 50 anos de idade descrevem, com a sua presença nas academias de ginástica e musculação, a atualidade e a importância dessa modalidade nas suas vidas, bem como a requalificação do estatuto de juventude e de suas posições como mestres.⁴⁴⁸

O lugar da mulher na Capoeira Regional sergipana durante a virada para os anos 2000 se alterou em termos estéticos, de geração e de posição simbólica, ainda que o número delas seja percentualmente inferior nesses universos. Foi possível observar a presença de mulheres com mais de 40 anos participando de rodas de capoeira – tocando instrumento, cantando e jogando. A geração e a estética corporal passaram a conviver com os antigos padrões vinculados à juventude, enquanto um número ainda tímido de mulheres passou a ascender na hierarquia dos grupos, passando a assumir as posições de alunas formadas e, eventualmente, de líderes de grupos de capoeira.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Trata-se de expressão usada pelos praticantes para a prática de exercícios de “musculação” nas academias.

⁴⁴⁸ Os resultados da utilização das técnicas das academias e dos suplementos que circulavam por esses universos, potencializando-os e dinamizando em termos imagéticos, tem sido reconhecido como satisfatórios, inclusive, para os homens que estão à beira dos 50 anos. A Capoeira Regional ganharia, neste aspecto, novos sentidos e um novo fôlego para mestres capoeiristas que, no passado, entre os 45 e 50 anos, passavam a perder prestígio e acabavam por abandoná-la. Na Capoeira Regional, as adaptações de símbolos e experiências externas às suas práticas parecem se adequar à manutenção daquela arte. DANTAS, Paulo Santos. Op. cit., p. 15-16, 2012.

⁴⁴⁹ O atual Presidente da Federação Sergipana de Capoeira informou que não há registros de mulheres capoeiristas que são mestres. Há, entretanto, uma capoeirista à frente de um grupo. A condição de liderança de grupo, entre os capoeiristas, produz, eventualmente, um status de mestre, o qual passa a operar em paralelo com os títulos que são expressos através de um longo processo de troca de cordas, do reconhecimento em rodas de capoeira e na constituição de certificados.

Juntos, o jogo da capoeira e as academias de musculação de pequeno e médio porte talvez sejam as situações que unam os capoeiristas que integram grupos “de baixo” e “de cima”. Os jogos da capoeira eram diferenciados pela etiqueta que observava a padronização dos uniformes, as redes de relações, as hierarquias marcadas pelas cores dos cordões amarrados à cintura, e, claro, pelo baixo ou alto prestígio de integrar este ou aquele grupo. Nas Academias de Musculação, os capoeiristas de baixo e alto prestígio se diferenciam também pelas redes de amizades, pelo domínio de técnicas sofisticadas de exercícios, pela utilização de equipamentos – como luvas, roupas de “marca” e cintos –, bem como pelo esforço cada vez maior e supervisionado de aumentar a carga dos exercícios e da massa corporal. Entre as amizades junto ao grupo dos veteranos nas academias era comum que alguns daqueles indivíduos articulassem algum estatuto discursivo de poder.

A seguir, discuto como a ideia de negritude ocupa um lugar de destaque nas disputas simbólicas no interior da capoeira enquanto prática. Essas disputas puseram em xeque a apropriação dessa arte/luta, na medida em que as suas referências aos símbolos africanos e às tradições de suas práticas foram reelaboradas e transformadas pela capoeira regional, um estilo moderno que foi criado na Bahia, por Manuel dos Reis Machado, o Mestre Bimba. A ascensão daquele estilo, bem como o seu desdobramento nas décadas de 1980 e 1990, resultou na eleição de padrões estéticos “brancos”, de modo que, à medida que passava a ocupar as academias, a Capoeira Angola e seus mestres perdiam prestígio e espaço no mercado da prática desta arte. Entre tradicional e não tradicional estão postos o *esporte branco* e a *arte negra*; um, proposto pela Capoeira Regional, o outro, reivindicado pela Capoeira Angola.

5.2 ESTÉTICAS E RITOS NA CAPOEIRA ANGOLA EM ARACAJU

“A África teve extrema importância para os negros desterritorializados e reterritorializados no continente americano. Inicialmente, a saudade, a nostalgia e a depressão, muitas vezes chamada de banzo, refletiam o desejo de retorno à terra natal, ao lugar de origem de onde se fora retirado à força, mas que não tinha ainda, para os escravizados, o nome de África.” *Reinvenções da África na Bahia*. Patrícia de Santana Pinho (2004: 28).

Em 1997 este autor tinha iniciado há um ano o curso de Ciências Sociais, na Universidade Federal de Sergipe. As proximidades com o Grupo Abaô deram-se naquele ano, quando o grupo desenvolvia suas práticas no CAIC - Centro de Atenção

Integral à Criança e ao Adolescente –⁴⁵⁰ localizado no bairro Getúlio Vargas, numa pequena concha acústica cuja circunferência media em torno de 3 metros de diâmetro. Tratava-se da prática da capoeira angola, um jogo/luta que se firmaria naquela cidade a partir daquele período. A concha do CAIC estava situada ao ar livre, logo depois da entrada daquele Centro. Iluminada por luzes especialmente direcionadas através de postes, as atividades de capoeira angola se desenvolviam em meio ao acesso livre das inúmeras pessoas que utilizavam o CAIC para atividades escolares, culturais e esportivas que eram ali realizadas.

A decisão de praticar capoeira angola deu-se em maio à curiosidade de saber do que tratava tal arte e qual a razão do grupo se apontado como “de raiz”. Antes da decisão foi criado um pequeno roteiro⁴⁵¹ para reencontrar os amigos que deviam circular pelo universo da capoeira: buscava mapear quem podia dar informações precisas sobre o que o ambiente da prática no período e que novos mestres passavam a atuar naquele universo. Milton, alguém sempre interessado nesses universos e bastante articulado parecia ser a pessoa ideal para encontrar.

Os atalhos utilizados entre um bairro e outro recobriam a memória espacial da circulação de capoeiristas por aqueles territórios. Comumente, as circulações ao final dos anos 1980 editavam e configuravam os bairros com vistas a não utilizar algumas de suas zonas. Os espaços de circulação reconheciam, então, zonas desprestigiadas, em detrimento de zonas de alto e médio prestígio. Do bairro Industrial ao Getúlio Vargas, passando pelo Santo Antônio, nas zonas de baixo prestígio estavam situados os pequenos bares e botecos, lavanderias públicas⁴⁵², cemitérios e praças, delegacias, feiras

⁴⁵⁰ Os CAICs são descritos como unidades de atendimento socioeducacionais instalados em bairros populares ou nos chamados “bolsões estratégicos de carência generalizada”. A sua função é oferecer à sua clientela programas de proteção especial, educação infantil, educação escolar, esporte, cultura, promoção da saúde, educação para o trabalho e alimentação. Essas instituições eram ligadas ao Programa Nacional de Atenção Integral à Criança e ao Adolescente - PRONAICA, que foi instituído com o início do Governo Fernando Henrique – de 1994 a 2002. Ver AMARAL SOBRINHO, José; e PARENTE, Marta Maria de Alencar. “CAIC: SOLUÇÃO OU PROBLEMA?”. IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada -, janeiro de 1995.

⁴⁵¹ Sem passar pelo centro comercial e recortando alguns trechos, a distância entre o bairro Industrial (Zona Norte), onde residia, até o bairro Getúlio Vargas (Zona Oeste), devia girar entre de 6 e 8 km. Os ônibus que saíam do bairro Industrial tendiam a ir primeiro ao centro da cidade, para depois se dirigirem aos demais bairros, alterando em muito o tempo e o trajeto que idealizei percorrer. Resolvi ir mesmo a pé.

⁴⁵² As lavanderias públicas estavam localizadas em alguns bairros populares da capital aracajuana. Eram ambientes de trabalho marcadamente femininos. Na comunidade Manoel Preto, que esta situada entre o bairro Santo Antônio e o Industrial, dezenas de mulheres utilizavam a lavanderia pelo menos uma vez na semana para lavar roupas. Algumas delas, todavia, lavavam roupas diariamente e sustentaram famílias numerosas. Com exceção dos domingos, quando a lavanderia fechava para manutenção, era possível observar das 5 ou 6 horas da manhã, até o cair da tarde, as lavadeiras formando as trochas de roupas para levarem para as suas residências, onde deveriam engomá-las conforme o pedido dos clientes ou a cultura da sua prestação de serviço. Até os anos 1980, a lavanderia daquela comunidade dividia as suas fontes de

livres, de discos, de trocas (as mais diversas)⁴⁵³ e campos de futebol amador, enquanto nas zonas privilegiadas estavam os hospitais, as residências de dois e três andares, lojas de automóveis e concessionárias.

A foto abaixo descreve a imagem contemporânea da Igreja de Santo Antônio e da Colina que leva o mesmo nome.

Ilustração 7: Foto da Colina do Santo Antônio e da Igreja, ao fundo

Fonte: <http://misscheckindotcom1.files.wordpress.com/2012/01/colina1.jpg>

O comércio na Avenida Coelho e Campos, que atravessava o Getúlio Vargas na fronteira com o final (ou início) do bairro Santo Antônio e se estendia até o Mercado Municipal de Aracaju, atualmente classificado como Centro Histórico, mostrou-se em expansão: mais lojas de carros e acessórios, concessionárias, oficinas sofisticadas e um menor número de residências. À medida que adentrei o bairro, as alterações

água límpida e os milhares de caixas de sabão em pó e em pedra com os dramas de mulheres que dali só se ausentaria depois da morte.

⁴⁵³ As feiras de trocas em Aracaju são comuns e mesmo tradicionais. Reconhecidas pelo setor de segurança pública como área de comércio duvidoso, as feiras de trocas ou simplesmente *as trocas* costumavam ocupar e se apropriar de um território público (um terreno baldio) onde se podia vender, comprar e trocar desde motos e bicicletas, até panelas e revólveres. Sem garantias e muitas sem documentação, algumas mercadorias eram apreendidas pela polícia, vindo a se perder no seu sistema de controle. A circulação pelas trocas podia facilitar a compra de instrumentos importantes para a capoeira como pandeiros, agogôs e berimbaus.

sintomáticas na Coelho Campos mostraram-se menos acentuadas. Enfim, encontrei Milton, circulando pela “área”⁴⁵⁴

Era Primavera e entre 10 e 11 horas da manhã me dirigi ao encontro de quem poderia me ajudar a tomar uma direção em relação à capoeira: tratava-se de Milton, um amigo dos anos 1980 que morava no bairro Getúlio Vargas. Tive sorte: o encontrei andando pelos arredores de onde morava, e logo começamos a falar sobre capoeira. Demais assuntos, como violência urbana, polícia, política, bebidas ou mulheres se inseriam naquelas conversas conforme a ladainha cantada⁴⁵⁵.

Milton⁴⁵⁶, que se autocalifica como “pardo”, pois avaliava que não carregava na pele a “cor escura e muita melanina”, era filho de mãe negra e pai branco. Em 1997, com 10 anos de experiência em rodas de capoeira, Milton poderia fundar seu próprio grupo, formar seus próprios alunos e levar adiante um trabalho que deve se sustentar à base de testes e disputas dentro daquele universo. A etiqueta capoeirística orienta, inclusive, que o mestre ou o líder do grupo de capoeira receba bem seus convidados e visitantes para a roda e lhes dê o prazer de fazer um jogo, a fim de colocar à prova as suas habilidades, sua disciplina, sua coragem, enfim, sua experiência.⁴⁵⁷

Milton operava como uma espécie de consultor da capoeira.⁴⁵⁸ Ele não apenas conhecia todos os grupos de capoeira de Aracaju e suas ramificações pelo interior do Estado, como também sabia os nomes dos mestres, contramestres, o que pensavam sobre a capoeira, sobre a vida, o trabalho, os filhos, as mulheres e o casamento. Tratava-

⁴⁵⁴ Trata-se de uma classificação nativa que dá conta de uma apropriação territorial racional, consciente dos limites entre a proteção da casa e dos amigos em relação ao território ou às zonas “suspeitas”. Tais suspeitas, a partir das quais as zonas simbólicas de proteção nos bairros populares deixavam de existir, remetiam-se aos espaços e às interações reconhecidamente mapeadas pela polícia ou ainda por grupos interessados em traficar drogas ilícitas e realizar pequenos delitos.

⁴⁵⁵ Em outros termos, tomando a capoeira como núcleo central dos nossos diálogos, a *ladainha* cantada referia-se à dinâmica da conversa com base nas situações do contexto que sugeriria a inserção de outro elemento.

⁴⁵⁶ Simpático, sorridente e singularmente pacífico, Milton é alguém que em ambiente de descontração ou em situação de tensão, tende a falar com o objetivo de ver as coisas apaziguadas.

⁴⁵⁷ Muitos capoeiristas habilidosos não reúnem todas essas e ainda outras qualidades de liderança, sendo mais sensato e seguro, para alguns desses lutadores, nunca aventurar-se a estar à frente de um grupo, se tal desejo não fosse de fato profundo e realizador para ele ou ela. Em Aracaju, durante os anos 1980, era comum que um mestre de capoeira não acumulasse as qualidades acima mencionadas, mas tivesse alunos excepcionais. Em alguns casos os alunos eram tão bons a ponto de outros capoeiristas e mestres se perguntarem sobre a “fórmula mágica” para conseguir tal efeito. Por outro lado e em outros grupos, a identidade com do capoeirista como o seu mestre era de tal forma bem sucedida, que do mais recente ao mais graduado, os jogos que desenvolviam eram similar ao do mestre ou à sua escola de capoeira.

⁴⁵⁸ Em suas contas, informava que não havia parado de treinar capoeira por mais que três meses, enquanto com outros praticantes as contas aumentavam em relação aos anos. Milton respondia, sempre sorrindo, que não mais havia meios para tirar a capoeira de sua vida. Estas conversas nos davam muito satisfação. Segundo contou, suas relações mais prazerosas e duradoras foram construídas justamente neste universo capoeirístico.

se de uma consultoria de qualidade, e também por isso nunca o perdi de vista durante os momentos em que me ausentei da capoeira para trabalhar, namorar ou estudar – nessa ordem.

A sua assessoria daria conta do mundo da capoeira onde este “entrava” e “saía”. Milton dizia que era sempre prazeroso saber do retorno de velhos amigos, falar da capoeira “das antigas”, das rasteiras que dera nos adversários e das que também tomou/tomamos. As situações mal sucedidas eram comumente esquecidas naquelas conversas. Dizendo conhecer meu perfil “cheio de critérios”, Milton pensou em cinco ou seis mestres e grupos de capoeira a partir dos quais eu poderia realizar meu retorno. Por ordem de importância, na última colocação estava um pequeno grupo que desenvolvia, segundo a sua classificação, “uma capoeira primitiva, bem lá na raiz”: aquele que seria no futuro o Grupo Abaô de Capoeira Angola. A tal classificação “primitiva” chamaria a atenção, pois do “primitivo”, havia aprendido, vivia a Antropologia. Interessou-me a perspectiva antropofágica e a possibilidade de alimentar-me de uma cultura capoeirística radical.

Embora Milton não estivesse convencido de que a escolha seria acertada, pois ele próprio não a faria, a capoeira “de raiz” ou “na raiz” sobre a qual brevemente descreveu representava uma espécie de interpretação profunda cujo fundamento só podia ser encontrado por meio de alguém que se desviou de um caminho seguro e conhecido até ali por todos. A minha decisão, na sua frente, após uma hora ou um pouco mais de conversa, lhe pareceu improvável, mas foi convincente. Encorajou-me dizendo, finalmente, para ir mesmo, e interagir com Vicente, o mestre do grupo. Disse-me que “seria bacana” para mim. (No final da primeira metade dos anos 2000, o próprio Milton passaria a dividir a roda com o Abaô e se apaixonar pela teatralização e a magia que a Capoeira Angola promovia em Aracaju).

Na primeira quarta-feira à noite depois daquela conversa, me dirigi ao grupo radical de capoeira. Até eu achar que havia entendido do que tratava a capoeira adjetivada como “(de) angola”, inúmeras conversas foram realizadas e alguns textos foram repassados, a fim de fazer com que o iniciante se apropriasse do novo contexto de movimentos, de discursos e de estéticas capoeirísticas.

Julgo que cheguei discreto ao CAIC onde o grupo se reunia sob as luzes *neon* dos postes que atendiam à pequena concha acústica. Era em torno das 19:30 horas. Sentei-me numa pequena arquibancada que havia sido construída para que o público e aqueles

que se apresentavam pudessem estar próximos um do outro. Escolhi a terceira fileira, onde achava que podia me ocultar o bastante para não chamar tanto a atenção do grupo. Era assim que fazíamos na adolescência, quando visitávamos e “corujávamos”⁴⁵⁹ as rodas e grupos de capoeira com os quais aprendíamos a realizar novos movimentos e técnicas.

