

Universidade Federal da Bahia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

**PAULO SANTOS DANTAS**

**CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE NEGRA E ESTRATÉGIAS  
DE PODER: O MOVIMENTO NEGRO SERGIPANO NA  
DÉCADA DE 1990**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito básico para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**Orientador: Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos**

Salvador  
2003

**Paulo Santos Dantas**

**CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE NEGRA E ESTRATÉGIAS  
DE PODER: O MOVIMENTO NEGRO SERGIPANO NA  
DÉCADA DE 1990**

---

Orientador: Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos (UFBA)

---

Prof. Dra. Ana Célia da Silva (UNEB)

---

Prof. Dr. Lívio Sansone (UFBa)

Salvador  
2003

## Resumo

Neste trabalho, discuto a construção da identidade negra e estratégias de poder dos movimentos negros em Sergipe na década de 1990. A noção de identidade negra desses movimentos funciona como um instrumento de transformação sócio-racial no estado. As ações de militantes e entidades negras sergipanas pretendem se opor à cultura dominante na sociedade sergipana. Ao mesmo tempo, essa identidade se relaciona com outras identidades construídas em outras regiões, das quais se destaca a cidade de Salvador, na Bahia. As estratégias desses movimentos negros ganharam formas que perpassam a sua atuação nos movimentos sociais naquele estado. Essas estratégias alcançaram os meios político-partidários, a partir dos quais os movimentos negros sergipanos reivindicaram e conquistaram uma participação relativa no poder público estatal. Esta pesquisa analisa tanto a forma como a identidade negra sergipana se desenvolve, quanto os investimentos dos movimentos negros locais na participação no poder.

## Summary

My research discourses the construction of the afro-brazilian identity and strategies for political power in the 1990's in the state of Sergipe. The black militants and black entities perspective was to realize social and racial transformations in the state of Sergipe. Black militants from this state developed these actions through debates, which included the rest of the black population in Sergipe. The actions pretended to construct affirmative afro-brazilian identity, which opposed the dominant culture of Sergipe's society. During this time, emerged positive identity from the militants movement that spread to other regions especially in the city of Salvador, Bahia. The strategies from this organized group went beyond their expectations. The strategies also brought forth a new social movement which reached political parties. Also revindicating their participation in public statute power. This research analyzes the form which the afro-brazilian identity in Sergipe developed and the investments that the movement promoted in the states of Sergipe.

**Aos meus pais, Maria Augusta Santos Dantas e José Francisco Dantas, aos meus sobrinhos, Lizandra Pâmela e Hugo Rafael e à população negra sergipana**

## Sumário

<b>Agradecimentos</b> .....	08
<b>Folha de Siglas</b> .....	12
<b>Introdução</b> .....	14
<b>Cap. 1 - Identidade e etnicidade: a possibilidade de novas discussões</b> .....	23
<b>Cap. 2 - Conferências, Teatro, Tambores e Denúncias: os Movimentos Sociais em Sergipe na Década de 1980</b> .....	45
Os movimentos sociais em Sergipe: um breve histórico .....	45
Os movimentos negros sergipanos na década de 1980 e a presença da Casa de Cultura Afro-Sergipana .....	50
A Casa de Cultura Afro-Sergipana .....	51
Os Blocos afro de Aracaju .....	56
O Grupo Unidos do Quilombo e a comunidade Caixa D'água .....	58
<b>Cap. 3 - A organização política negra no Brasil no século XX</b> .....	65
Da formação de famílias de africanos escravizados à organização dos movimentos negros no Brasil .....	67
O surgimento do movimento negro brasileiro moderno: um novo capítulo de organização .....	89
A emergência do Fórum Estadual de Entidades de Sergipe na década de 1990 .....	97
Tensões e influências do campo afro-religioso nos movimentos negros sergipanos .....	101
O trânsito de militantes negros sergipanos em Rodas de Capoeira e Terreiros de Candomblé da cidade de Salvador .....	107

Do ponto de vista do pesquisador: a importância (diferenciada) da Capoeira em Aracaju .....	115
O movimento de intelectuais negros no campo político e no afro-religioso .....	123
A emergência das Ong's negras em Sergipe .....	128
Outras atuações de militantes e entidades negras sergipanas .....	139
A hegemonia política e simbólica nos movimentos negros sergipanos .....	145

#### **Cap. 4 - O movimento negro sergipano nas campanhas político-partidárias**

.....	149
A filiação partidária e a reorganização dos movimentos negros e dos espaços de poder .....	161
Relações amorosas entre mulheres e homens de entidades negras sergipanas: um mecanismo “afetivo” de legitimação e estratégia de poder .....	180
Notícias de Salvador: telefonemas e articulações entre mulheres ativistas negras baianas e sergipanas .....	213
A pesquisa social e a emergência de estudiosos negros brasileiros .....	228
A questão do negro e o limite das contribuições do meio acadêmico sergipano	241