Depois de vinte ou trinta minutos observando preliminarmente do que se tratava, entendi porque Milton, à época, não podia decidir sobre migrar para aquelas atividades. Tratava-se de um grupo formado por 8 ou 10 pessoas, entre mulheres e homens - alguns dos quais nunca haviam treinado capoeira. As estéticas e os modos como os movimentos “na raiz” eram desenvolvidos não podiam convencer um capoeirista habilidoso e experiente como Milton a mudar sua trajetória. Ele tinha na “bagagem” pelo menos 10 anos de prática, de modo que suas referências e certezas sobre as atividades de capoeira não podiam passar por grandes revisões.⁴⁶⁰

Ao me receber na pequena arquibancada do CAIC, Maurício, um dos membros do grupo, veio ao meu encontro e me fez as primeiras perguntas sobre como estava a minha vida e o que teria me levado até o grupo, pois eu havia “sumido por uns tempos”. Eu tinha a mesma impressão sobre ele e dos demais integrantes do grupo que conhecia dos anos 1980. Respondi, sorrindo, que o mercado de trabalho havia me convocado com urgência nos últimos anos, e que, depois de tantos esforços, queria voltar a encontrar os amigos e a capoeira. Maurício respondeu que entendia o meu “drama de estar insatisfeito com o mercado de trabalho”, uma vez que para “nós, negros”, dizia, “as coisas são sempre mais difíceis”. Eu julgava estar amadurecendo no curso de Ciências Sociais da UFSE e, por isso, retruquei dizendo que concordava sobre as dificuldades da população negra no mercado de trabalho, mas que para ele as dificuldades não podiam ser as mesmas, uma vez que não me parecia “negro”. A sua resposta desconcertante e precisa foi como um golpe no estômago ou nos rins: respondeu-me perguntando, mas

⁴⁵⁹ Corujar, para os capoeiristas em Aracaju, significava (tentar) observar sem chamar a atenção ou ser reconhecido. Contudo, como corujar era parte das atribuições dos capoeiristas que ainda não haviam ascendido nas rodas de capoeira, todos os outros na mesma situação ou que haviam passado por ela, nos identificavam. Algumas músicas improvisadas nas rodas de capoeira descritas como “corridos” eram criadas no sentido de provocar o “corujão” a sair da moita e apresentar-se na roda, pois, segundo cantávamos, “coruja não joga, mas presta atenção”. Não raro, os capoeiristas corujões davam risadas, desconversavam com outros capoeiristas da mesma “família”, fazendo de conta que tais provocações não eram dirigidas a eles.

⁴⁶⁰ Além disso, migrar para o grupo organizado por Vicente (ainda que este fosse amigo de infância com quem iniciou a prática da capoeira nos anos 1980) significaria submeter-se à sua liderança e comando, o que devia representar alguma perda de prestígio em relação aos anos de dedicação.

também sorrindo: “eu não sou negro? Olhe os meus olhos azuis, o meu nariz afilado e os meus cabelos lisos”⁴⁶¹.

De forma mágica, mas sem truques, Maurício informava sobre as revisões acerca das quais passava a identidade negra⁴⁶² em Aracaju. Mostrava, portanto, que negociações acerca do que é *ser negro* estavam em curso, de modo que qualquer um que circulasse por aquele meio teria que se esforçar para entendê-las e incorporá-las, sob pena de não compreender a dinâmica daquele grupo. Os primeiros 10 minutos de conversa foram bastante para o convencimento de que a decisão de integrar aquele grupo foi acertada.

Ilustração 8: Roda de Aniversário do Grupo Abaô de Capoeira Angola
Local: Centro de Criatividade

Fonte: Arquivos de Cezar Palado

⁴⁶¹ Fiz o que me propôs: olhei de novo e mais uma vez. Tratava-se de uma magia: de fato, a negritude que ele anunciara na sua resposta/pergunta esta “lá”, como disse. De fato, depois da pergunta-resposta percebi que não havia naquele capoeirista os olhos azuis do “homem branco” com quem ele julgou ter sido comparado, mas olhos escuros, um nariz grande, largo e grande, cabelo crespo e ralo, no lugar de lisos e arrumados sobre a testa: um conjunto de elementos adequados às classificações do indivíduo “pardo” para as classificações do IBGE, embora fosse portador de uma pele mais clara para os padrões do indivíduo classificado como “preto”.

⁴⁶² A classificação como “preto” emergia no grupo como uma inversão simbólica do estatuto que este ocupa no âmbito do sistema de classificação racial brasileiro. Além disso, no sistema de classificação “aberto” do Brasil, é importante notar que a mesma classificação oscila, num mesmo indivíduo, de uma região para outra. Recordo que em Salvador, em 2002, durante o meu Mestrado, participei de um evento cujo centro era a publicação de um livro ligado à história do negro. No meio de uma conversa com outros estudantes e professores da pós-graduação, disse-lhes que, “sendo preto, entendia e partilhava dos dramas vividos pela população negra em Salvador”. Sem pestanejar, porém a sorrir, um daqueles membros me corrigiu dizendo que eu não era “exatamente preto”. “Preto”, dizia, “é este aqui”, dirigindo-se e trazendo um dos participantes do evento, cujo fenótipo carregava mais melanina e cabelo “mais” crespo. Sozinho e numa terra que era mais deles do que minha, sorri com o grupo de amigos e disse para mim mesmo: “é assim que os baianos classificam a sua população de cor”.

Neste ponto do trabalho, pretendo aproximar e discutir um modelo de tipificação do jogo da capoeira angola no Grupo Abaô, que é sediado na cidade de Aracaju. O Grupo Abaô desenvolve a sua prática de capoeira angola desde 1994, quando foi fundado, quando passou a introduzir e elaborar, no interior da roda de capoeira, suas expectativas políticas, seus afetos e desafetos e, por fim, seus desafios e experiências dramáticas. Todos esses elementos foram organizados numa sua agenda simbólica de valores, muitos dos quais passaram a ser pensados à medida que a rotina de atividades era desenvolvida. Essa agenda de valores define e diferencia o Grupo Abaô em termos da atividade lúdica de capoeira, na medida em que (1) enquanto grupo de capoeira, se apresenta também como entidade política voltada para as questões da população negra na sua cidade, (2) os seus praticantes são tacitamente motivados a filiare-se às suas proposições gerais, assumido um engajamento político que, por vezes, perpassa a atuação no grupo e pelo grupo.

O envolvimento maior ou menor dos seus praticantes pode ser objeto do jogo de capoeira e das ladainhas aí cantadas, o que significa, em termos de um código discursivo, uma atenção especial voltada para alguma demanda interna ainda pouco assumida. O recurso das ladainhas comumente cantadas e improvisadas pelo mestre do grupo, cuja habilidade de elaborá-las e introduzi-las em um contexto é parte de suas funções de líder, tanto serve para conduzir e orientar um jogo entre dois capoeiristas, quanto pode funcionar como um mote para provocar um debate que só os praticantes do grupo sabem do que se trata. Entre provocações e risadas que emergem das ladainhas e eram cadenciadas pela bateria de instrumentos (berimbaus, pandeiros e atabaque)⁴⁶³, os integrantes que participam da roda de capoeira angola devem perceber que as improvisações nas ladainhas podem referir-se a situações e contextos exteriores a um jogo específico de capoeira. Entender essas dinâmicas do jogo e os vínculos que elas têm com situações internas ao grupo de capoeira descreve as habilidades que, passo a passo, vão se desenvolver nos capoeiristas.

A Capoeira Angola pode ser observada sob a perspectiva de um esquema estético e didático. Este esquema está em texto magnífico de Alejandro Frigerio.⁴⁶⁴ Após a sua apresentação, discuto alguns dos modos como o mesmo esquema pode ser utilizado para pensar a dramaticidade presente nas ladainhas escolhidas pelo Grupo Abaô para dar

⁴⁶³ Juntam-se comumente àqueles instrumentos um agogô e um reco-reco.

⁴⁶⁴ FRIGERIO, Alejandro. "Capoeira: de arte negra a esporte branco". Revista Brasileira de Ciências Sociais v. 04 n. 10. Junho/1989.

conta de sua posição política frente à questão racial e aos desacordos entre aquele grupo e um ou outro indivíduo. A posição do Abaô alcança, inclusive, as questões ligadas ao afeto, na medida em que este é um aspecto da experiência social que passou a ser apropriado como uma questão que merece uma atenção específica.

Aqui interessa mirar algumas situações no âmbito da prática da Capoeira Angola, a fim de pensar alguns ápices da experiência dos seus praticantes, compreendendo o jogo da capoeira angola, e do teatro que se forma em torno dele, como uma situação extracotidiana. O jogo, na Capoeira Angola, se apresenta de um modo extraordinário porque mobiliza música, jogo e improvisos que sinalizam para uma versão própria da experiência pessoal de quem participa daquele jogo ou do grupo que o realiza. A dramatização pode ser observada desde a formação da roda de capoeira, onde é seguida uma etiqueta cujos protocolos implicam na observação dos uniformes, na formação da “bateria”⁴⁶⁵ de tocadores e instrumentos, na ladainha que dará início à roda e, por fim, na plasticidade cerimoniosa do jogo entre dois capoeiristas, que se apresentam lado a lado, de cócoras e ao “pé” do berimbau, onde ouvirão, como numa liturgia, a ladainha que os apresentará àquele jogo.

Em “Capoeira: de arte negra a esporte branco”, Alejandro Frigerio⁴⁶⁶ procura demonstrar como a capoeira angola, por ele analisada como tradicional, descreve “uma forma artística única, criação afro-brasileira que reflete fielmente as pautas do grupo étnico do qual surge”.⁴⁶⁷ Os aspectos de dança, de luta, de jogo, da música, do ritual e da mímica que se formam no interior da prática da capoeira geram a conjunção de tais elementos, de modo que o resultado não pode, segundo aquele autor, ser classificado atendendo apenas a uma dessas facetas. Procedendo assim, o observador perderia de vista a originalidade da arte, considera.⁴⁶⁸

O surgimento da capoeira regional na década de 1930 marcará, para Frigerio, as transformações que vão se produzir tanto nas práticas quanto na própria concepção de capoeira, na medida em que ela alcança mais grupos sociais e novos territórios geográficos. Diz o autor,

⁴⁶⁵ Bateria é o termo usado na Capoeira Angola para designar o conjunto de capoeiristas e instrumentos que se apresentam voltado para o jogo entre dois praticantes. Comumente, a bateria é formada por oito instrumentos (três berimbaus, dois pandeiros, um agô, um reco-reco e um atabaque), mas é possível ver outros instrumentos em rodas menos cerimoniosas, ou em grupos que seguem uma linha diferente daquela proposta por Mestre Pastinha.

⁴⁶⁶ FRIGERIO, Alejandro. “Capoeira: de arte negra a esporte branco”. Revista Brasileira de Ciências Sociais v. 04 n. 10. Junho/1989.

⁴⁶⁷ FRIGERIO, Alejandro. Op. cit, p. 1.

⁴⁶⁸ FRIGERIO, Alejandro. Op. cit, p. 1.

“Essas transformações, segundo acreditamos, não escapam à influência da peculiar estruturação de classes da sociedade brasileira e, neste sentido, são comparáveis às que sofreram a religião afro-brasileira com o surgimento da Umbanda.”⁴⁶⁹

Para Frigerio, como duas expressões da cultura popular negra, o que se observa é que tanto a Capoeira Angola quanto a Umbanda, em virtude de sua origem étnica, precisam perder várias das características que lhes são próprias, a fim de adquirirem traços mais aceitáveis aos olhos das classes dominantes. Seguindo o esquema proposto por Renato Ortiz⁴⁷⁰, para quem a coincidência da linha de classe com a linha de “cor” corresponde a uma tendência dos grupos sociais frequentarem mais uma tradição religiosa que outra, Frigerio irá argumentar acerca da existência de uma movimentação similar entre os negros (“pretos” e “pardos”) para frequentarem as academias “mais tradicionais”. Uma classificação rígida de academia não lhe parece, todavia, acertada. Por conta disso, opta pela compreensão de que há um *continuum* unindo os dois pólos ideais, ou seja, entre o “mais tradicional” e o “menos tradicional”. Frigerio descreve um esquema próprio a partir do qual seria possível classificar ou situar as academias de acordo e na medida em que “a Capoeira praticada por elas conserva as características apontadas por nós como tradicionais”.⁴⁷¹

No esquema de Frigerio, oito características tipificam a capoeira *tradicional*,⁴⁷² a saber: 1) malícia; 2) complementação; 3) jogo baixo; 4) ausência de violência; 5) movimentos bonitos; 5) música lenta; 7) importância do ritual; e 8) teatralidade.⁴⁷³ Tais componentes tendem a descrever uma espécie de fundamento, o qual estará associado ao modelo “mais tradicional”. Deste modo, com o “fundamento” da *malícia*, o bom capoeirista guarda a habilidade de surpreender o adversário e “fechar-se” diante daquele, evitando ser apanhado no jogo. Tal malícia se mostra envolvida de picardia, de modo que tanto o público que observa o jogo quanto o próprio adversário, admiram e desfrutam de sua provocação.⁴⁷⁴

Na *complementação*, cada um dos dois capoeiristas faz o seu jogo em função do jogo do outro, atacando ou defendendo-se do seu rival ou, ainda, provocando-o a

⁴⁶⁹ FRIGERIO, Alejandro. Op. cit. p. 1.

⁴⁷⁰ ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.

⁴⁷¹ FRIGERIO, Alejandro. Op. cit. p. 12.

⁴⁷² No polo *menos tradicional* as mesmas características estariam pouco presentes, segundo aquele esquema.

⁴⁷³ FRIGERIO, Alejandro. Op. cit. p. 2.

⁴⁷⁴ O “angoleiro”, na medida em que é formado na “academia tradicional”, se apresenta como um especialista nesses *fundamentos*, sendo capaz de distrair e brincar com seu rival, mostrando-se distraído na intenção derradeira de contra-atacá-lo. FRIGERIO, Alejandro. Op. cit. p. 2.

realizar um determinado movimento. Na “academia tradicional”, ou seja, na Capoeira Angola (da escola do Mestre Pastinha e dos seus discípulos)⁴⁷⁵, o jogo se realiza com os rivais muito próximos um do outro, cada um deles buscando responder aos movimentos através de ataques, defesas e contra-ataques. Uma noção de harmonia aí se realiza, pois os capoeiristas não devem entrar em choque direto, devendo cada um desenvolver o seu jogo, deixando o adversário fazer o seu próprio. O princípio desta perspectiva é jogar e deixar jogar.⁴⁷⁶

A *ausência de violência* (quarta característica tipificada por Frigerio) é entendida como uma espécie de simbiose entre o jogo (que se joga sorrindo, brincando, provocando o adversário e até blefando)⁴⁷⁷ e a luta (no sentido de atingir o adversário), pois o capoeirista pretende “sim, atingir o adversário com alguns golpes, evitar que ele nos alcance”⁴⁷⁸. Trata-se de uma paródia do combate, uma vez que no bojo do confronto entre dois mestres ou dois alunos adiantados as defesas de cada um deles estão de tal modo sofisticadas, que as “entradas” dos golpes de um rival na sua guarda precisam, de diversas formas, ser repensadas, fazendo com que os jogos não apenas tenham uma duração maior e mais ritualística que aqueles observados na capoeira regional⁴⁷⁹, mas também divirtam tanto os que jogam quanto os que observam o jogo.⁴⁸⁰

⁴⁷⁵ Para o caso da pesquisa de Frigerio, as academias de capoeira angola onde as suas observações se concentraram foram a "Academia de João Pequeno de Pastinha: Centro Esportivo de Capoeira Angola", do Mestre João Pequeno, e o "Grupo de Capoeira Angola Pelourinho", que à época era liderado pelos Mestres Moraes e Cobrinha, segundo as informações do autor. FRIGERIO, Alejandro. Op. cit, nota 1, p. 16.

⁴⁷⁶ Junto a tal princípio, o *jogo baixo* se apresenta como predominante na capoeira angola, com ambas as mãos apoiadas no chão, enquanto as pernas estarão flexionadas à pouca altura, em posição de guarda, à espera do movimento do rival. A perspectiva do *jogo baixo* é entendida por Frigerio como um estereótipo construído em relação ao jogo na capoeira angola, na medida em que entre os *angoleiros* também se joga em pé e tal artifício, segundo Frigerio, “têm importância quase equivalente”. A alternância entre *jogo baixo* e *jogo alto* dá uma dinâmica especial ao jogo. FRIGERIO, Alejandro. Op. cit. p. 2.

⁴⁷⁷ A ideia de blefe não está no esquema de Frigerio, embora ela possa ser deduzida no interior da picardia, onde o *angoleiro* busca distrair o rival mostrando-se desprotegido, a fim de ser atacado onde se deseja. O blefe, todavia, ensaia uma “verdade” que de ser aceita por quem se quer distrair ou enganar. No blefe, um golpe que não atingiu o capoeirista pode ser extraordinariamente dramatizado, comovendo o público desavisado, motivando, por fim, que o adversário se aproxime descuidado com vistas a desculpar-se ou mesmo auxiliar aquele que se deixou atingir.

⁴⁷⁸ FRIGERIO, Alejandro. Op. cit. p. 2-3.

⁴⁷⁹ Na capoeira regional comumente os capoeiristas realizam seus jogos mais afastados, mais eretos e com vistas a executarem movimentos e golpes visualmente plásticos. E uma vez que não costumam seguir uma orientação ritualística para começar e terminar um jogo entre dois capoeiristas, é comum que cada jogo seja atravessado ou interrompido por outro capoeirista que escolhe um dos dois rivais para jogar. No período de cinco minutos é possível que uma dezena de jogos rápidos sejam executados, enquanto os “corridos” são cantados ao som dos berimbaus, dos pandeiros e das palmas comuns à capoeira regional. Uma ausência flagrante na capoeira angola diz respeito às palmas dos capoeiristas que compõem a roda e mesmo do público que os acompanham.

⁴⁸⁰ FRIGERIO, Alejandro. Op. cit. p. 2-3.

A *complementação* pode ser interpretada como uma das tipificações mais comumente usadas para pensar os dramas da experiência pessoal dos angoleiros em relação à harmonia que se deseja no grupo, pois, se no jogo de capoeira angola cada capoeirista joga e deixa o seu adversário jogar, não devendo a dupla entrar em choque direto, mas defendendo-se e atacando à medida que os golpes são desferidos, na experiência cotidiana, a etiqueta capoeirística sugere que os “problemas de casa” não sejam trazidos para a roda ou para o grupo de capoeira. Eis um dilema difícil de ser resolvido no âmbito da etiqueta, pois, como pude descrever no início do tópico, as narrativas revelam que a capoeira ocupa, comumente, um lugar amplo e poderoso na vida dos capoeiristas, orientando ou influenciando seus modos de pensar e agir.

A Capoeira Angola desenvolvida pelo Abaô não trata de um movimento diferenciado em relação à estética do jogo da capoeira realizado em grupos tradicionais de da cidade de Salvador, onde essa prática foi iniciada – ver foto abaixo. Trata-se, em vez disso, da eleição de temas próprios do cotidiano do grupo aracajuano, o qual se percebe como militante dos movimentos sociais negros. Naquele grupo, os temas são eleitos e cantados, em forma de ladainha, por quem dirige a roda de capoeira. Comumente, é levado em conta o período no qual a atividade e/ou a roda de capoeira estão sendo desenvolvidas. Deste modo, no mês de maio, por exemplo, as músicas que fazem a crítica ao imaginário segundo o qual a Princesa Isabel seria a libertadora dos africanos e seus descendentes escravizados no Brasil, são recorrentemente trazidas para a roda. Esta postura “em forma de ladainha”, ou seja, a partir do recurso da música, que é cantada por quem dirige a roda e autoriza o início da mesma, pauta, por meio de uma teatralização dramática, a discussão sobre a questão racial no estado de Sergipe, posicionando a política do Grupo Abaô em relação ao tema, vindo a produzir, finalmente, as proximidades entre o passado escravocrata e o contexto contemporâneo de desigualdades sociais no qual a população negra brasileira está inserida.

Em atividades do mês de maio, período em que se comemora, no Brasil, o fim do Sistema Escravocrata, recordo que durante o período em que residia em Aracaju e me integrei ao grupo (1997 a 2000)⁴⁸¹, e depois, durante a pesquisa de campo (2010 e 2011), pude registrar uma constante no Grupo Abaô, precisamente no que toca ao início ritualístico da sua roda de capoeira: após a formação da bateria de oito instrumentos

⁴⁸¹ Entre 2001 e 2003, este autor realizou o mestrado na cidade de Salvador. A partir de 2004 aconteceu a migração para a cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte, depois de aprovação em concurso para Professor Assistente. Essas migrações, todavia, não romperam os laços entre o Grupo Abaô.

(três berimbaus, dois pandeiros, um agogô, um reco-reco e um atabaque), com todos/as os/as integrantes rigorosamente uniformizados, ou seja, calçados/as (pois na capoeira não se joga descalço), vestindo camisa amarela e calça preta⁴⁸², Vicente - que sempre inicia a roda tocando o berimbau Gunga (que é mais grave e comanda os outros dois, o Médio e o Viola) -⁴⁸³, chama a atenção com o toque do seu berimbau, enquanto se transforma para cantar, em lugar de “se concentrar” para cantar. Trata-se de uma interpretação e uma performance acerca do tema tratado, cuja importância para o mestre do grupo é de ordem central. Como é possível considerar acerca de como a capoeira trata do tema da Escravidão, o período do mês de maio tem uma carga simbólica que ainda não foi resolvida pelos movimentos negros ou pela sociedade abrangente. Eis a seguir a ladainha composta pelo Mestre Toni Vargas, que leva o nome de Isabel, e o drama do líder negro de um grupo de Capoeira Angola da cidade de Aracaju:

Dona Isabel que história é essa?
Dona Isabel que história é essa, de ter feito abolição?
De ser princesa boazinha que libertou a escravidão?
Eu tô cansado de conversa, eu tô cansado de ilusão
Abolição se fez com sangue que inundava este país
Que o negro transformou em luta, cansado de ser infeliz
Abolição se fez bem antes e ainda há por se fazer agora com a verdade da favela e não com a mentira da escola
Dona Isabel chegou a hora de se acabar com essa maldade
De se ensinar aos nossos filhos o quanto custa a liberdade
Viva Zumbi nosso rei negro, que se fez herói lá em Palmares
Viva a cultura desse povo, a liberdade verdadeira

⁴⁸² Além de calçados, homens e mulheres estarão vestindo suas camisas amarelas - para o caso da capoeira angola proposta pelo Mestre Pastinha -, ou branco - para a capoeira proposta pelo Mestre João Pequeno (que é de uma geração posterior àquele. Com exceção de uma atividade de descontração na praia ou à beira do rio, a etiqueta é firme na orientação de que os seus capoeiristas estejam todos calçados e adequadamente uniformizados. Outras exceções, sobretudo em Salvador, onde, nas duas últimas décadas, a Capoeira Angola ampliou o seu espaço e motivou a criação de novos grupos, pude perceber, durante a pesquisa de campo, que em grupos que atuam entre os universos da rua e o da academia, à exceção de estarem todos calçados, a exigência de uniforme padronizado não se constituiu como uma unanimidade e uma rotina. Por esta razão, é possível assistir, às sextas-feiras, a partir das 22 horas, o grupo do Mestre Lua Rasta - um carioca negro radicado em Salvador há mais de 20 anos. Mestre Lua inicia a sua roda no Terreiro de Jesus, no Pelourinho, administrando tais exigências da etiqueta. Naquele grupo, tanto a presença de ganzás na bateria, quanto de calças “camufladas” de alguns dos seus integrantes (ou mesmo visitante), demonstram como a ideia de tradição dialoga e negocia com os contextos dinâmicos que dela se apropriam.

⁴⁸³ É possível que o mestre, ou quem dirige o grupo de capoeira angola, comece a roda jogando. Esta postura não contradiz a etiqueta dos grupos tradicionais. Se isto vier a acontecer, provavelmente o mestre estará ao “pé” do berimbau ao lado de outro ilustre mestre de capoeira, ou capoeirista cujas habilidades e postura no meio da capoeira produziram um prestígio tal, a ponto de conquistar o privilégio de realizar o primeiro jogo com o mestre do grupo. Se estas condições (ou similares) não ocorrer, estando na roda, provavelmente o mestre do grupo ocupará o espaço e a responsabilidade de quem toca o berimbau gunga, a fim de dar a direção adequada e parcimoniosa do jogo da capoeira, além de avaliar as possibilidades de tensão entre os capoeiristas que, em dupla (e cada uma no seu momento), jogam e jogo/luta e se rivalizam. Essa formação, com base na etiqueta, pode ser verificada na FICA (Fundação Internacional de Capoeira Angola Pelourinho), cujos mestres responsáveis foram formados no GCAP, e no Grupo Abaô, cuja etiqueta assumida segue a mesma orientação.

Que já corria nos Quilombos, e já jogava capoeira
Iêêê viva Zumbi...

Ao mesmo tempo em que este ponto da ladainha cantada é o início da roda de capoeira naqueles períodos, representa também o seu ponto alto e máximo, na medida em que sintetiza, de uma só vez, e por meio de um ritmo solene, a leitura que o Abaô faz do lugar do negro na sociedade brasileira, o apresentando como um dos seus críticos. Além disso, internamente, os integrantes do grupo ou quem os assiste, tem a consciência (para os primeiros) e a impressão (para os últimos) de que a roda da capoeira é tomada como metonímia de discussões profundas e históricas improváveis de serem ali finalizadas. O mês de maio representa, para o Grupo Abaô, um momento em que o debate acerca da questão racial deve ser problematizado, tomando a Escola, inclusive, como o *locus* metonímico da representação simbólica com o qual a capoeira pretende confrontar. Pareceu-me que o mês de maio representa o período de tristeza e revolta, enquanto novembro, com as comemorações ligadas à Semana da Consciência Negra no país e às lutas de Zumbi dos Palmares, representa o ápice da consciência política e a reafirmação das lutas pautadas pelas organizações dos movimentos negros.

No Grupo Abaô, cujo líder comenta que não pretender ocupar o lugar de “pai” ou de “conselheiro pessoal” (termo por ele qualificado para descrever as posições “distorcidas de comando”), as questões visivelmente pessoais podem, mas não devem, ganhar espaço na dinâmica do grupo, que busca administrar seus próprios dilemas e os de quem o lidera. Por esta razão, se algum integrante não “dá conta” de problemas classificados como “básicos”, uma mensagem será adequadamente a ele (ou a ela) dirigida na roda de capoeira. Para essas situações, o líder do Abaô comente cantava a seguinte ladainha, enquanto os integrantes que compunham a roda respondiam o coro, e quem jogava se perguntava a quem tais palavras cantadas se dirigiam:

Na vida tudo acontece, só Deus tem pena de mim
Por que ontem eu sofri tanto e hoje ainda sofro assim?
Se tu tens problema em casa, não vem resolver aqui
Não é isso o que o povo posta
Nem também o que eu queria
Prenderam o mestre limão na porta da academia
Maltrataram o "nêgo velho", algemaram e "desceram o pau" [bateram, maltrataram fisicamente]
Não sei se era incompetência, ou erro de um policial
Do jeito que a terra anda, o mundo está indo mal
Na vida tudo acontece. León - Grupo Muzenza de Capoeira

A ladainha acima mencionada, como de resto todas as ladainhas, pretende sinalizar para um lugar simbólico, acionar uma metáfora ou descrever um estado de espírito que pode ser tanto de quem canta, quanto de um dos jogadores que se põe, cerimoniosamente ao “pé” do berimbau, ou ainda do grupo de capoeira. No Grupo Abaô, se a letra de uma música cantada é solene, triste ou descreve um drama cotidiano, comumente a sua escolha descrevem um estado emocional similar àquele que se projeta, ao som do berimbau. Como foi observado em outros grupos e fora de Aracaju, as ladainhas são conhecidas pelos praticantes de capoeira, os quais as resgatam nas rodas de que fazem parte. A interpretação é, todavia, o recurso que todos os angoleiros pretendem se apropriar. De um grupo para outro é possível que o mestre ou a pessoa habilitada para cantar uma mesma ladainha se encarrega de diminuir a carga dramática de uma letra, se de fato o jogador de capoeira ou o grupo (ou o espaço) onde o jogo se desenvolve não vivem o drama que ela expressa. No Abaô, entretanto, se é o seu líder que está cantando, provavelmente estará descrevendo ou alertando os seus alunos para uma situação incômoda cuja expressão simbólica começa a ser materializada naqueles momentos solenes do jogo na Capoeira Angola.

Entendendo o teatro como uma atividade que “calcula o lugar olhado das coisas” (termo cunhado por Roland Barthes)⁴⁸⁴, John Dawsey considera que essa ideia pode ser interessante para discutir a antropologia nos termos em que ela se manifesta em Vitor Turner, aí reconhecendo as afinidades entre os procedimentos etnográficos e os ritos de passagem. Para Dawsey (e é a partir dele que faço a leitura de Turner, buscando realizar um diálogo com a etnografia realizada na capoeira angola), ambos os procedimentos “envolvem estratégias que visam produzir efeito de estranhamento em relação ao familiar”, e à medida que deslocamentos do *lugar olhado das coisas* são possibilitados, o “conhecimento é produzido e adquire densidade”.⁴⁸⁵

Entendendo desta perspectiva, os momentos extraordinários apresentar-se-iam como manifestação de “antiestrutura”, a qual, no âmbito de um processo dialético, seria produzida pela própria estrutura⁴⁸⁶. Na antropologia social britânica, as estruturas sociais

⁴⁸⁴ Ver DAWSEY, John C. “Victor Turner e antropologia da experiência”. In: Revista Cadernos de Campo/USP, n. 13, p. 165, 2005.

⁴⁸⁵ DAWSEY, John C. Op. cit, n. 13, p. 164-165, 2005.

⁴⁸⁶ Do ponto de vista etimológico, a palavra estrutura vem do latim *structura*, sendo derivado do verbo *struere*, construir. Nesse sentido, a palavra tem, antes, um sentido arquitetônico, na medida em que designa o “modo pelo qual está construído um edifício”. No século XVII o termo estrutura tomou duas direções: numa, o homem e seu corpo eram comparados a uma construção do ponto de vista de disposição dos órgãos; enquanto no que se refere às obras, a língua - como distribuição das palavras na oração - ou

são entendidas como relações sociais empiricamente observáveis carregadas de tensões. Em determinados instantes essas tensões afloram e elementos não resolvidos da vida social se manifestam, irrompendo “substratos mais fundos do universo social e simbólico.” Nesses instantes, destaca Dawsey, “relações sociais iluminam-se a partir de fontes de luz subterrâneas.” Neste processo, a instituição da antiestrutura produz um efeito de distanciamento reflexivo na estrutura, enquanto, de outro lado, pode também ser pensada como o oxigênio para a revitalização da própria estrutura.⁴⁸⁷

O modelo⁴⁸⁸ de drama social⁴⁸⁹ proposto por Vitor Turner⁴⁹⁰ pode ser útil para ajudar na análise de como, na roda de capoeira e entre os angoleiros, as disputas e as (suas) diferenças ganham formas e cores distintas. O modelo de drama social de Turner advém de uma formulação anterior, a de Arnold Van Gennep, para quem os ritos de passagem são como “ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social e idade”.⁴⁹¹

Podendo também ser entendidos como transição, os ritos de passagem, para Van Gennep, são compostos por três fases: 1) separação; 2) margem (ou “limen”, significando limiar em latim); e 3) agregação. A primeira fase abrangeria o comportamento simbólico no que diz respeito ao afastamento do indivíduo ou de um grupo, seja de um ponto fixo na estrutura social, seja de um conjunto de condições culturais ou, ainda, de ambos. No limiar, as características do “transitante” são ambíguas, tendo poucos atributos do passado ou do estado futuro. Segundo o autor, a (re) agregação ou reincorporação finaliza a passagem de um período a outro, fechando a terceira e última fase. Neste último estado, o *sujeito ritual* (o indivíduo ou o coletivo), proposto por Van Gennep, “permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente

composição de um estilo interno à mesma, foi a principal referência. BASTIDE, R. (org.). *Usos e sentidos do termo "Estrutura"*. São Paulo: Editora Herder; Editora da USP, 1971.

⁴⁸⁷ DAWSEY, John C. Op. cit, n. 13, p. 165, 2005.

⁴⁸⁸ As reflexões que apresento a seguir acerca da análise da teatralização e dramatização na capoeira angola foram iniciadas num ensaio que desenvolvi para a disciplina Antropologia Moderna na Universidade de São Paulo, a qual foi ministrada, em 2009, pelo Prof. Dr. John Dawsey (PPGAS/USP). Sou grato ao professor John pelas contribuições feitas àquele texto.

⁴⁸⁹ TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1974.

⁴⁹⁰ O impacto dos estudos de Turner tem um efeito preciso na década de 1980, quando se forma um movimento teórico descrito como “pós-moderno”, embora a sua pesquisa de campo e a sua teoria tenham sido iniciadas nos anos 1950.