#### **CONSIDERAÇÕES FINAIS .....**

247

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....**

257

## **Agradecimentos**

Ao professor Jocélio Teles dos Santos, orientador dessa dissertação, pelo rigoroso entusiasmo e pela atenção desde o processo de seleção para o mestrado em 2001 até a fase final desta pesquisa. Nesses dois anos e meio de estudos e de residência em Salvador, contraí uma enorme dívida com o mesmo, inclusive no que se refere a bolsas de estudos, as quais me colocaram em contato com pesquisadores e entidades financiadoras internacionais. Um salto qualitativo entre o momento da minha inserção no Mestrado em Ciências Sociais da UFBA e a finalização desta dissertação foi progressivamente acompanhado por este orientador, o qual esteve sempre próximo e foi persistente no momento que eu precisava redimensionar minhas potencialidades como pesquisador. Se a orientação acadêmica fosse uma profissão específica e não parte de uma série de atividades desenvolvidas por professores nas universidades brasileiras, também nessa área o professor Jocélio seria um desses grandes profissionais de prestígio e notoriedade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, por ter facilitado o recebimento e ter elaborado os documentos por mim solicitados para a transição da bolsa de estudos. A CAPES, pelo financiamento que recebi de março de 2002 a agosto do mesmo ano. A Fundação Ford, pelo financiamento de um ano de pesquisa (agosto de 2002 a agosto de 2003) e pelos demais direitos de “fellowship”, os quais renderam, inclusive, uma viagem excepcional aos Estados Unidos para participar de curso de lideranças políticas em julho de 2003. A Fundação Carlos Chagas, que organizou o processo de seleção de bolsistas para o Programa Internacional de Bolsas para a Pós-Graduação da Fundação Ford e acompanhou, de forma atenciosa e prestativa, os/as 42 mestrandos/as selecionados/as em 2002. Aos pareceristas desse processo de seleção, à professora Fúlvia Rosemberg, Márcia Caxeta e Maria Luisa, estas vinculadas à FCC.



Contudo, até a minha inserção no Mestrado em Ciências Sociais da UFBA, algumas pessoas fizeram parte do roteiro de objetivos por mim construído. Algumas delas me auxiliaram especialmente de forma técnica. Outras me acompanham desde muito antes da minha inserção nas Ciências Sociais.

Ao professor Paulo Neves, amigo e ex-orientador, por ter feito importantes sugestões durante a elaboração do meu projeto. Algumas das entrevistas utilizadas nesta dissertação foram realizadas, inclusive, durante a bolsa de iniciação científica do PIBIC/CNPq (de 1998 a 2000) e a elaboração da minha monografia de final de bacharelado em 2000. Este é o momento oportuno para agradecê-lo.

Ao amigo economista Sílvio Humberto (coordenador do Pré-Vestibular Steve Biko), por contribuir com as primeiras leituras daquele projeto, por ter apresentado a minha proposta a algumas de suas colegas sociólogas e por ter facilitado outros contatos importantes durante o referido processo de seleção na UFBA.

À socióloga Ana Cláudia L. Pacheco, colega de Sílvio Humberto e uma das pessoas que integravam as redes de relações acadêmicas deste parceiro. As contribuições de Ana Cláudia não puderam se limitar às suas importantes sugestões para a minha entrevista com a banca examinadora em 2001, de forma que concretizamos uma intensa relação amorosa e nos fizemos companheiro um do outro. As suas contribuições viriam influenciar e mesmo perpassar muitas das discussões que desenvolvi nesta pesquisa, pois tive a oportunidade de articular debates que nem sempre estavam sobre o meu domínio.

Outras pessoas sempre estiveram e estarão presentes nos projetos e nos meus roteiros pessoais, nos quais o Mestrado em Ciências Sociais se inseriu de forma determinante. Trata-se da dívida moral e da esperança de um mundo melhor que contraí com a minha família. Nesta jornada, quero dar destaque às seguintes pessoas:

Ao meu irmão Dalvo Dantas, que se entusiasmou com a minha migração para Salvador, me acolheu em sua casa e se esforçou para explicar em que aspectos os sergipanos são diferentes dos baianos. Ele também foi importante no

processo de reaproximação afetiva de alguns dos membros de nossa família. Também contraí uma grande dívida com este irmão.