⁴⁹¹ Apud TURNER, Victor. Op. cit, 1974.

definido e ‘estrutural’”. Nesse contexto, espera-se que o indivíduo e/ou o coletivo se comportem de acordo com normas e padrões éticos.⁴⁹²

No modelo de drama social de Turner, os três “momentos” anteriores desdobram-se em quatro: 1) ruptura; 2) crise e intensificação da crise; 3) ação reparadora; e 4) desfecho. Este último momento “pode levar à harmonia ou a cisão social”⁴⁹³. O modelo de Turner produziu um desvio metodológico no campo da antropologia social britânica, precisamente no que se refere às estruturas sociais. Como conjunto de relações empiricamente observáveis, as estruturas sociais estariam carregadas de tensões, as quais tenderiam a aflorar em determinados períodos. O meio pelo qual é possível entender uma estrutura, diz Dawsey, é o *desvio*, que à medida que tenciona a estrutura, possibilita (por hipótese) um lugar a partir do qual seja possível identificar os elementos não-óbvios das relações sociais. O desvio e o lugar constituem, portanto, o caminho metodológico a ser percorrido.⁴⁹⁴

Na proposta de proximidade e relação entre a antropologia da performance e a antropologia da experiência de Turner, duas dimensões são expressas através do processo de performance: o contido e o suprimido. A partir de Dilthey, Turner descreve cinco “momentos” que constituem a estrutura processual: 1) a dor e o prazer são dados da percepção que podem ser mais intensamente sentidos que comportamentos repetitivos ou de rotina; 2) imagens do passado são evocadas e delineadas, de forma aguda; 3) nesse contexto, emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) a articulação do passado com o presente é feita sob a forma musical, ou numa “relação musical”; e 5) a experiência é completada através de uma forma de expressão. A *performance* – do francês *parfournir* – remete ao ato de “completar” ou “realizar-se inteiramente”, isto é, justamente ao momento da expressão.⁴⁹⁵

Como uma paródia na qual estão postos o riso e a brincadeira, a luta e o combate, a experiência do jogo - nos termos da Capoeira Angola - narra dramas diversos. Alguns deles nascem durante o próprio jogo, entre os que se rivalizam; outros, são oriundos de diferenças criadas (e às vezes nunca esquecidas) em rodas passadas ou, ainda, resultam de entraves discursivos por parte de quem passou a documentar e refletir sobre o jogo da capoeira que se especializou em jogar. O ponto de partida para entender como as rivalidades e os acordos são processados nesta paródia risonha onde estão postos os

⁴⁹² Ver TURNER, Victor. Op. cit, 1974, p. 116-117.

⁴⁹³ DAWSEY, John C. Op. cit, p. 165, 2005.

⁴⁹⁴ DAWSEY, John C. Op. cit, p. 165-166, 2005.

⁴⁹⁵ DAWSEY, John C. Op. cit, p. 164, 2005.

golpes e os deboches, no Grupo Abaô de Capoeira Angola, remonta ao rito inusitado de passagem, onde uma avaliação da aceitação (ou não) da proposta de um indivíduo interessado em participar da jovem agremiação é realizado.

Contrapondo a perspectiva *clássica* de academia para os efeitos da troca entre pagamento de mensalidade e aceitação do interessado, no Grupo Abaô, aquele/a que pretendesse praticar a capoeira angola por ele desenvolvida teria de passar por uma roda de questionamentos acerca de suas intenções e do prejuízo político que o grupo poderia contrair se viesse a aceitá-lo/a. A contribuição financeira e mensal com vistas à colaboração para a manutenção do grupo será aceita, mas tanto esta perspectiva não era central naquele rito de aceitação, como a própria ideia de retorno ou contrapartida individual era confrontada com tal perspectiva. O que parecia estar em jogo era, portanto, a construção de uma identidade de capoeira e de “negritude”, cujos termos eram criados pelos “de dentro” do grupo, mas justificados e reconhecidos pelos “de fora”, os quais ajudariam a criar a noção de que não se tratava de um grupo de capoeira qualquer.

O tópico a seguir faz um breve histórico do Movimento Pan-africanista para analisar, de forma central, os efeitos que as novas estéticas negras produzem na sociedade contemporânea. A estratégia metodológica utilizada será a observação das práticas estéticas e da eleição da Capoeira Angola como um ambiente adequado para a observação desses recursos estéticos e afro diaspóricos. Um diálogo com o discurso que há no Reggae será também aí desenvolvido.

5.3 PAN-AFRICANISMO E ESTÉTICAS: CONSIDERAÇÕES SOBRE NOVAS CONEXÕES

O Movimento Pan-africanista descreve uma teoria e um movimento político que surgiu no início da segunda década do século XX, a partir de intelectuais africanos e descendentes de africanos no âmbito da Diáspora Americana. O termo Diáspora, que vem do grego, comumente define o deslocamento forçado ou incentivado de grandes grupos humanos originários de um determinado território para territórios que o “recebem” e “acolhem” no âmbito de processos históricos de exploração e colonização. A Diáspora Africana, também chamada Diáspora Negra, descreve, portanto, o fenômeno histórico que ocorreu em países (além) da África para fins escravagistas e mercantilistas. O período desde movimento histórico diaspórico promovido pela cultura

ocidental vai da Idade Moderna (século XV) até o fim do século XIX, tendo nos africanos de pele escura o seu principal alvo.

Nos dias atuais, o movimento Pan-africanista se expressa e se rearticula de diversas formas, como na expressão musical. As diferentes propostas de artistas do Reggae, bem como do Hip hop, descrevem alternativas que

“respondem ao mesmo drama moderno de opressão e violência imposto às populações negras nas Américas, implementando por meio de leituras inteligentes a reinvenção e a crítica dos já referidos mitos de origem racial. A música nesse caso passa a potencializar o anseio de uma coletividade, que passa por sua vez a identificar através dela suas demandas de significação e existência no contexto desfavorável do racismo [os destaques são meus]”⁴⁹⁶

Os discursos que emergem das resistências e subversões às novas e velhas formas de segregação nas sociedades contemporâneas integram expressões performáticas que podem ser observadas seja em discursos de militantes negros, seja em determinados estilos musicais. Na crítica ao argumento acerca da democracia racial brasileira, na expressão musical do *Rap*, por exemplo, pode ser observado um deslocamento de uma população negra, pobre e excluída “não contemplada pelo discurso nacional e unificador de povo”, considera Marcos Aurélio Souza⁴⁹⁷. O mesmo fenômeno incide sobre o pan-africanismo do reggae jamaicano, de sorte que nos dois casos a crítica ao pertencimento problemático ao discurso nacionalista resulta num pertencimento ambivalente, ou seja, de pertencer à nação excludente e às conexões identitárias postas em curso pelo movimento diaspórico. Visto sob o prisma do reggae, o jamaicano seria na verdade africano, enquanto o negro brasileiro, na perspectiva dos *rappers*⁴⁹⁸ não faria parte de uma falsa democracia brasileira.⁴⁹⁹

Fruto da elaboração crítica de pertencimento e não pertencimento aos discursos nacionalistas, o sujeito que emerge dos contextos diaspóricos seriam vítimas, de acordo com Munis Sodré, de uma diminuição da força ou da potência do ser, a qual seria provocada pela sua desterritorialização no âmbito da Diáspora⁵⁰⁰. As expressões performáticas negras, por outro lado, desenvolveriam estratégias de entrada e de saída na/da modernidade, a qual, para Souza, deve ser entendida como um momento de “uma onda racionalista”, cuja intensidade nos dois últimos séculos representa a base dos

⁴⁹⁶ Os mitos de origem, segundo o autor, são o pan-africanismo e a democracia racial brasileira. SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. Op. cit., p. 2.

⁴⁹⁷ SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. Op. cit., p. 3.

⁴⁹⁸ Tratam-se dos artistas que cantam a música do *rap*.

⁴⁹⁹ SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. Op. cit., p. 3.

⁵⁰⁰ SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1988.

discursos de nação e das ideias homogeneizadoras de “povo”. Desta modo, “entrar” e “sair” da modernidade significa mobilizar uma força cultural cuja utilização de elementos disponíveis no mercado moderno e globalizado das culturas se apropria de elaborações críticas e discursivas que retomam e reinventam “os sentidos outrora fixados de negritude e afro descendência”.⁵⁰¹

A proposta de Marcos Souza é pensar a música como um discurso e uma atitude performática que se expressa como um cenário histórico generalista, mas também numa dimensão contextual específica. Essas expressões podem ser capturadas por meio de sua sonoridade e de suas letras. O método que o autor utiliza para pensar a sua proposta diz respeito a articular e desarticular, de forma crítica, mitos de origem ligados à Diáspora Negra, que no seu trabalho ganham as formas do pan-africanismo e da democracia racial.

O reggae de Bob Marley e a música dos Racionais MC’s emergem então de uma consciência da diminuição da força ou da potência do ser desterritorializado no âmbito da diáspora. Assim, em algumas músicas de Bob Marley, como *Heathen* (O Bárbaro), a voz e a proposta do artista introduzem um lamento para então assumir uma força poderosa cujo vigor busca incentivar a população subjugada pela opressão a erguer-se contra esta condição. Tratar-se-ia de uma força de contra-ataque, posto que a força que foi tirada deste Bárbaro já existia antes e esta é a razão para o caribenho lhe provocar a tomar de novo a sua posição de combate.⁵⁰²

Na tradução e edição livre da música *Heathen*, a força contida na sua mensagem “rise up fallen fighters (ergam-se lutadores caídos)/ “rise and take your stance again” (levantem-se e tomem suas posições novamente) anuncia uma luta que deve reiniciar cotidianamente, na medida em que as posições de batalha devem assumir as interpretações dos contextos históricos em que as mensagens alcançam as populações afrodescendentes.

Erguer-se, levantar-se e nunca desistir, pontua Souza, descreve também a tônica das letras do rap dos Racionais, cuja linguagem urbana e cotidiana da grande São Paulo é dirigida aos “trutas” e às “quebradas”, ou seja, à população que é o público alvo da sua música e aos territórios marginalizados da Zona Leste paulistana. A música dos Racionais e o lugar de Mano Brown como um expoente da mensagem política aí anunciada tem o papel de motivar a população negra e empobrecida a continuar a sua

⁵⁰¹ SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. Op. cit., p. 1-3.

⁵⁰² SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. Op. cit., p. 3.

batalha diária na periferia do capitalismo brasileiro, mas se apresenta, entretanto, para Marcos Souza, como uma proposta local. Diferente desta, no reggae de Bob Marley, reitera o autor, o tom solidário e admoestado evoca “uma mensagem poderosa para todos os negros da América e da Europa deslocados de sua Terra-Mãe, a África”.

Nos seus termos,

“Expressando, assim, através da música o pensamento pan-africano rastafári, do pastor jamaicano Marcos Garvey, que ressignifica o mito bíblico do “povo escolhido”, Bob Marley, (...) egresso da periferia do capitalismo [o Caribe], atinge também com sua música lamurirosa e contestatória, uma curiosa diversidade de realidades diaspóricas e deslocadas”.⁵⁰³

Inspirador da profecia que se expressa no reggae de Marley e propõe um novo significado do mito bíblico do “povo escolhido”, Marcus M. Garvey⁵⁰⁴, também jamaicano, liderou o movimento mais amplo de descendentes de africanos de volta para o continente africano. Para alguns, o movimento liderado por Garvey significou antes de tudo a criação de uma profunda inspiração ideológica com vistas a obter da África a “redenção” para os negros, e fazer com que as potências europeias desocupassem aquele continente.⁵⁰⁵

No presente tópico, no entanto, pretendo pontuar como algumas práticas na cultura negra brasileira – a exemplo da capoeira angola -, e algumas agendas políticas – a exemplo da atuação de militantes e de entidades negras – se apropriaram das influências do movimento pan-africanista para realizar dois principais projetos: o primeiro voltado para um movimento de religação entre os de “cá” (no Brasil) com os que foram deixados “lá” – na África; o segundo projeto corresponde à solidariedade entre os negros através de uma perspectiva mais local sobre a qual podem ser

⁵⁰³ Trata-se, segundo Marcos Souza, “dos Hopi Indians no Grand Canion americano aos Maoris da Nova Zelândia, inspirando também realidades aparentemente distantes, como a de algumas sociedades budistas do Nepal que consideram o cantor jamaicano um ser elevado, reencarnação da deidade hinduísta, Vishnu.” Cf. SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. Op. cit., p. 4.

⁵⁰⁴ Garvey nasceu na Jamaica, em 17 de agosto de 1887. Foi comunicador, empresário e atuou como ativista no seu país, liderando o movimento pan-africanista de maior repercussão na história.

⁵⁰⁵ Junto com William Edward Burghardt Du Bois, Alexander Crummel, James E. K. Aggrey, e outros, Marcus Mosiah Garvey representa um dos principais expoentes do Movimento Pan-africanista. Nascido em Massachusetts, Estados Unidos da América, W. E. B Du Bois fundou, em 1909, junto com outros intelectuais afro-americanos, a *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP). No seu país, lutou contra as leis segregacionistas, defendendo que os negros tivessem os mesmos direitos civis e políticos que os brancos, argumentando que uma elite intelectual afro-americana deveria assumir tal compromisso. Um procedimento similar ao que se passa nas lutas contemporâneas acerca de oportunidades iguais (e acesso à educação) no Brasil estava também presente nas defesas de Du Bois, para quem as lideranças afrodescendentes precisavam do acesso a esse instrumento para se desenvolverem. W. E. B Du Bois graduou-se em Harvard, sendo o primeiro afro-americano a obter o título de doutor nesta mesma universidade. Lecionou História, Sociologia e Economia na Universidade de Atlanta.

reconhecidas as agendas em torno dos casamentos entre os negros, por um lado, e as exigências por participações equitativas e mais democráticas, especialmente em setores governamentais e em temáticas ligadas à educação. Todavia, neste segundo ponto, o interesse é analisar, como hipótese, alguns dos impactos do pan-africanismo sobre a orientação política que engendrou, no Movimento Negro, a formação de uniões afetivas estáveis entre os seus membros, ou teve nas reivindicações por participação da população negra em políticas públicas as mais recentes consequências.

Em o *Atlântico negro*, Paul Gilroy⁵⁰⁶ argumenta que o “terror da experiência escrava” forma, junto com a razão, a crítica ambígua criada por intelectuais negros, uma vez que as categorias utilizadas para análise foram produzidas no mesmo contexto em que a barbárie do escravismo emergiu. Algumas das imagens recriadas sobre a África no contexto contemporâneo trazem consigo, como destacou Gilroy, um “terror” que se quer expurgar. Como essas imagens podem ser observadas nos ambientes da Capoeira Angola que se desenvolvem no Brasil e que contrapontos podem ser a partir daí propostos?

O caso contemporâneo da recorrência a contextos africanos específicos por parte das músicas ou das ladainhas da capoeira descreve recortes que emergem dos mercados globalizados por onde circulam as culturas negras e as produções intelectuais e artísticas negras. A remissão a esses contextos da capoeira serve a um diálogo junto às análises sobre o reggae feitas acima. A partir da ladainha descrita abaixo proponho analisar o estatuto da ligação entre a cultura negra na Capoeira Angola e o continente africano, na perspectiva dos negros e capoeirista do lado de “cá”. Assim, em certas situações de roda de capoeira, Mestre Moraes, do GCAP – Grupo de Capoeira Angola Pelourinho -, que está sediado na cidade de Salvador - Bahia, costuma cantar:

“Angola êêê, Angola êêê, Angola... No balanço de Angola êêê, eu vou-me embora pra Angola êaaa... (Angola êêê, Angola êêê, Angola...) O meu pai veio de Angola êêê, minha mãe veio de Angola êaaa... Meu avô veio de Angola êêê, minha avó veio de Angola êaaa... Eu vou-me embora pra Angola êêê, vou ficar lá em Angola êaaa... Se você quer me ver angoleiro, me veja em Angola, Angola... Eu vou-me embora pra Angola êêê... Não se vou voltar de Angola êaaa.... Esse jogo é de Angola êêê, vou-me embora pra Angola, Angola êaaa...”

A música cantada por Mestre Moraes, num contexto pós-escravagista e na virada para o novo milênio, ecoa em grupos de Capoeira Angola como o Abaô, em Sergipe,

⁵⁰⁶ GILROY, Paul. “Jóias trazidas da servidão: música negra e a política da autenticidade”. In: _____. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

mas não parece remeter-se à experiência do “terror da experiência escrava”. Uma razão para que essa distinção seja possível pode ser apontada pelo contexto histórico: o novo milênio e as mudanças provocadas pela circulação de imagens, práticas e discursos que seguem o curso da globalização cultural; outra razão, que justifica inclusive as análises aqui propostas, corresponde a uma resignificação dos termos e das rupturas que foram criadas pelo processo escravagista e mercantilista que vitimaram os africanos de pele escura entre os séculos XIV e XV. Deste modo, a *Angola* mítica cantada na ladainha acima mencionada é reinserida nas imagens da capoeira nos melhores e mais românticos termos, os quais possibilitaram que os *angoleiros*, nessas circunstâncias de criação, se desviassem do terror da experiência escrava ou fosse este novo significado a própria resposta ao terror. Trata-se, por isto, da produção e significação de um “mundo negro” expresso por lembranças prazerosas, embora o registro da tristeza seja parte do mesmo mundo recriado e funcione, por vezes, como o motivo para reerguer-se e posicionar-se nas frentes de batalha – como propuseram o reggae de Bob Marley e o rap dos Racionais MC’s.

No ambiente da prática da capoeira angola onde a ladainha está sendo cantada, dois capoeiristas se enfrentam num jogo de “perguntas” e “respostas”, enquanto são observados por uma plateia interessada, por quem integra a mesma roda e pelos capoeiristas que compõem a bateria de instrumentos. A foto abaixo representa a composição da roda de capoeira, com a maioria dos tocadores/jogadores sentados e diante do jogo que se realiza entre dois adversários. A roda é completada unicamente com outros capoeiristas, enquanto a plateia os assiste numa posição apropriada para ela nesse contexto. Na foto, a plateia estão oculta em relação ao andamento da roda de capoeira.

Ilustração 9: Roda de Capoeira Angola no Grupo Abaô

Fonte: Cezar Palado

Até que os capoeiristas iniciem o seu jogo a ladainha precisa terminar. O seu término representa o começo dos “corridos”, ou seja, do desdobramento da cantoria que culmina com o início do jogo da capoeira, com dois capoeiristas agachados ao “pé” do berimbau. A expressão performática dos capoeiristas aprece então, na centralidade desses contextos, por meio dos corpos agachados que iniciarão o jogo, nas risadas próprias à capoeira, na reverência capoeira e ao mestre que toca e que canta, na atenção, enfim, dos que assistem.

O “mundo negro” de culturas e de sujeitos tem uma tradição de estudos que mobilizou, durante décadas, as Ciências Sociais no Brasil, mas também fora dele. A participação do antropólogo nesse campo de práticas e símbolos recortados por *rabos de arraia*⁵⁰⁷, às vezes por navalhas, por discursos, choros e ladainhas, pode colaborar para um efeito cujo sentimento neste ou naquele segmento de capoeiristas os mobilize a afirmar que estão, de fato, desenvolvendo um “modelo” ou uma “tradição” cultural. É isso o que o campo dos estudos sobre o campo religioso afro-brasileiro⁵⁰⁸ tem mostrado, sendo este o cuidado com o cientista social é contemporaneamente provocado a ter.

⁵⁰⁷ Os rabos de arraia são golpes circulares, dados com uma das pernas do capoeirista em direção, comumente, à cabeça do oponente. Na capoeira angola, aquele que profere o golpe está comumente com as duas mãos sobre o chão e com a outra perna fixada como base. Por sua vez, aquele que “recebe” o golpe, ou a “pergunta” metafórica sobre a qual falei acima, buscará esquivar-se da mesma, produzindo uma “resposta”, isto é um contragolpe que vai e vem de um lado a outro, sempre na cadência da música ou do *corrido*, dos berimbaus e de toda a bateria envolvida.

⁵⁰⁸ Para efeito de ilustração, do ponto de vista dos estudos sobre candomblés, uma literatura vasta e fascinante foi (e continua a ser) produzida no Brasil. A este respeito ver, por exemplo, Bastide, 1978; Carneiro, 1981; Dantas, 1988, Lands, 1967; Silva, 1995.

Uma vez interessada que pelos textos etnográficos que as descreveram, os estudos sobre as comunidades afro-brasileiras sempre causaram impacto e exerceram uma influência poderosa nas suas transformações. Há contudo, conforme Silva⁵⁰⁹, uma posição de reciprocidade entre religiosos e acadêmicos, na medida em que ambos buscam se referir ao outro com interesse. O efeito dessas relações possibilitaria que sacerdotes se tornassem lideranças religiosas porque haviam sido prestigiados pelos acadêmicos, “e foram prestigiados pelos acadêmicos porque cada vez mais se tornaram importantes líderes religiosos”.⁵¹⁰ De fato, uma teia complexa envolve candomblés, poder público, Igreja Católica, intelectuais e religiosos, possibilitando a configuração de uma reciprocidade prestigiosa.

Do ponto de vista das práticas na Capoeira Angola, o projeto enunciado anteriormente deve ser interpretado como uma proposta identitária que se afirma em um contexto histórico. Ele trata da solidariedade e do reconhecimento do pertencimento à África por parte dos negros que emergiram no âmbito da diáspora. Este ponto é aqui analisado a partir de alguns discursos observados em músicas da/na Capoeira Angola. Essas músicas, que são cantadas em forma de ladainha, remontam-se a uma África mítica que foi deixada para trás no bojo do processo diaspórico, sendo finalmente reencontrada pelos capoeiristas, especialmente aqueles que se veem ligados à prática da capoeira angola. O reencontro aí proposto culmina com as promessas de retorno dos filhos (os afrodescendentes) que nasceram fora do berço da Terra-Mãe.

O trabalho de campo na cidade de Aracaju possibilitou que o fenômeno das proposições do reggae e da capoeira angola pudesse ser observado num mesmo espaço, um pequeno grupo de capoeira: o Abaô. Juntas, a capoeira angola e a música jamaicana formaram os dois principais pilares daquele grupo, cujos integrantes se percebiam como ativistas das causas negras. Embora estivessem juntas e pudessem ser visualizadas nos seus trajes, nos cabelos rastafári de parte daqueles integrantes, a capoeira Angola e o *reggae* em Aracaju podiam ser vistos sobrepostos um ao outro no Grupo Abaô, precisamente em razão de uma harmonia e coerência esperadas. Pareceu-me que quando

⁵⁰⁹ SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico na Pesquisa Antropológica sobre Religiões Afro-Brasileiras*. 1ª. edição, São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006.

⁵¹⁰ Por outro lado, diz o autor, é possível sustentar uma posição em que a reciprocidade seja desfeita em favor de um dos lados, como no argumento de Juana Elbein. Para ela, a pergunta sobre a possibilidade ou não de grandes terreiros de Candomblés baianos terem conquistado o prestígio que conquistado tem a ver menos com o movimento de intelectuais no interior desses segmentos, que pela importância que os terreiros construíram antes, provocando a circulação de inúmeros pesquisadores/as desde final a década de 1930 pelo menos. Cf. Gonçalves, 2006: 148.

o grupo estava desenvolvendo as suas aulas de capoeira angola, os símbolos do *reggae* apareciam apenas no visual rastafári dos seus integrantes, pois tanto as cores (amarelo e preto), como as músicas, eram sempre executadas por berimbaus, pandeiros, agogôs, reco-reco e atabaques.

Alguns desses símbolos depõem acerca das raízes profundas que emergem da cultura brasileira. Outros símbolos, que dialogam com a cultura nacional e produzem efeitos próprios, remetem-se a outras experiências e outras realidades nacionais, como são os casos dos Estados Unidos e da África do Sul. Particularismo e universalismo aí se apresentam: de um lado, os negros são percebidos como um grupo distinto na sociedade brasileira; de outro, como membros de uma comunidade transnacional, através da diáspora negra que os liga à África.⁵¹¹ Para Neves,

“Isso o torna, senão um movimento extraterritorial, ao menos um movimento globalizado, em que as lógicas de outros contextos sociais são usadas como lentes de análise da realidade local e nacional.”⁵¹²

O segundo projeto enunciado para análise neste tópico, aqui representado pelas reivindicações em torno das formações afetivas entre mulheres negras e homens negros, colam-se às reivindicações e exigências políticas por participação concreta em órgãos governamentais e em temáticas educacionais especialmente. A questão a ser respondida é se de fato essas reivindicações podem nos fazer supor conexões que representam o impacto do movimento pan-africanista 100 anos depois da sua criação.

As relações afetivas, como descritas no terceiro e no quarto capítulo deste estudo, só conseguiram lograr êxito, primeiro como demanda, depois como debate e por fim como uma temática específica no interior dos Movimentos Negros Brasileiros, entre o final do século XX e a virada para o século XXI. Até então, essa questão fazia sentido, como debate, especialmente entre as mulheres ativistas negras, que perceberam primeiro como se estruturavam as relações sexuais e afetivas que tinham o homem negro como um dos seus personagens. Assim, a percepção, entre os homens negros ativistas, de que a temática sexual e amorosa estava inserida no rol das vontades individuais, não podendo, por isso, compor a agenda política do Movimento Negro, demonstra como e porque essa questão não podia ser visualizada na proposta de “solidariedade” pan-africana. Este projeto de “solidariedade”, que nas situações concretas onde se realizou é

⁵¹¹ NEVES, Paulo S. da C. “Luta antirracista: entre reconhecimento e redistribuição”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 20, n. 59, p. 81-96, novembro/2004-agosto/2005.

⁵¹² NEVES, Paulo S. da C. op.cit., p. 88, novembro/2004-agosto/2005.

melhor observado através das disputas no mercado afetivo e tem na identidade nacional brasileira o seu maior contraponto, logrou êxito na agenda política devido às proposições das mulheres ativistas negras, muitas vezes orientadas pela corrente teórica e ideológica do feminismo. Feminismo e pan-africanismo formaram nesses contextos proposições dinâmicas e poderosas.

Na cidade de Aracaju, a presença das relações sexuais e afetivas entre mulheres e homens negros acusam a presença e a apropriação dinâmica de questões que se originaram no campo do feminismo protagonizado pelas mulheres negras em âmbito nacional, vindo a se reproduzir em discursos e práticas de mulheres e homens que atuaram no campo do Movimento Negro. Estas situações práticas confirmam, especialmente quando dizem respeito aos discursos de homens que protagonizaram tais formações dentro do grupo “racial”, quanto a questão de gênero se transformou desde a década de 1990, desmistificando a oposição binária dos sexos e apontando para a construção de um saber que toca, de fato, todos os agentes aí envolvidos: mulheres e homens.

As reivindicações por participação efetiva em órgãos governamentais, de outro lado, representam a organização e as respostas de homens e mulheres negras para a proposição pan-africanista devem levantar-se e tomar as suas posições, se quisermos aproximar, por meio de metáforas, as conquistas recentes. Os contextos recentes de participação e conquista de setores governamentais são de tal forma dinâmicos, que o reconhecimento de que as lutas aí encaminhadas foram bem sucedidas divide o público ativista. Deve-se considerar, entretanto, que essas conquistas representam também o “contra-ataque” e o revigoramento de uma força política e identitária que responde à advertência e ao tom admoestatório presentes na música de Bob Marley e, claro, no movimento Pan-africanista do qual o próprio reggae é tributário.

O propósito deste estudo foi analisar dois processos no âmbito do universo da atuação do Movimento Negro na cidade de Aracaju (SE): o primeiro, diz respeito às relações afetivas “homocromáticas” ou “intrarraciais”, ou seja, formadas por mulheres negras e homens negros que participavam, como ativistas políticos, daqueles ambientes; o segundo processo refere-se às análises acerca dos investimentos em prol da participação política de tais sujeitos em setores do poder público estatal. Para realizar esta análise, a década de 1990 foi revisada do ponto de vista da emergência do Fórum de Entidades Negras de Sergipe (FENS) no início daquele período, e da projeção política das Organizações Não – Governamentais (ONGs) no cenário dos movimentos sociais naquele estado. A década de 1990 foi marcada tanto uma nova configuração da atuação dos movimentos negros em Sergipe, quanto pelo desdobramento das posições de mulheres e homens negros ativistas no mercado da atuação técnica e política no interior das ONGs. Dividindo os novos ambientes de trabalho e adaptando debates novos e antigos no cenário de atuação política em transformação, as relações afetivas entre esses agentes passaram a compor o quadro de revisões morais e estéticas, criando novos repertórios discursivos e práticas (como a dos casamentos ou das uniões estáveis) que se tornaram capazes de pôr em debate o sistema nacional e cultural de classificação racial, à medida que, dentro dele, reviu os lugares simbólicos e produziu novas posições.

Notou-se que na cidade de Aracaju as relações afetivas entre ativistas negros passaram a ser entendidas como uma demanda que se incluía na agenda geral de reivindicações. A década de 1990 foi o período em que as formações afetivas entre aqueles agentes ganharam visibilidade, relevância política e um repertório discursivo capaz de abrigá-las, como práticas, nas instituições negras de que faziam parte. Embora tenham se apresentado publicamente a partir de namoros, depois em noivados e por fim em casamentos, o valor moral e estético que aquelas relações conquistaram no imaginário criado no ambiente dos movimentos sociais negros implicou, fora daquele universo de atuação, na dedução de que tais formações afetivas (e sexuais) eram resultado exclusivo de uma queixa feminina local que passava a ser bem sucedida naquele período, e não um fenômeno mais abrangente no interior do qual pudessem ser

observadas as tensões históricas e silenciadas no processo político que elegeu outras reivindicações. As tensões que impossibilitaram que os debates acerca de formações afetivas e familiares entre ativistas negros se constituíssem delegaram o desejo e o sentimento (o amor) às vontades individuais, as quais se formaram no âmbito de um sistema de classificação e de representação cultural fundado sobre o mito da democracia racial.

O fenômeno social aqui analisado mostrou, todavia, que tanto o desejo quanto o sentimento podem ser apropriados pelos ambientes da atuação política, sem exatamente subjugar as vontades individuais. O que foi observado é que as vontades individuais formam, junto com os repertórios criados no universo dos movimentos negros, as matrizes de discursos e de práticas afetivo-sexuais que passaram a encontrar, de um lado e outro, os recursos que se alinharam às demandas provocadas pelos debates iniciados pelas mulheres negras, notadamente aquelas que atuam como ativistas ou acadêmicas interessadas em tais processos.

A participação dos setores de poder da máquina estatal reuniu repertórios distintos daqueles, tendo sido historicamente objeto da atenção de militantes e instituições negras. Diferente das relações afetivas, cujos registros internos noticiam a presença de uma agenda moral que se formou naqueles ambientes, a participação concreta de militantes negros no rol dos setores do Executivo e do Legislativo não sofreria reações internas contrárias àqueles propósitos, sendo por isso visível a elaboração dos discursos sobre a sua importância. Esses discursos se equilibravam, sobretudo, nas falas de homens e mulheres que atuam numa linha mais “progressista”, na qual estavam situados partidos políticos como o PT e o PC do B, nos quais foi possível observar a presença maciça dos sujeitos que integram esta pesquisa. Foram observados alguns “ruídos” nas falas dos militantes em relação às situações de oposição que se formaram frente às proximidades e diálogos com o Estado. As distinções nas falas eram fruto mais de uma orientação denunciatória marcada pela oposição entre o lugar na sociedade civil e aquele ocupado pelo Estado, que de uma divergência acerca do projeto comum de “conquista do poder”.

A possibilidade de aproximação entre estes dois “projetos” - a participação política e as relações afetividade dentro do movimento social – marca uma percepção sobre as mudanças pelas quais vem passando o universo dos movimentos negros, no meio dos quais novos repertórios se afirmaram e deram notícias de discursos e de práticas capazes de alterar as posições e os valores simbólicos dos seus personagens

num quadro cultural de classificação “racial”. No centro das formações afetivas entre as quais me interessaram as relações “intrarraciais” ou “homocromáticas” onde estavam situadas as relações amorosas entre homem negro e mulher negra, estão colocados os estudos qualitativos e estatísticos, sobretudo, focalizando relações afetivas “inter-raciais”, ou seja, entre negros e brancos. Alguns daqueles estudos dialogaram de perto com o meu trabalho, encontrando no homem negro e na mulher branca os sujeitos centrais de suas análises.