À minha mãe, Maria Augusta Santos Dantas, que desde as minhas primeiras noites “perdidas” à frente do computador em nossa casa, sempre acreditou que eu seria vitorioso nos meus objetivos. Não sei onde ela conseguia tanta certeza. Ao meu pai, José Francisco Dantas, que, embora um pouco mais cético em relação à minha mãe, também se entusiasmou e me ajudou nesse processo de crescimento “fora” de casa. Ao “seu” Francisco, meu avô, e a dona Anísia e a “seu” Jaime que não esquecem de perguntar à minha mãe: “Por onde anda Paulo?”.

Outras pessoas, com as quais aprendi e me interessei por estar sempre próximo, não são necessariamente da família nos termos convencionais. Trata-se de proximidades mútuas, as quais certamente reencontrarei em outros momentos da minha vida. Neste caso, as fronteiras políticas e territoriais entre os estados de Sergipe e o da Bahia serão recriadas ao nosso modo, mas não exatamente sob o nosso controle.

Aos militantes negros/as sergipanos/as que me receberam em suas casas - ou em outros locais da sua escolha - para entrevistas, para “jogar conversa fora” e para nos deliciarmos com mútuas provocações.

A Robson Martins e aos amigos e amigas do grupo Abaô de Capoeira Angola pelo carinho e alegria com que me receberam após ter mudado para Salvador. Com eles também aprendi a selecionar o perfil dos problemas que podia “levar” para aquele grupo. Um dos refrões das músicas mais cantadas por Robson Martins no momento da “roda” ficou marcado na minha memória. Na “ladainha” que dizia “se tu tens problema em casa...” e os *angoleiros* do Abaô respondiam “não vem resolver aqui”, pude perceber que não precisávamos dividir todos os nossos sofrimentos – especialmente nos momentos de alegria. O mais sensato seria deixar a “roda” de capoeira terminar. A Carlos Eduardo Trindade, integrante da SACI, pelas conversas sempre maduras e com vistas a entender a lógica do poder na sociedade sergipana e da atuação do movimento negro nessas circunstâncias. As poucas vezes que nos encontramos nos últimos três anos não

fugiram à regra de anos anteriores: sempre pude melhorar as minhas leituras sobre a sociedade sergipana após as nossas conversas informais.

Também desejo agradecer a algumas pessoas com as quais me relacionei desde que cheguei na cidade de Salvador e na UFBA: algumas são residentes de um bairro popular, o Alto do Coqueirinho, em Itapoã; outras são professoras/es ou funcionárias/os daquela universidade. Das pessoas que residem no Alto do Coqueirinho e me agraciaram com suas conversas e com as suas queixas sobre as suas vidas, sou grato a Marcos, Kel e Marcelo, Edna, Iva, Tânia e Luciano, Eliene e José, Zinha e Ana.

Na UFBA, sou grato aos professores Milton Moura, Edson Farias e Iracema Guimarães, estes coordenadores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais entre 2001 e 2003. Às professoras Maria do Rosário, pelo carinho, receptividade e pelas belíssimas e calorosas discussões desenvolvidas nas disciplinas Pesquisa Orientada e Metodologia; e a Miriam Rabelo, pelo tratamento sem burocracias, mas também pela simpatia e pela tranquilidade com que dirigiu a disciplina Teoria Social Contemporânea. A Dora, Carol e Reinaldo, estes funcionários daquele programa. A Marina, da Biblioteca da pós-graduação em Ciências Sociais e a dona Lúcia, da biblioteca da FFCH. Também desejo registrar a presença de uma das pessoas mais folclóricas e mais determinadas em contribuir com o conhecimento daqueles que passaram pelo Campus de “São Lázaro”: Freud ou, no linguajar *são-lazarino*, Freudinho, o dono da livraria instalada naquela faculdade.

Ao mestre e amigo Valmir Damasceno (da FICA/Salvador), pela seriedade e habilidade com que relaciona a capoeira e a vida cotidiana. Com ele, aprendi muito da vida na capoeira angola e da capoeira angola na vida, especialmente no que se refere às suas provocações para relaxar, sorrir e driblar os problemas do dia-a-dia. Às professoras amigas do ACBEU, Luisa, Simone, Zélia Fernandez e Verônica, por terem entendido as minhas dificuldades para conciliar o interesse na língua inglesa e os meus esforços para concluir o mestrado. A Maria Nazaré M. Lima pela revisão deste trabalho.

## Folha de Siglas

ABONG – Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais

ACBEU – Associação Cultural Brasil-Estados Unidos

ALCA – Área de livre comércio das Américas

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior

CDJBC – Centro Dom José Brandão de Castro

CEAFRO – Centro de Educação e Profissionalização para a Igualdade Racial e de Gênero.

CEAO - Centro de Estudos Afro-Orientais

CESEP – Centro Sergipano de Educação Popular

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CONEN – Coordenação Nacional de Entidades Negras

DCS – Departamento de Ciências Sociais

ENEN – Encontro Nacional de Entidades Negras

ENSURB – Empresa Municipal de Serviços Urbanos

EUA – Estados Unidos da América

FCC – Fundação Carlos Chagas

FENS – Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe

FFCH – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

FICA – Fundação Internacional de Capoeira Angola

FUNAI – Fundação Nacional de Amparo ao Índio

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

OAB – Ordem dos Advogados do Brasil

ONGs – Organizações Não-Governamentais

ONU – Organização da Nações Unidas

PC do B – Partido Comunista do Brasil

PDT – Partido Democrático Brasileiro

PFL – Partido da Frente Liberal

PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

PPGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira

PT – Partido dos Trabalhadores

SACI – Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania

UERJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFBa – Universidade Federal da Bahia

UFSe – Universidade Federal de Sergipe

UNA – União dos Negros de Aracaju

## Introdução

A presente dissertação de mestrado em muitos aspectos ultrapassa minhas perspectivas, na medida em que trouxe para as suas discussões temas que tangenciavam o centro das análises de uma realidade empírica e de segmentos ainda pouco conhecidos pelas Ciências Sociais no Brasil: as relações raciais e os movimentos negros sergipanos das décadas de 1980 e 90. E se este trabalho ganhou uma dimensão que eu mesmo não previa, o acúmulo de informações e o meu interesse de organizá-las aqui foi, sem dúvida, o combustível que necessitava para me satisfazer com as análises que venho desenvolvendo desde março de 2001, quando ingressei no Mestrado em Ciências Sociais da UFBA. Tais informações são resultado tanto de observações empíricas e entrevistas com ativistas negros sergipanos, quanto da minha inserção nesses segmentos, a partir da Associação Abaô de Capoeira Angola e da Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania (SACI). Essas observações empíricas foram especialmente realizadas a partir de reuniões e atividades desenvolvidas pelo Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe (FENS). Das sete entidades que integraram o referido fórum, concentro a minha análise na atuação de três delas: no grupo Cultural Unidos do Quilombo, na Associação Abaô e na SACI. Também descrevo e analiso o percurso da Casa de Cultura Afro-Sergipana, mas tal entidade não integra o FENS. Deste modo, além do interesse em descrever a lógica da organização do FENS como coletivo geral de entidades, as quatro entidades acima citadas ganharam atenção especial dentro desta pesquisa.

Minhas discussões acerca da atuação da Casa de Cultura Afro-Sergipana e do grupo Unidos do Quilombo remetem-se especialmente à década de 1980, pois este é o período de maior visibilidade política especialmente desta última entidade. No que diz respeito à Associação Abaô e à SACI, em ambas entidades negras observei e desenvolvi atividades, as quais sempre estiveram ligadas à minha formação em Ciências Sociais. Além disso, também observei relações amorosas entre homens e mulheres negras ativistas, as quais vierem integrar as minhas

observações sobre a organização dos movimentos negros neste trabalho. Junto a estas influências, minhas memórias, história de vida, personalidade e minha conduta profissional no campo das ciências sociais são os instrumentos através dos quais tenho dispensado grandes esforços na direção de entender a lógica dessas políticas implementadas pelos movimentos negros no estado de Sergipe.

Neste sentido, a minha trajetória em projetos de iniciação científica, associada a uma percepção do “fazer” ciência social e, obviamente, às minhas potencialidades de “iniciado”, são os elementos constitutivos de minha orientação profissional. Nesse processo, as generosas contribuições de meus orientadores - da iniciação científica ao mestrado - foram fundamentais para realizar a simbiose entre a produção de conhecimento científico e a presença do pesquisador que tem, não é necessário esconder, história de vida e perspectivas políticas diferenciadas em relação a pesquisadores que integram campos de tradição fisiologista. Isto implica em dizer que a consciência desses contextos não apenas é lembrada nesta dissertação, mas é parte dos desdobramentos de discussões aqui realizadas.

Devido a tal perfil pessoal e profissional, em vários momentos da elaboração deste trabalho explicitarei a minha posição política diante de alguns contextos de análise, de modo que ficou flagrante o meu confronto tanto em relação a algumas produções acadêmicas quanto a alguns debates com os movimentos negros sergipanos.

Baseados na controvérsia e na reposição de discussões aproximadas com os sujeitos desta pesquisa, os diálogos com o campo científico possibilitaram a visualização tanto da organização dos movimentos negros como protagonistas de um processo político quanto de mudanças significativas que vêm ocorrendo nas relações raciais brasileiras. Tais processos, como temos observado com maior ênfase nas últimas duas décadas do século XX, resultaram na destruição do mito da democracia racial. De forma mais sutil e se consolidando diante de barreiras tão bem estruturadas quanto aquelas que cristalizaram a imagem do Brasil como “paraíso racial”, é possível perceber, nos dias atuais, novas idéias e direções de poder assim articuladas pelos protagonismos dos movimentos negros modernos.