O tema das relações afetivas “inter-raciais”, conforme sinalizou Laura Moutinho⁵¹³, não foi incluído, por vários motivos, na agenda dos estudos daqueles que se interessaram por analisar as novas tendências relativas aos padrões de matrimônio, sexualidade, erotismo ou mesmo “raça”. Os estudos quantitativos e as análises estatísticas, em geral, contribuíram para a formação de campos não explorados, e ela, a demografia, que se formou como ciência, conforme sinaliza Elza Berquó, sob a proteção de ideias puritanas, eugênicas e controladoras, teve como objetivo vincular o sexo à biologia e à reprodução, enquanto a sexualidade servia ao propósito de demarcar as taxas de fecundidade, comumente entendidas no âmbito das relações heterossexuais e pautadas na penetração.⁵¹⁴

As análises quantitativas sobre as relações afetivas no Brasil, entre as quais estão os estudos de Berquó, Nelson do Valle Silva e outros, evidenciam que a tendência a casamentos dentro dos grupos sociais de “cor” não é uma característica particular de um grupo ou outro, mas da sociedade brasileira em geral. Para Moutinho, esta tendência descreve as formas sutis e obscurecidas no meio das quais emergem a “cor” e a “raça”, seja pela afirmação do vetor classe, seja pelos ideários “modernos e tradicionais” que, de modo singular, encenam e dramatizam as ideias de hierarquia e igualdade. A tendência do excedente de homens “pretos” e “pardos” se unirem às mulheres brancas - que prefiro não sugerir aspas na medida em que não há sub-referências, como é o caso de “pretas” e “pardas”, para o caso das negras – evidencia, segundo a autora, que elementos distintos vêm influenciando essas uniões, e não no seu grupo de “cor”, cujas

⁵¹³ MOUTINHO, Laura. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004 a.

⁵¹⁴ A este respeito consultar BERQUÓ, Elza. “Sexualidade e demografia (comentários sobre a exposição de Michel Bozon)”. In: LOYOLA, M. (org). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 1998.

mulheres (as “pretas”) se apresentam em menor número na condição de casadas, mesmo que estejam na idade considerada favorável aos casamentos.⁵¹⁵

A noção de que a negritude e prestígio social são elementos incompatíveis nos discursos e nas práticas no interior do imaginário social é uma premissa que não pode ser desconsiderada, sobretudo porque a ela está alinhado o mito fundador das relações raciais: o da democracia racial ou, em outros termos, a compreensão de que não há barreiras sociais ou simbólicas suficientemente poderosas para impedir o encontro sexual e afetivo entre os grupos “raciais”. E se é certo que de um modo geral os movimentos negros desconsideraram que o mito da democracia racial pudesse ser apropriado de forma dinâmica pelas classes populares, sem que estas fossem necessariamente manipuladas, de outro lado também é certo que foram os agentes da militância negra o segmento que elaborou uma nova etiqueta que, baseada na afirmação de novos elementos identitários postos em circulação no mercado dos afetos, elegeu novos discursos e as novas práticas afetivas.

As relações afetivas que se formaram entre homens negros e mulheres negras no universo aqui pesquisado reconhecem os registros morais similares aos encontrados na pesquisa de Moutinho: em ambos os estudos, há um entendimento no imaginário social de que desejo e sentimento não se alinham em formações afetivas baseadas em paradoxos ou, como no caso da pesquisa em pauta, que as vontades individuais não se adéquam a projetos políticos coletivos. Entre a celebração da mestiçagem e os casamentos “inter-raciais”, Moutinho sinaliza para um tabu e um paradoxo que valorizaria o desejo e o sexo entre brancos e negros, mas não o casamento.⁵¹⁶ Os encontros afetivos e sexuais entre mulheres e homens militantes da causa negra estariam impossibilitados, nessa chave de paradoxos e etiqueta normativa, de serem marcados por sentimento e um projeto familiar, como se deduz das formações matrimoniais tradicionalistas.

A década de 1990 marcou o período em que as formações afetivas (desde as fugazes até as matrimoniais) entre mulheres negras e homens negros passaram a se constituir como um valor, cujos princípios morais dão notícias de revisões nas estéticas corporais, sinalizando para a elaboração de diálogos e a apropriação dos discursos que compõem o sistema cultural de classificação “racial”. Esses elementos, conforme considerei, depõem acerca da constituição de uma etiqueta que passou a negociar no

⁵¹⁵ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 432, 2004 a.

⁵¹⁶ MOUTINHO, Laura. Op. cit., p. 1, 2004 b.

mercado afetivo novos padrões de atitudes e escolhas, todos eles pautados no reconhecimento das transformações simbólicas que emergiam com a criação de novas entidades negras e com as posições de prestígio de homens e mulheres negras nesses cenários.

A atitude de permitir-se a paquerar ou deixar-se paquerar, depois namorar e casar, no universo de militantes negros aracajuanos passou a representar, durante a década de 2000, um mostruário de possibilidades segundo as quais a proposta de atualização ou de disputas dos valores em termos de classificação *étnico-racial* dos personagens no mercado afetivo, compõe um registro particular de apropriação do sistema cultural de classificação. Isto resulta, com efeito, na atualização simbólica da própria condição de “ser” brasileiro ou brasileira na cidade de Aracaju.

A primeira década dos anos 2000 mostrou que, do ponto de vista dessas formações afetivas “homocromáticas”, quatro principais situações marcaram o contexto da análise: 1) as formações afetivas iniciadas na década de 1990 continuaram demandando novas situações de relacionamentos, à medida que novos indivíduos circulavam pelo universo mapeado pelos movimentos negros ou pelas redes de relações das quais aquelas formações afetivas faziam parte; 2) que aquelas relações afetivas assumiam problemas similares às relações convencionais, entre as quais a orientação política não operava como um marcador social; 3) que algumas das relações descritas como *paradigmáticas* ou como modelos para formação de outras situações naqueles ambientes também foram desfeitas, enquanto outras quebraram o marco de 10 anos e começam a se preparar para novas atualizações, como é o caso da formação educacional e dos processos de socialização pelos quais começaram a passar seus filhos e filhas; e 4) à medida que mulheres brancas voltaram a circular pelos territórios das amizades e das relações familiares com tais agentes, as suas posições no imaginário também passaram por novas atualizações simbólicas, sendo possível perceber algumas alterações nos discursos de homens ativistas, mesmo que formassem par afetivo com a mulher negra.

O mercado dos relacionamentos monogâmicos que se formou no âmbito das instituições negras durante este último período, acusaram a presença de práticas afetivas que assumiram a agenda moral à medida que esta pôs em destaque o par homem “preto” - mulher “preta”. A constituição desse mercado de relações se apresentou, no entanto, aberto às possibilidades de relações afetivas não públicas, informando sobre os arranjos que a agenda moral provocou em circunstâncias de disputas afetivas no centro das quais estava em jogo a afirmação das relações entre mulher negra e homem negro. Entre as

relações afetivas públicas e não publicizadas “intrarraciais” parece importante considerar que o conjunto de valores que as justificaram entre aqueles agentes firmou-se como um fenômeno social e uma demanda política assumida, que resultaram em formações familiares e se lançaram na sociedade abrangente como um componente entre os demais.

As maiores crises vividas pelas mais novas famílias de ativistas negros dizem respeito à necessidade de atualização da agenda de valores, que assumiu as influências do feminismo que se constituiu nos movimentos negros ao menos nas duas últimas décadas. As atualizações acerca das posições do homem negro e da mulher negra no mercado afetivo, tendo em vista as disputas que não se encerraram com as revisões que provocaram, não foram realizadas com a mesma intensidade e atenção que a agenda política propôs no seu nascedouro, mas elas foram, sem dúvida, sintomáticas. Os efeitos sobre os encaminhamentos dessas atualizações simbólicas e contemporâneas de posições da mulher negra e do homem negro no quadro das disputas no mercado dos afetos sinalizam para a presença de tensões cujos repertórios parecem lançar novas propostas, novas negociações. O retorno de mulheres brancas para o entorno das relações de amizade, ou de sua participação (ainda que discreta), como colaboradoras, em entidades negras, se apresenta como um dos elementos que se lança no jogo das negociações igualmente simbólicas em que estão sendo operadas as atualizações que problematizaram o estatuto da mulher branca nesses cenários.

Algumas relações entre mulheres e homens militantes se desfizeram durante os anos 2000. Elas dão notícia de dois fenômenos a elas acoplados: o primeiro diz respeito ao surgimento de uma geração de filhos e filhas, os quais são fruto das responsabilidades do projeto familiar assumido naquele contexto de disputas simbólicas no mercado dos afetos; o segundo fenômeno remete-se ao reconhecimento de que a eleição de práticas que anunciam o incremento de novos valores no interior do sistema cultural de classificação “racial” no Brasil continua sendo, no âmbito das revisões proposta pela agenda política negra, a conquista estética como o maior acordo entre aqueles personagens.

As filhas e os filhos que se apresentam como os frutos das mudanças estéticas e afetivas ocorridas naquelas duas décadas, passaram a demandar dos seus pais a condução de uma orientação educacional pautada nos mesmos valores éticos e estéticos assumidos naquele processo. A prole que emerge daqueles contextos vem crescendo num ambiente diferenciado das trajetórias dos seus pais, na medida em que se apresenta

no centro de disputas e expectativas que colocam, de um lado, seus pais e os valores por eles elaborados no âmbito da agenda de princípios estéticos, de outro, experiências igualmente estéticas e normativas que continuaram se reproduzindo nos núcleos familiares, escolares e sociais que completam o mundo social do qual todos estes personagens fazem parte. Entre as filhas e os filhos que nasceram desse processo sinuoso, denso e marcado por elaborações estéticas criativas e disputas afetivas dinâmicas, emergem dos seus genitores os discursos de que aqueles representam o seu legado político e de que a sociedade local, com aquelas mudanças, dá sinais de convivência com novas diferenças. Os problemas que surgem daí devem, portanto, ser objeto de novas pesquisas.

Em meio às maiores crises das relações homocromáticas, restou a presença de valores estéticos e afetivos. Eles continuaram sendo expressos no desejo de formação de novas relações similares. Foi observado, portanto, que entre homens e mulheres negras que assumiram aquelas pautas, os discursos éticos e os valores estéticos pouco se alteraram até o final da primeira década do novo milênio. Entre algumas mulheres entrevistadas, como foi o caso exemplar de Ana, veio a confirmação dos valores acordados acerca da formação ideal do par mulher negra – homem negro. Ela admitiu, no entanto, que à medida que destacava as possibilidades de encontrar-se solitária, um homem branco que fosse capaz de equilibrar a sua condição “racial” com os valores da agenda de princípios assumida até aquele momento, teria chances de formar com ela uma relação afetiva. Entendidas como hipotéticas, essas possibilidades servem para elencar os modos como alguns valores passam a ser recuperados e reelaborados no interior da agenda afetiva e do sistema cultural por ela apropriado.

O lugar dessas hipóteses ou dessas possibilidades na análise desta pesquisa é periférico. Elas são importantes para pensar, contudo, na formação das primeiras pistas acerca do acompanhamento de um mercado de afetos que assume a sua condição mutante e propõe para os personagens que aí se apresentam novas possibilidades, novos modos e novos desejos. O que me parece pertinente sinalizar acerca dessas mutações no mercado afetivo diz respeito aos modos como os repertórios que são recuperados no sistema de classificação “racial” passam a circular no mercado dos afetos, para negociar posições, permitir novos desejos e condutas. Essas novas pistas não registraram a presença de elaborações similares nos discursos de outras mulheres negras, mesmo entre aquelas que se encontravam fora das relações sexuais e afetivas públicas. Deve-se considerar, no entanto, que entre as relações afetivas públicas e formais estão também

postas as relações não públicas, donde se deve deduzir que a solidão se apresenta em termos relativos. Nesses termos, não deve parecer absurdo que uma mulher se perceba solitária e tenha uma vida sexual e afetiva. Disto deve-se considerar que os discursos sobre a solidão por vezes se apresentaram, ganharam sentido e legitimidade frente ao estatuto das relações afetivas públicas, formais e reconhecidas.

Pôde-se notar que, na dimensão do indivíduo, a agenda afetiva operou, de modo hipotético, algumas modificações discursivas, embora, no caso do homem branco e heterossexual, este não compusesse o quadro das disputas afetivas onde figuravam as mulheres negras ativistas. Contemporaneamente, a ausência do homem branco nessas disputas depõe a favor da regra de mulheres brancas excedentes no (seu) grupo “racial” e da sua baixa movimentação sexual e afetiva no mercado afetivo, o que implica em considerar que as alterações pelas quais passaram as posições de mulheres negras, de mulheres brancas e do homem negro no sistema cultural de classificação “racial” não influenciaram o lugar do homem branco no mercado afetivo. As possibilidades isoladas de formação “inter-racial” no par mulher negra (ativista) – homem branco não se confirmaram no mercado afetivo na cidade de Aracaju, uma vez que a lógica de movimentação neste mercado se distingue entre homens brancos e mulheres brancas. A constituição de formações afetivas entre mulheres negras ativistas e homens brancos sergipanos se mostrou, portanto, tecnicamente irrealizável.

O lugar da mulher branca nesse novo contexto não recuperou, entretanto, a posição privilegiada das formações “inter-raciais” que fundam o imaginário nacional: a sua nova posição ganhou, por vezes, um estatuto não público e marginal por parte do homem negro, que se envolveu com a agenda de princípios e com o projeto amoroso com a mulher negra. Em tal projeto afetivo, a mulher negra militante foi central, enquanto os novos símbolos estéticos e afetivos que se constituiu no universo dos movimentos negros passaram a se estender também em direção à mulher negra não ativista, que se mostrou atenta àqueles processos. Em outros termos, o que estou considerando é que a ausência de relações afetivas entre mulheres negras e homens negros é também objeto dos questionamentos de mulheres negras não militantes.

Os homens negros continuam como personagens centrais para a manutenção ou alteração do mercado afetivo, na medida em que os personagens femininos que aí circulam e acionam os valores tanto do sistema de classificação quanto do mercado afetivo se direcionam para a formação das relações sexuais e afetivas com o homem negro que, sendo representado por “pretos” e “pardos”, respondem à demanda

excedente de mulheres. As formações “inter-raciais” e os processos políticos e simbólicos que passaram a equilibrar essas disputas no universo dos movimentos negros, resultando em relações “intrarraciais”, continuam tendo como centrais os homens negros.

O desejo que foi recuperado pelo homem negro em relação à mulher branca, em meio à consolidação de uma agenda moral na primeira década do novo milênio, sugeriu, no entanto, que esta demanda fosse assumida no território da vida privada, oculta, fugaz e com a possibilidade fechada para assumir responsabilidades afetivas nesse novo cenário. Chamou a atenção, portanto, que, no cenário das disputas afetivas das duas últimas décadas, ao menos no universo dos movimentos negros, a mulher negra tenha invertido a sua posição subalterna no mercado, passando de personagem excedente e solitário, mesmo em condição “ideais” para casar (no caso das “pretas”), para de sujeito crítico e criativo capaz de elaborar e propor mudanças profundas nos campos do desejo, do casamento e do imaginário social. Todas essas mudanças no mercado afetivo e no sistema de classificação “racial” acompanharam as reivindicações no campo do poder político, notadamente no que se refere ao Executivo e ao Legislativo.

O projeto contemporâneo de participação política na máquina estatal efetivado durante a virada para o novo século e observado através de discursos e de práticas orientadas para a aproximação e diálogo com partidos políticos reconhecidos como aliados de militantes e entidades negras, assumiu o seu processo próprio ao elaborar sua pauta de reivindicações: de parceiros coadjuvantes e “temporários”, a sujeitos determinados a assumir posições e responsabilidades de poder e prestígio no âmbito dos setores do Executivo e do Legislativo. Coadjuvantes porque, enquanto segmento articulado em torno daquele projeto político (a causa negra e a “conquista no poder”), até o final da década de 1990, militantes e entidades negras sergipanas só seriam convidados a participar dos processos ligados às campanhas eleitorais de candidatos e partidos políticos específicos. Naquele contexto, os blocos afro de Aracaju, por exemplo, seriam sistematicamente convidados a colaborar, com os seus tambores e seus artistas, para a divulgação dos candidatos e candidatas para os pleitos municipais e estaduais, enquanto suas lideranças articulavam, sem muito sucesso, uma “entrada” naqueles setores, nos termos da ideia de participação que operou durante a primeira década dos anos 2000.

A irregularidade das propostas de trabalho direcionadas a lideranças de entidades negras sergipanas os tornava parceiros “temporários”. Essa dimensão irregular das

posições das lideranças negras sergipanas, mesmo que subalterna em termos concretos e hierárquicos, ou de prestígio em termos da qualidade do diálogo que propuseram, acusava as dificuldades que encontravam para alterar o seu lugar no âmbito da poder público estatal e, neste aspecto, da assessoria a parlamentares vitoriosos em suas campanhas eleitorais. No campo dos partidos reconhecidos como progressistas, observou-se o reconhecimento de prestígio e hierarquias dentro do PT e do PC do B no momento da vitória eleitoral para o Executivo Municipal da cidade de Aracaju no ano 2000.