As discordâncias de ordem teórica e mesmo política com os movimentos negros sergipanos ganharam uma dimensão diferenciada em relação às divergências com algumas produções acadêmicas, na medida em que busquei mencionar os sujeitos da minha pesquisa de modo que não naturalizasse a sua atuação política, mas sinalizasse os contornos de um campo político dinâmico que é parte da vida das pessoas nele inseridas e não a totalidade das mesmas. Isto implica em considerar que a análise de alguns dos seus procedimentos pessoais ou mesmo dos seus discursos sintetize todas as formas e possibilidades daquelas pessoas serem o que elas (também) são. As conclusões que este autor chega nesta pesquisa é que o meio político e as perspectivas diferenciadas e individuais desses sujeitos (re)orienta ou influencia os demais aspectos de sua vida, sendo importante entendermos como essas estruturas simbólicas se constituem. Os meus objetivos caminharam nesta direção.

Assim sendo, utilizei “desvios” e enveredei por “ruas paralelas”, com o objetivo de interpretar as experiências dos meus sujeitos-informantes, dos quais, a despeito das perspectivas diferenciadas sobre a vida cotidiana e dos instrumentos intrínsecos à retórica científica que nos separam (e que nos aproximam), corri riscos.<sup>1</sup> Não pretendo, contudo, me desapontar. Como pesquisador razoavelmente ambicioso e com boa dose de coragem administrada, trouxe para a cena deste trabalho debates que permeiam o campo de produção de políticas pretendidas por pesquisadores negros brasileiros, as quais buscam consolidar-se como contra-hegemonia do imaginário social acerca de poder (nos movimentos sociais negros), assim como da práxis no campo acadêmico no Brasil. No que diz respeito aos movimentos negros sergipanos, estes debates “transversais” estão voltados para as análises acerca das relações amorosas constituídas como um “instrumento afetivo de poder”. Enquanto que a contra-hegemonia à idealização da chamada “neutralidade científica” é pretendida por grupos, cada vez mais numerosos, de pesquisadores negros brasileiros.

---

<sup>1</sup> GEERTZ, Clifford (2001) *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 4ª edição, Petrópolis, RJ: Vozes.



Nas últimas duas décadas do século passado, as políticas raciais organizadas pelos movimentos negros foram pouco analisadas pelos cientistas sociais. Por outro lado, as pesquisas sobre a cultura afro-brasileira seguiram como sendo de maior interesse nos novos estudos. Por conta disso, Jocélio Teles dos Santos<sup>2</sup> considera que ainda “falta uma reflexão efetiva sobre a mobilização racial e o papel das instituições públicas”, de modo que esta permita perceber a dimensão racial da sociedade brasileira moderna. Na medida em que as pesquisas continuaram interessadas na cultura afro-brasileira, até a década de 1990, representantes dos movimentos negros brasileiros avaliaram a sua participação em instituições oficiais como “uma forma de legitimação das elites brancas e de suas políticas”.<sup>3</sup> Para Cloves Oliveira<sup>4</sup>, o baixo interesse pelos estudos sobre o negro e o poder no Brasil pode ser explicado pelos fatores que seguem: 1) existência de preconceitos étnicos e raciais; 2) predominância de interpretações, de cujas percepções acerca da participação do negro na política emerge uma visão do seu *status* precário na sociedade brasileira; 3) os períodos de regimes autoritários teriam restringido tanto a participação política quanto as reflexões sociológicas sobre o poder; e 4) as Ciências Sociais desenvolvem uma dinâmica seletiva cujo resultado é a valorização de alguns temas em detrimento de outros.<sup>5</sup>

O ano de 2000 sinalizou uma espécie de “virada” política no Brasil. Em algumas capitais brasileiras, o campo dos partidos progressistas (de esquerda) viria conquistar prefeituras e ampliar a sua representatividade nas Câmaras Municipais. A presença e a participação efetiva de segmentos da sociedade civil nas campanhas partidárias para prefeitos e vereadores naquele ano anunciaram as mudanças gerais de administração pelas quais o país passaria, sobretudo no âmbito dos Executivos. Aquele ano foi uma espécie de “fechamento” de um ciclo de conquistas políticas que abririam novas possibilidades de participação de

---

<sup>2</sup> SANTOS, Jocélio Teles (2000). “A cultura no poder e o poder da cultura: a construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil”, FFLCH, USP – Tese de Doutorado.

<sup>3</sup> Op. cit. pp. 225-226.

<sup>4</sup> OLIVEIRA, Cloves Luis Pereira (2002) “O Negro e o Poder no Brasil: uma proposta de agenda de pesquisa”. In: Cadernos CRH, n° 36, pp. 49-67.

<sup>5</sup> Op. cit. pp. 62-63.

representantes desses segmentos da sociedade civil. Este foi o caso dos movimentos negros. E foi este o ano em que a sociedade brasileira elegeu o operário e ex-sindicalista Luis Inácio Lula da Silva para Presidente da República.

Em Sergipe, as campanhas para o Executivo e o Legislativo Municipais de 2000 provocaram a organização e a filiação de membros dos movimentos negros locais em partidos ligados à “esquerda”. Daquele pleito, o então Deputado Federal Marcelo Déda (PT) saía das urnas como o novo Prefeito da capital sergipana. A coligação que teve o Partido dos Trabalhadores (PT) à sua frente elegeu quatro vereadores, dos quais, três (Magal, Samarone e Francisco Gualberto) eram desse partido e Tânia Soares, do Partido Comunista do Brasil (PC do B). Na medida em que membros de entidades negras representativas se inseriram naquele pleito de forma orgânica, isto é, a partir de filiação partidária, considere importante a percepção desses grupos acerca das mudanças iminentes que viriam ocorrer naquele período. Por que razão aquela campanha partidária, mais do que as anteriores, teria a participação efetiva de ativistas dos movimentos negros sergipanos? Eis a questão que resultou na elaboração da primeira versão do meu projeto de mestrado aprovado no PPGCS da Universidade Federal da Bahia em 2001.

Buscando explicar as relações a partir das quais tais membros e entidades negras sergipanas se filiaram a partidos políticos e não apenas participaram do pleito eleitoral de 2000, os meus primeiros objetivos naquele projeto eram analisar os “sucessos” e os “insucessos” dos movimentos negros sergipanos no que se refere aos seus “investimentos” na construção de identidade negra positiva e suas estratégias de poder. Entretanto, tendo em vista que o termo “investimentos” tem sido utilizado, de forma recorrente, por parte de alguns setores dos movimentos negros, resultando em sentidos e significações diferenciadas, a sua utilização nesta dissertação deverá ser entendida como um esforço político, individual ou coletivo, de ativistas e entidades negras motivadas para promoverem sua mobilidade política na sociedade sergipana.

Mesmo tratando de temas assim chamados “complicados” pelos movimentos negros, ao invés de pseudônimos, decidi utilizar os nomes próprios dos sujeitos

informantes desta pesquisa. Três razões foram mais importantes nesse processo: uma vez que os movimentos negros sergipanos vêm consolidando, sistematicamente, as suas ações e os seus projetos, buscando legitimar-se como um campo autônomo e com poder de mobilização política junto à população afro-sergipana, a visibilização de ativistas negros nesta dissertação contribui de alguma forma com as suas perspectivas; depois, a utilização dos nomes de tais ativistas e mesmo intelectuais dos movimentos negros descreve os campos de disputas por status e influências, por onde circulam articulações sofisticadas e cada vez mais eficazes de ocupação de espaços de poder – do âmbito municipal ao federal; por fim, não sendo pretensão desta dissertação fazer defesas ou acusações simplórias do (importante) contexto da organização dos movimentos negros no estado de Sergipe, considero que a citação dos sujeitos ou das entidades negras nesse trabalho justifica a seriedade profissional com que tais protagonistas foram aqui tratados. Por estas razões, considero que não faz sentido citar prefeitos e governadores pelos nomes e ocultar a atuação de ativistas negros em pseudônimos.

De qualquer modo, algumas discussões francas tanto com intelectuais dos movimentos negros quanto do meio acadêmico aqui desenvolvidas pretendem contribuir seja para a reflexão da dinâmica dos seus projetos políticos e pessoais, seja para o diálogo com *objetos de estudos* que circundam nossos campos de interesses. Após a publicização deste trabalho é provável que alguns grupos aqui destacados se ressintam dos meus debates. Outros saberão como melhor utilizá-los, a fim de sobrepor novos olhares sobre os campos de atuação e de produção de conhecimento.