A distribuição de cargos junto a lideranças negras, bem como o debate sobre as suas propostas de criação de coordenadorias ou secretarias específicas ligadas às questões do negro, só seriam pensadas, com muito custo, depois que as posições hierárquicas dos militantes “históricos” ligados organicamente àqueles partidos e aos seus setores de prestígio foram distribuídas. Tratava-se tanto de uma “história individual orgânica” no partido político quanto do reconhecimento de capital simbólico aí produzido pelos agentes, mas também pelas questões políticas que se apresentavam nos seus programas de governo. Estes elementos, sobretudo, foram capazes de posicionar os primeiros assessores no âmbito da Prefeitura Municipal de Aracaju e qualificar as demandas gerais numa ordem de grandeza cuja importância simbólica legitimava o lugar subalterno tradicionalmente relegado à questão “racial”.

As possibilidades de lideranças negras “sem história orgânica” ocuparem posições no Executivo ou em assessorias aos vereadores que foram eleitos durante as campanhas eleitorais dos anos 2000 só ocorreriam depois que os lugares derradeiros das assessorias fossem ocupados. Esta dimensão hierárquica deu sentido e balizou à lógica das disputas por ocupação de cargos, tendo como efeito a criação de dificuldades maiores para as lideranças negras que se propuseram a se inserirem nesses contextos. O segmento de lideranças envolvidas com as campanhas eleitorais e a ocupação de cargos só seria bem sucedido depois que setores específicos, como coordenadorias ou secretarias ligadas à causa negra, foram admitidos pelos gestores esquerdistas no estado de Sergipe. Este movimento de inserção em cargos políticos e a consequente relação com o Estado é objeto de controvérsias no universo dos movimentos negros na medida em que, para alguns dos setores da militância negra, esta relação com o Estado excluiria a possibilidade de crítica, ao mesmo tempo em que serve de “cooptação”.

O processo político que resultou, concomitantemente, na filiação de lideranças negras ao PT e ao PC do B, e com as oportunidades e responsabilidades de trabalho

assumidas em secretarias governamentais, em coordenadorias de combate ao racismo ou em assessorias a parlamentares, concretizou uma das principais reivindicações dos movimentos negros em relação aos partidos políticos, de modo especial aos de esquerda. A dinâmica diária daquelas novas situações inaugurou um contexto de experiências e de dilemas sem par para as trajetórias das lideranças negras sergipanas. O principal dilema colocou em jogo a importância das experiências políticas em setores do Estado, mas as posições de baixo prestígio político fizeram emergir discursos distintos entre as lideranças e questionar, “por dentro” e “por fora” daqueles novos ambientes, as práticas dos partidos políticos que os reconheceram tradicionalmente como parceiros políticos. Além disto, observou-se que as posições de baixo prestígio eram assim entendidas do ponto de vista, sobretudo, das lideranças que aceitaram aquelas responsabilidades, e não pelo conjunto de militantes e entidades negras que não puderam ou não investiram na direção de marcar as suas posições no âmbito do Estado. Isto implica em considerar, com efeito, que a ocupação de cargos no Estado representa uma conquista política cujos desníveis hierárquicos e o prestígio das posições alcançadas só lentamente puderam ser percebidos pelos agentes que atuaram fora desses setores.

Esta é a razão de algumas lideranças negras relatarem que a ocupação de posições de poder nas gestões dos Executivos Municipal e Estadual, durante toda a primeira década dos anos 2000, revelaria uma grande expectativa criada por parte de militantes que continuaram a atuar nos movimentos negros, mas sem envolvimento orgânico com os partidos políticos. As situações concretas de baixo prestígio e de comando das posições assumidas pelas lideranças negras no poder estatal, de um lado, e as expectativas de alterações sociais sintomáticas por parte de lideranças que não assumiram essas responsabilidades, de outro, puderam ser observadas do início ao final da década dos anos 2000.

O início da segunda década do novo milênio mostra a presença de pautas ausentes no início da década, como é o caso das demandas homoafetivas e dos seus sujeitos protagonistas. Se até o início da primeira década do século XXI os homossexuais negros sergipanos assumiram a causa negra sem a ela propor uma agenda específica de debates em torno da sua condição pública e afetiva, ao final da década esses personagens se reapresentaram ao cenário político, envolvidos com as suas próprias exigências afetivas, que também emergiram do privado ao público trazendo consigo um novo colorido para o ambiente, por vezes também ligado à religiosidade de

matriz africana. No campo das esquerdas partidárias, a religiosidade de matriz africana vem conquistando novos espaços, enquanto os seus integrantes, que passaram de abiãs (iniciados/as) para sacerdotes e sacerdotisas, assumiram o seu novo papel ao elaborarem novas agendas de pertencimento.

Amor e poder se apresentam, então, como dois argumentos distintos que, nesta pesquisa, unem pessoas em contextos de reivindicações e disputas elaboradas com vistas à criação de experiências que se oponham à solidão e às situações de invisibilidade ou subalternidade simbólicas. De um lado, o mercado afetivo recebeu personagens modificados, transformados pelo estatuto das classificações sociorraciais e pelo imaginário que se alterou em meio à publicização de valores éticos e estéticos. A agenda moral de onde emergem esses valores lançou no mercado mulheres negras transformadas pela construção de uma nova possibilidade: a formação de relações sexuais e afetivas profundas, baseadas em projeto político e familiar. As experiências no poder público estatal, embora tenham sido, de início, basicamente subalternas e desencorajadoras para uma pequena parte das lideranças negras nos primeiros anos do novo século, ganharam novas transformações ao final da primeira década e à medida que as lideranças negras se apropriaram da lógica dos discursos, das práticas e do projeto de poder que se desenvolvem nos partidos políticos de orientação progressista.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 32-33, 2011.

_____. “Etnopolítica – a dinâmica do espaço afro-baiano”. In: *Afro-Asiáticos*, nº 22, pp. 99-116, 1992.

ALMEIDA, Raimundo César Alves (Mestre Itapoan). *Bimba, perfil do mestre*. Salvador: Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia, 1982.

ALVAREZ, Sônia *et alii*. “Feministas na América Latina: de Bogotá a San Bernardo”. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, vol. 2, nº 2, 1994.

AMARAL SOBRINHO, José; e PARENTE, Marta Maria de Alencar. “CAIC: SOLUÇÃO OU PROBLEMA?”. IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada -, janeiro de 1995.

ANDRADE JÚNIOR, Álvaro Machado de. “*O Jogo de Capoeira em Aracaju: uma reconstituição histórica*”. Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Ciências Sociais – CECH/UFSE, 2001.

ANDREWS, GEORGE R. “O protesto negro em São Paulo – 1888-1988”. *Revista Afro-Asiáticos*, n. 21, pp. 27-48, 1991.

ARENDT, H. *As Origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusp, 2006.

AZEVEDO, Thales de. *Democracia racial*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *Cultura e situação racial no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

_____. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social e classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador: EDUFBA, 1996 [1955].

BACELAR, Jeferson. “A Frente Negra Brasileira na Bahia”. In: *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 73-86, 1996.

BAIROS, Luiza. “Mulher negra: reforço da subordinação”. In: João José Reis (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. “Pecados no paraíso racial: o negro na força de trabalho da Bahia, 1950-1980” In: Reis, J. J. (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudo sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988.

BASTIDE, R. (org.). *Usos e sentidos do termo "Estrutura"*. São Paulo: Editora Herder; Editora da USP, 1971.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BERQUÓ, Elza. “Sexualidade e demografia (comentários sobre a exposição de Michel Bozon)”. In: LOYOLA, M. (org.). *A sexualidade nas ciências humanas*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 1998.

_____. “Demografia da desigualdade: algumas considerações sobre os Negros no Brasil”. Campinas: NEPO/UNICAMP, p. 89-110, 1988 a.

_____. “Demografia da Desigualdade”. *Novos Estudos*, nº 21, São Paulo, Cebrap, pp. 74-85, 1988 b.

_____. “Nupcialidade da população negra no Brasil”. Núcleo de Estudos de População (NEPO), UNICAMP, texto nº 11, São Paulo, agosto de 1987.

BOBBIO, Norberto. *Era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus. [Trad. Carlos Nelson Coutinho], 1988.

BOURDIEU, Pierre. “Introdução”. In: *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução: Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. 2ª edição revisada. Porto Alegre, RS: Zouk, 2011.

_____. “Os dois mercados”. In: *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução: Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. 2ª edição revisada. Porto Alegre, RS: Zouk, 2011.

_____. “O campo das instâncias de reprodução e consagração”. In: *A economia das trocas simbólicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998 a.

_____. *O poder simbólico*, 2a. Edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998 b.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papius, 1996.

_____. “A ilusão biográfica”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, p.181-191.1996.

BRITO, Diógenes Duarte de. “A Casa de Cultura Afro-Sergipana: uma contribuição ao movimento negro em Sergipe (1969-1998)”. Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de História – CECH/UFSE, 2000.

BRUCK, Mozahir Salomão. A denúncia da ilusão biográfica e a crença na reposição do real: o literário e o biográfico em Mário Cláudio e Ruy Castro. Tese apresentada ao

Programa de Pós-Graduação de Literaturas de Língua Portuguesa da PUC/MG, Belo Horizonte, 2008.

Cabeça de Negro (Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania). Aracaju-Sergipe, ano I, no 1, 1993.

CARNEIRO, Sueli. “Gênero, Raça e Ascensão Social”. *Revista Estudos Feministas*, vol.3, n. 2, pp.544-552, 1995.

CARVALHO, Inaiá M. M. de; e LANIADO, Ruth N. “Transição democrática, políticas públicas e movimentos sociais”. In: *O Estado e as políticas públicas na transição democrática*. São Paulo/Recife: Vértice/Massagana, 1989.

CASTELS, M. “Cultural identity, sexual liberation and urban structure: the gay community in San Francisco”. In: *The city and the Grassroots*. London: Edward Arnold, 1983.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CAULFIELD, Sueann. “RAÇA, SEXO E CASAMENTO: crimes sexuais no Rio de Janeiro, 1918-1940”. Traduzido do original em inglês por João José Reis. In: *Afro-Asia*, nº 18, p. 225-1 64, 1996.

CORRÊA, Mariza. “Sobre a invenção da mulata”. *Cadernos Pagu* (6-7), pp.35-50, 1996.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

_____. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”. In: *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. 5ª edição, Rio de Janeiro: Rocco, p. 1987.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DANTAS, Carolina. *Brasil “café com leite”: história, folclore, mestiçagem e identidade nacional em periódicos (Rio de Janeiro, 1903 – 1914)*. Tese de Doutorado, PPGH, Universidade Federal fluminense, 2007.

DANTAS, Paulo Santos. “Agenda política e etiqueta na Capoeira Angola: notas sobre o Grupo Abaô”. Trabalho apresentado no VII Congresso Brasileiro de Pesquisadores (as) Negros (as) - Simpósio Literatura e Outras Expressões Artísticas Afro – Diaspóricas. Florianópolis, 2012.

_____. “Princípios e revisões políticas: os movimentos negros brasileiros em debate”. In: VI Congresso Brasileiro de Pesquisadores (as) Negros(as): “afro-diáspora, saberes pós-coloniais, poderes e movimentos sociais” - GT 18 - Movimentos Sociais e Pensamento Negro no Brasil Republicano. Rio de Janeiro (UERJ), 2010.

_____. “Distante da conquista política: a participação como recurso dos movimentos negros sergipanos na década de 1990.” In: XIV Congresso Brasileiro de Sociologia. GT 02: Cidadania e Reconhecimento. UFRJ, 28 a 31 de julho de 2009.

_____. “Construção de Identidade Negra e Estratégias de Poder: os Movimentos Negros Sergipanos na década de 1990”. PPGCS/UFBA – Dissertação de Mestrado, PPGCS/UFBA, 2003.

_____. “A Organização do Movimento Negro Sergipano nas Décadas de 1980 e 90: a construção de uma identidade negra como elemento consensual”. Monografia de final de curso (bacharelado) apresentada ao Departamento de Ciências Sociais. UFSE, 2000.

DECÂNIO, Ângelo A. (Mestre Decânio). “A herança de mestre Bimba: lógica e filosofias africanas da capoeira.” Mimeografia – Coleção São Salomão I, Salvador, 1996.

DEGLER, Carl N. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Madison, WI: University of Wisconsin, 1986 [1971].

DIEESE/AFL-CIO/INSPIR. *Mapa da população negra no mercado de trabalho*. São Paulo: DIEESE, 1999.

DONALD, Pierson. *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, p. 346, (1971[1942]).

ESTATUTO SOCIAL DA ASSOCIAÇÃO ABAÔ DE ARTE-EDUCAÇÃO E CULTURA NEGRA. Aracaju (SE), abril de 2009.

FARIAS, Flávio Bezerra de. *O Estado Capitalista contemporâneo: para uma crítica das visões regulacionistas*. 2ª. edição – São Paulo: Cortez, 2001.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1965.

FILMUS, D. “A Educação média diante do mercado de trabalho: cada vez mais necessária, cada vez mais insuficiente”. In: BRALAVSKY, C. (org.) *A Educação secundária: mudança ou imutabilidade?* Brasília: UNESCO, p.127-186, 2002.

FOUCAULT, Michel (1926-1984). *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].

_____. *As palavras e as coisas: uma antropologia das ciências humanas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes (Coleção Tópicos), 2007.

_____. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 30ª edição, Rio de Janeiro: Record, 1995 [1933].

FRIGERIO, Alejandro. “Capoeira: de arte negra a esporte branco”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 04 n. 10. Junho/1989.

FRY, Peter. “O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a política racial brasileira”. *Revista USP*, 28: 122-135, 1995-1996.

GARCIA TAMBURRO, Estela Maria. Mortalidade infantil da população negra brasileira. Campinas, NEPO/UNICAMP, 1987 (Texto NEPO 11).

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. In: *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIACOMINI, Sônia Maria. “Ser escrava no Brasil”. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, Rio de Janeiro, 1998, pp.145-170.

GIDDENS, A. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo, Editora 34, 2001.

GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. *Saúde e Sociedade*, v. 13, n. 2, p. 20-31, maio-ago de 2004.

_____. *Teoria dos Movimentos Sociais*, São Paulo, Ed. Loyola, 1997.

GOMES, Nilma Lino. *A Mulher Negra que vi de Perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*, Belo Horizonte: Mazzas Edições, 1995

GONÇALVES, Luis Alberto; e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. “Movimento negro e educação”. In: SECAD/MEC/ANPED. *Educação como exercício da diversidade*. Brasília: UNESCO/MEC/ANPED, 2005.

GONZALES, Lélia. *Racismo e sexismo na sociedade brasileira*, *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 1982, [1980, mimeo].

_____. “O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira: uma abordagem político-econômica”. Los Angeles: mimeografado, 1979.

GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se leem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. Tradução de Maria Aparecida Corrêa. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. “A noção de campo nas obras de Bourdieu e do círculo de Bakhtin: suas implicações para a teorização dos gêneros do discurso.” In: *Revista da ANPOLL*. São Paulo: v.19, p.151 - 184, 2005.

GUIMARÃES, Antônio A. Sérgio. “Depois da democracia racial”. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 269-287, nov. 2006.

_____. “O Projeto UNESCO na Bahia”. Comunicação ao Colóquio Internacional “O projeto Unesco no Brasil: uma volta crítica ao campo 50 anos depois”, Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, p. 2, entre 12 e 14 de julho de 2004.

_____. “Como trabalhar com ‘raça’ em sociologia”. In: Educação e Pesquisa. São Paulo: v.29, n.01, p.93 - 108, 2003.

_____. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. “O antirracismo brasileiro: o que dizem os jornais diários”. Revista USP, São Paulo (28): 84 - 95, dezembro/fevereiro 95/96.

HANCHARD, Michael G. *Orfeu e poder: o Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 2001.

HANSEN, Roger; e FERNANDEZ VAZ, Alexandre. “Treino, culto e embelezamento do corpo: um estudo em academias de ginástica e musculação”. Rev. Bras. Cienc. Esporte, Campinas, v. 26, n. 1, p. 135-152, set. 2004.

HARRIS, Marvin. *Town and country in Brazil*. Nova York, Columbia University Press, 1956.

HASEMBALG, C; e SILVA, N do V. *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo/Rio de Janeiro: Vértice/Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, 1988.

HASEMBALG, C. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOOKS, Bel. Intelectuais negras, *Estudos Feministas* (2), pp.464-478, 1995.

HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

JORNAL IDENTIDADES – Informativo da Casa de Cultura Afro – Sergipana. Aracaju – Sergipe – Brasil, ago/set de 2001.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947].

LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MACRAE, Eduard. “Em defesa do gueto”. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, vol. 2, nº 1, p. 53-60, abr., 1983.

MAGGIE, Yvonne. “Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias de cor e raça na cultura brasileira”. In: MAIO, Marcos C. & SANTOS, Ricardo V. (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. Tradução de James Amado. São Paulo: Corrupio, 1988.

MITRULIS, Eleny; e PENIN, Sônia T. de Sousa. “Pré - vestibulares alternativos: da igualdade a equidade”. *Cadernos de pesquisa*, V. 36, n. 128, maio/ago, 2006.