Assim, o ponto de partida para analisar o êxito político dos movimentos negros sergipanos na construção de identidade negra e de estratégias de poder eficazes era o FENS, ao qual estavam integradas sete organizações. Os períodos demarcados para análises seriam as décadas de 1980 e 90, tendo em vista que as primeiras denúncias explícitas sobre a presença de preconceito e discriminação racial na sociedade sergipana tiveram início na primeira destas duas décadas. Por esta razão considere importante o seu resgate sócio-histórico. Tendo organizado

12 entrevistas (semi-estruturadas) com militantes negros sergipanos entre 1998 e 2000, pretendia realizar mais dez entrevistas durante o mestrado. Todavia, devido à nova configuração das articulações de militantes e entidades negras a partir do pleito eleitoral do ano 2000 - com as disputas por participação no poder público municipal da cidade de Aracaju -, realizei 15 entrevistas. Após as discussões sobre o alcance desta pesquisa a partir do referido projeto inicial, o mesmo ganhou uma nova estrutura, a qual apresento a seguir.

A década de 1980 não ganharia a mesma importância que a década seguinte, interessando, apenas, um breve registro histórico. Focalizando a organização dos movimentos negros na década de 90, a partir da criação do FENS, o meu interesse voltou-se para as formas por meio das quais as entidades a ele integradas desenvolveram as suas ações em prol da construção de identidades negras afirmativas e de estratégias de poder. Deste modo, esta dissertação está assim organizada:

No primeiro capítulo, apresento e discuto os conceitos de identidade e etnicidade na literatura sócio-anropológica, dialogando com discussões desenvolvidas por intelectuais brasileiros acerca dos contornos da etnicidade das populações negras no Brasil. Nessa direção, apresento o contexto das políticas de militantes negros sergipanos na formação tanto de relações institucionais com grupos tradicionais de capoeira angola da cidade de Salvador quanto de sua filiação religiosa em terreiros de candomblé da capital baiana.

No segundo capítulo, desenvolvo um breve resgate sócio-histórico da organização dos movimentos sociais no estado de Sergipe, o qual data do final da década de 1950 e início dos anos 60. O objetivo foi identificar as formas possíveis de organização política da população negra sergipana por meio dos movimentos sociais, tomando esse momento como uma espécie de “início de tudo”. Assim, observei que do ponto de vista da criação de entidades negras e de ações especificamente voltadas para a população afro-descendente, o movimento negro sergipano surge ao final da década de 1960, com a fundação da Casa de Cultura Afro-Sergipana. Deste momento até o final dos anos 70 e início dos 80, período em que emergem os movimentos negros no Brasil pós “Abertura Política”, são

criadas diversas entidades negras, nas quais se destacam os blocos afros. Este capítulo marca, portanto, um período de três décadas.

Tendo em vista a necessidade de perceber as “primeiras” formas de organização política negra no Brasil, o terceiro capítulo inicia suas discussões a partir da literatura histórica, com a formação e organização de famílias de africanos escravizados. Este resgate histórico vai até a primeira metade da década de 1970, período que poderia ser chamado de “pré-moderno”, pois antecede o surgimento dos novos movimentos negros ao final daquela década - com a emergência do MNU (Movimento Negro Unificado). Após a aproximação entre estes dois períodos, tomo a direção de explicar a organização dos movimentos negros sergipanos na década de 1990, a partir da criação do FENS, o qual está ligado a um projeto mais amplo de articulação de entidades: a CONEN – Coordenação Nacional de Entidades Negras. Ainda neste capítulo são discutidas as tensões e influências do campo afro-religioso sergipano nos movimentos negros locais, mostrando, inclusive, o contexto da circulação de militantes nesses dois meios. Após estas descrições, apresento e analiso as referências identitárias de militantes negros sergipanos em terreiros de candomblé e em grupos de capoeira angola da cidade de Salvador. E na medida em que a organização do grupo Abaô de Capoeira Angola é objeto de minhas análises, discuto nesse capítulo a perspectiva de autores brancos sergipanos sobre o surgimento e a importância da Capoeira em Sergipe, desdobrando essas discussões para as tensões potencializadas pela inserção de intelectuais negros no campo político e no afro-religioso. Finalmente, analiso o surgimento das ONGs negras em Sergipe, o campo de atuação de militantes e entidades não inseridas no FENS e o campo das disputas por hegemonia política e simbólica dentro dos movimentos negros no final da década de 1990.