MOORE, Henrietta L.. “Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência”. In: *Cadernos Pagu* (14), pp.13-44, 2000.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (1978-1988): *10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: Confraria do livro, MNU, p. 08, 1988.

MONTAÑO, Carlos. *Terceiro Setor e questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. 2ª. Ed., São Paulo: Cortez, 2003.

MOTT, Luis R. B. *Sergipe del Rey: população, economia e sociedade*. Aracaju: FUNDESC, 1986.

MOURA, Jair. *Mestre Bimba: a crônica da capoeiragem*. Salvador: Fundação Mestre Bimba, 1991.

MOUTINHO, Laura. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora da UNESP, 2004 a.

_____. “Discursos normativos e desejos eróticos: A arena das paixões e dos conflitos entre ‘Negros’ e ‘Brancos’”. *Sexualidade. Gênero e Sociedade*. Ano XI, n. 20, maio de 2004 b.

_____. “Negociando Discursos: Análise das Relações entre a Fundação Ford, Movimento Negro e a Academia”. PPGSA /UFRJ – Dissertação de Mestrado, 1996.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. “As facetas de um racismo silenciado”. In: L. M. Schwarcz & R. da S. Queiroz (Orgs.), *Raça e Diversidade* São Paulo: EDUSP, (pp. 213-229), 1996.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias; e NASCIMENTO, Elisa Larkin. “O negro e o Congresso Brasileiro”. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: Fundação Cultural Palmares – MINC, v. 1, 2004.

_____. “Reflexões sobre os movimentos negros no Brasil, 1938 - 1997”. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo; e HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

NAVES, Santuza Cambraia, *O Violão Azul, Modernismo e Música Popular*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998.

NEVES, Paulo S. C. “O Contexto de Emergência e de Consolidação das Políticas Afirmativas na Universidade Federal de Sergipe”. In: Frank Marcon; Josué Modesto dos Passos Sobrinho (Org.). *Ações Afirmativas e Políticas Inclusivas no Ensino Superior: a experiência da Universidade Federal de Sergipe*. 1 ed. São Cristóvão: Editora UFSE, 2010, v. 1.

NOGUEIRA, Oracy. “Preconceito racial de marca, preconceito racial de origem”. In: *Tanto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz Editora, p. 67-93, 1985.

_____. “Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, p. 81-96, novembro/2004-agosto/2005.

OLIVA, Maria de Guadalupe A. de. “Movimento Negro em Sergipe”. *Revista Movimentos: estudo de teorias e práticas sociais*, Aracaju: CESEP/Ed. UFSe, ano 1, nº 1, 1995.

OLIVEN, Rubem George. “Cultura brasileira e identidade nacional” (O Eterno retorno). In: *O que se ler na ciência social brasileira (1970 – 2002)*. São Paulo: ANPOCS: Editora Sumaré: Brasília, DF: CAPES, 2002.

ORTIZ, Renato. “Memória coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século XIX”. In: *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006 [1985]).

_____. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.

PACHECO, Ana Cláudia L. “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2008.

PEIRANO, Mariza G. S. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992 [1991].

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia (estudo de contacto racial)*. São Paulo, Editora Nacional. 1967 [1942].

PIOVESAN, Flávia. “Ações afirmativas sob a perspectiva dos direitos humanos”. *Cadernos de Pesquisa*, v. 35, n. 124, jan./abr. 2005.

POLLAK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989, [Tradução de Dora Rocha Flaksman].

PORTELLI, Hugues. “Hegemonia e bloco histórico” (1977). In: *Gramsci e o bloco histórico*. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, pp. 75-76. Programa de Ação do Movimento Negro Unificado, Salvador, 1992.

Programa do Partido dos Trabalhadores, 1980. In: Diretório Nacional do PT, 1998.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas (coord.) *O negro na universidade*. Salvador: Novos Toques/Programa A Cor da Bahia, 2002.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de alagoas em 1912*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, 2004.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. Tese de Doutorado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2007.

_____. “A historiografia e a família escrava: breves considerações sobre a historiografia da família escrava no Brasil” In: *História de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001.

REIS, Letícia V. de S. “Mestre Bimba e mestre Pastinha: a capoeira em dois estilos”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Artes do corpo: memória afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro Editora, 2004.

_____. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 1997.

RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. “Cor, Educação e Casamento: Tendências da Seletividade Marital no Brasil, 1960 a 2000”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 52, no 1, pp. 7 a 51, 2009.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1995].

RIBEIRO, Matilde. *Antigas personagens, novas cenas: mulheres negras e participação política. Mulher e política - Gênero e Feminismo no Partido dos Trabalhadores*. 1ª. ed., São Paulo: Editora Perseu Abramo, v. 1, p. 189-207, 1998.

_____. “Mulheres negras brasileiras: de Bertiooga a Beijing”. In: *Estudos Feministas*, (2), pp.446-457, 1995.

RIOS, Flávia M. “Institucionalização do movimento negro no Brasil contemporâneo”. Dissertação de Mestrado apresentada no PPGS/FFCH da Universidade de São Paulo, 2008.

ROSEMBERG, Fúlvia; e ANDRADE, Leandro Feitosa. “Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: a tensão entre raça/etnia e gênero”. *cadernos pagu* (31), julho-dezembro de p. 419-437, 2008.

SADER, E. *Quando novos Personagens Entraram em Cena*. São Paulo, Paz e Terra, 1988.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil*. Tradução: Vera Ribeiro. Salvador/Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. “Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda”, *Afro-Ásia*, 18, pp. 165-187, 1996.

SANT' ANNA, Denise B. de. “As infinitas descobertas do corpo”. *Cadernos Pagu* (14), pp.235-249, 2000.

SANTOS, Jocélio Teles dos. “Apresentação”. In: QUEIROZ, Delcele Mascarenhas (coord.) *O negro na universidade*. Salvador: Novos Toques/Programa A Cor da Bahia, 2002.

_____. *A cultura no poder e o poder da cultura: a construção da disputa simbólica da herança cultural*. Tese de Doutorado, PPGAS/FFLCH, USP, P. 225-226, 2000.

SANTOS, Joel Rufino dos; e BARBOSA, Wilson do Nascimento. “Movimento negro e crise brasileira”. *Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994.

SANTOS, de Juana E. dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Sales Augusto. “O negro no poder no Legislativo: Abdias do Nascimento e a discussão da questão racial no Parlamento brasileiro”. In: *O movimento negro brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*, 2009.

_____. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UnB, 2007.

SCHWARCZ, Lília M. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras, (2008 [1993]).

SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SEDGWICK, Eve K. “A epistemologia do armário”. In: *Cadernos de campo* (28), janeiro-junho de 2007 [1993]: 19-54.

SERRA, Ordep. *Veredas: antropologia*. Salvador: EDUFBA, 2002.

SHERIFF, Robin E. “‘Negro é um apelido que os brancos deram aos pretos’: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca”, IFSS/UFN, mimeo, 1995.

SILVA, Graziella Moraes Dias da. “Ações afirmativas no Brasil e na África do Sul”. *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 18, n. 2, novembro de 2006.

SILVA, Nelson do Valle. “Estabilidade temporal e diferenças raciais no casamento inter-racial”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 21, p. 49-60, 1991.

_____. “Distância social e casamento inter-racial no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 14, p. 54 -84, 1987.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico na Pesquisa Antropológica sobre Religiões Afro-Brasileiras*. 1ª. edição, São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006.

SIMÕES, Júlio; e FRANÇA, Isadora L. “Do ‘gueto’ ao mercado”. In: GREEN, James N.; e TRINDADE, Ronaldo (organizadores). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SILVÉRIO, Valter. “Ação afirmativa e combate do racismo institucional no Brasil”. Palestra proferida no lançamento do III Concurso Negro e Educação (04/04/2003).

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade de Pensamento Brasileiro*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1989 [1974].

SOARES, Claudete Gomes. *Raça, classe e cidadania: a trajetória do debate racial no Partido dos Trabalhadores (1980-2003)*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2009.

SOARES FILHO, Adauto M. “Vitimização por homicídios segundo características de raça no Brasil”. *Revista Saúde Pública*;45(4):745-55, 2011.

SODRÉ, Muniz. *Mestre Bimba: corpo e mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, Coleção Bahia com H, 2002.

_____. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1988.

SOUZA, Marcos Aurélio dos Santos. “Pan-africanismo X Democracia Racial: mitos raciais na música negra americana”. In: I Congresso Baiano de Pesquisadores Negros – GT Gênero e raça: desafios e representação, Salvo/Ba, 14 a 16 de novembro de 2007.

SOUZA, Maria Érica S. de. “Movimento negro em Sergipe e política institucional: um estudo a partir de carreiras de militantes negros”. Dissertação de Mestrado apresentada ao NPGPCS da Universidade Federal de Sergipe, 2012.

SOUZA, Maria Luiza de. “Movimentos Sociais em Sergipe nas décadas de 60, 70 e 80”, *Movimentos*, n. 1, julho de 1995.

STALEY, Austin John. *Racial Democracy in Marriage: A Sociological Analysis of Negro-White Inter-marriage in Brazilian Culture*. Tese de Doutorado, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1959, *apud* RIBEIRO, Carlos A. C.; e SILVA, Nelson do Valle. “Cor, Educação e Casamento: Tendências da Seletividade Marital no Brasil, 1960 a 2000”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 52, no 1, pp. 7 a 51, 2009.

THIRY- CHERQUES, Hermano Roberto. “Pierre Bourdieu: a teoria na prática”. In: *RAP Rio de Janeiro* 40(1):27-55, Jan./Fev. 2006.

STRATHERN, Merilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução: André Villalobos. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

TARROW, Sidney. *O Poder em Movimento: movimentos sociais e confronto político*. Petrópolis: Vozes, 2009.

TELLES, Edward E. O Significado da Raça na Sociedade Brasileira. Tradução para o português de *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. 2004. Princeton e Oxford: Princeton University Press. (Versão divulgada na internet em Agosto de 2012).

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1974.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. “Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal”. Comunicação apresentada no Encontro Temático da Associação Brasileira de Antropologia *Panorama da Antropologia Portuguesa*, Rio de Janeiro, IFCS-UFRJ, p. 164, 29-30 de Junho de 1995.

WAGLEY, Charles (org.). *Race and class in rural Brazil*. Nova York, Columbia University Press, 1952.

WERNECK, Jurema. “A Luta Continua: o combate ao racismo no Brasil pós-Durban”. *Observatório da Cidadania*. Brasília, 2005.

YAHN, Carla Alves de Carvalho. *Miscelânea*, Assis, vol.7, jan./jun.2010.

APÊNDICE

Apêndice I: Roteiro de Entrevista

1 – Por favor, descreva a década de 1990 do ponto de vista das reivindicações dos movimentos negros. O que acontecia em Sergipe no período? E no Brasil, o que ativistas e organizações estavam reivindicando?

2 – Este período, para alguns analistas, é entendido como produtivo e inovador do ponto de vista político.

- como vocês os recrutaram os indivíduos que vieram fazer da parte da sua entidade?

- esperavam deles ou dela?

3 – Como você avalia as relações das entidades negras que participaram do Fórum de Entidade de Sergipe?

- O que a entidade que você representava esperava do Fórum?

- Que importância teve o Fórum para o Movimento Negro em Sergipe?

4 – O que significou, para você e a sua entidade, a questão de gênero?

- Como você avalia a participação dos homens?

5 – Ao final da década de 90, percebeu-se a filiação partidária e o envolvimento de alguns ativistas nesse contexto. O que vocês esperavam com aquelas filiações?

6 – Atualmente, percebemos que o PT em Sergipe continua em ascensão com Marcelo Déda; o PC do B também tem tido uma boa visibilidade na Prefeitura, como alguns dos seus membros também ascenderam.

- O que os movimentos negros têm a ver com toda essa história, na sua visão?

7 – Gostaria de saber de você o que significou e ainda significa as relações afetivas entre homens e mulheres negras no âmbito dos movimentos negros.

- as novas gerações de adolescentes negros/as que passarão a ser ativistas darão um significado semelhante a esses projetos afetivos?

- o que você gostaria de vislumbrar do ponto de vista das relações afetivas na sociedade brasileira ou entre os negros?

10 – Primeiro Lula por quatro anos; agora temos Dilma Rousseff. O que, para você, podemos esperar dela nesses quatro anos?

- Como pensar o seu governo depois de Lula?

E, por fim, que prognóstico é possível fazer em relação à participação de ativista nesse governo, ou que conquistas poderão ser alcançadas pela população negra até o fim do mandato dela?

Anexo I

ESTATUTO SOCIAL DA ASSOCIAÇÃO ABAÔ DE ARTE-EDUCAÇÃO E CULTURA NEGRA

CAPÍTULO I – DA DENOMINAÇÃO, SEDE E FINALIDADES

Art. 1º. A Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra, doravante designado simplesmente por ABAÔ, constituída em 05/04/1994, é uma pessoa jurídica de direito privado, sem fins econômicos e lucrativos, com duração por tempo indeterminado, com sede na Rua Particular, nº 36, bairro Getúlio Vargas, Aracaju/SE, e foro no Estado de Sergipe.

Art. 2º. O ABAÔ tem por finalidades:

- I. Promover a cultura popular de matriz afro-brasileira nos aspectos religioso, cultural, histórico, artístico, filosófico, social e educacional;
- II. Promover a igualdade e equidade para a população afro-brasileira;
- III. Explorar diferentes meios e linguagens culturais, artísticas e lúdicas;
- IV. Estimular, incentivar e praticar a cultura em suas dimensões de cidadania, direitos, geração e distribuição de renda;
- V. Contribuir com a ampliação e garantia do acesso aos meios de produção e formação cultural;
- VI. Promover a defesa do meio ambiente, do patrimônio artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico;
- VII. Promover o desenvolvimento sustentável e a educação para a cidadania;
- VIII. Promover a educação ambiental;
- IX. Promover o assessoramento jurídico individual e coletivo para a população afro-brasileira;
- X. Promover a organização comunitária, a segurança alimentar e nutricional, a cultura, a arte, a Economia Solidária, o associativismo, o cooperativismo e outros valores universais;
- XI. Representar seus filiados judicial ou extrajudicialmente, ativa ou passivamente, quando expressamente autorizada;

Parágrafo único – O ABAÔ não distribui entre os seus sócios ou associados, conselheiros, diretores, empregados ou doadores eventuais excedentes operacionais, brutos ou líquidos, dividendos, bonificações, participações ou parcelas de seu patrimônio, auferidos mediante o exercício de suas atividades, e os aplica integralmente na consecução do seu objetivo social.

Art. 3º. No desenvolvimento de suas atividades, o **ABAÔ** observará os princípios da legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade, eficiência e da economicidade e não fará qualquer discriminação de raça, cor, gênero ou religião.

Parágrafo único. O **ABAÔ** se dedica as suas atividades por meio da execução direta de projetos, programas ou plano de ações, por meio da doação de recursos físicos, humanos e financeiros, ou prestação de serviços intermediários de apoio a outras organizações sem fins lucrativos e a órgãos do setor público que atuam em áreas afins.

Art. 4º. O **ABAÔ** terá um Regimento Interno que, aprovado pela Assembléia Geral disciplinará seu funcionamento.

Art. 5º. A fim de cumprir suas finalidades, o **ABAÔ** se organizará em tantas unidades de prestação de serviços, quantas se fizerem necessárias, as quais se regerão pelas disposições estatutárias.

SITES CONSULTADOS

<http://www.adconfianca.com/simbolos.php>
<http://www.aracaju.se.gov.br/index.php?act=leitura&codigo=19701>
<http://aracajuantigga.blogspot.com/2009/09/o-bairro-industrial.html>
CEAFRO - Centro de Educação e Profissionalização para a Igualdade Racial e de Gênero - <http://www.ceafro.ufba.br/web/index.php/apresentacao>
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4799787U0#ProjetoPesquisa>
<http://www.franciscogualberto.com.br/historico.htm>
http://pt.wikipedia.org/wiki/Cannabis_sativa
<http://bjp.rcpsych.org/cgi/eletters/190/1/81-a#22556>.
<http://www.zenite.nu> - em 10/01/2012.
http://pt.wikipedia.org/wiki/Ponte_Aracaju-Barra_dos_Coqueiros#Controv.C3.A9rsias, em 10/10/2012.
<http://www.jefersonacademia.com.br/index-2.html>, em 26/10/2012.
<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php>, em 10/10/2012.
http://pt.wikipedia.org/wiki/Marcelo_D%C3%A9da#Carreira_pol.C3.ADtic, 18/11/2012.
<http://viveraracaju.com/praca-tobias-barreto/>
<http://www.jefersonacademia.com.br/index-2.html>, em 26/10/2012.