Os desdobramentos dessas disputas e as direções políticas das entidades que integram o FENS, resultando na filiação partidária e na reorganização dos espaços de poder dessas entidades, são objeto do quarto capítulo. As campanhas partidárias para o Executivo e o Legislativo municipais do ano 2000 dão início à organização de novas formas de mobilização de entidades negras não

exatamente no FENS, mas no “setorial” de negros do Partido dos Trabalhadores em Aracaju. Para explicar a configuração desse quadro de “investimentos” em participação política, descrevo as razões que levaram tais militantes negros sergipanos a se filiarem a partidos políticos progressistas no ano 2000, visualizando, ao mesmo tempo, a dinâmica das disputas entre militantes e técnicos, especialmente ligado à SACI, a qual esteve organizada sob a forma de Ong e é a entidade negra mais bem estruturada financeiramente até aquele período. Ligadas às disputas políticas e profissionais internas a essas entidades negras, estão as relações amorosas entre mulheres e homens integrantes dessas organizações. Embora essas relações tenham se tornado uma espécie de “mecanismo afetivo” de legitimação e estratégia de poder elaborado especialmente por mulheres negras que atuam nessas organizações, as possibilidades de candidaturas partidárias de ativistas negros para os pleitos eleitorais seguintes deram novos contornos às disputas não somente internas àquelas entidades negras, mas também junto àquelas ligadas ao FENS. As relações amorosas entre militantes negros nesses contextos influenciaram a reconstrução de discursos sobre participação equitativa em espaços de poder e sobre a formação de novos aliados políticos.

## Capítulo 1 - Identidade e etnicidade: a possibilidade de novas discussões

Em agosto de 2001 apresentei trabalho no X Encontro Norte-Nordeste de Ciências Sociais acerca da forma como a militância negra sergipana constrói o seu discurso de identidade negra baiana. Naquele momento, destaquei que essa identidade negra era pautada nos seus discursos junto à população de ascendência africana local, mas também na ressignificação das representações hegemônicas de identidade negra, nas quais se destacam a Bahia e o Rio de Janeiro. Tais regiões figuram como “fontes” de identidade negra brasileira, inclusive no que se refere ao imaginário acadêmico. Sobre este aspecto dialoguei com os trabalhos de Santos<sup>6</sup> e Travassos<sup>7</sup>, os quais confirmariam as minhas hipóteses acerca do imaginário acadêmico brasileiro.

No que diz respeito às perspectivas da militância negra sergipana e ao interesse em entender como outros contextos constroem as suas identidades, a Bahia figura como a principal região de referência positiva em relação à manutenção da cultura negra. Os investimentos de setores da militância negra<sup>8</sup> sergipana na construção de uma identidade negra positiva perpassam o contexto social e geográfico do estado de Sergipe. Eles alcançam os espaços de prestígio de alguns terreiros de candomblé e da legitimação dos grupos de capoeira angola da cidade de Salvador.

Contudo, no que se refere à organização de entidades negras e de ações sistematizadas em prol de resultados previamente esperados e de estratégias de poder, setores dos movimentos negros sergipanos envolvidos com ONGs e

---

<sup>6</sup> SANTOS, M. S. (1999). “O Batuque negro das Escolas de Samba”, in: *Afro-Asiáticos*, no 35, pp. 43-66.

<sup>7</sup> TRAVASSOS, S. (1999). “Mandinga: notas etnográficas sobre a utilização de símbolos étnicos na capoeiragem”, in: *Afro-Asiáticos*, nº 35, pp.67-80.

<sup>8</sup> Esses setores são basicamente alguns dos membros da Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania e integrantes do Grupo Abaô de Capoeira Angola. Há indícios de que outros militantes ligados a outras entidades construíram roteiros semelhantes, mas no caso desses últimos militantes as suas relações não ganharam proporções cujos vínculos institucionais sejam semelhantes.

Agências Financiadoras nacionais e internacionais vêm, não na Bahia, mas no eixo Rio - São Paulo, os seus melhores exemplos. Por esta razão, sobretudo a SACI construiu parte dos seus objetivos de capacitação de técnicos e militantes, reservando recursos financeiros para viagens àqueles estados. A finalidade era construir parcerias institucionais e político-pessoais com membros e entidades negras ali sediadas. Os principais investimentos da SACI nesta direção foram voltados para a formação de suas técnicas e ativistas das “questões de gênero”.

Estas políticas, especialmente internas à SACI, não apenas legitimaram os investimentos do setor de gênero interno, mas deram visibilidade e status a Joseanes Lima, cuja função de coordenadora de projetos e ativista do movimento de mulheres negras impulsionou investimentos políticos que perpassaram a entidade que integra. O principal desses projetos se insere no contexto das campanhas eleitorais, razão pela qual as suas articulações junto às entidades e ao movimento de mulheres negras do Sudeste do país potencializaram o seu objetivo de ser pré-candidata a Deputada Federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT), apoiada pelos movimentos negros sergipanos.<sup>9</sup>

Do ponto de vista daquela primeira descrição sobre algumas representações da literatura especializada sobre “negritude”, procurei demonstrar que a noção de identidade negra brasileira privilegia algumas regiões do país como o Rio de Janeiro e a Bahia, o que resultou num processo histórico de referência da identidade negra nacional.

No contexto de reificação de representações hegemônicas da identidade negra brasileira e da circulação de militantes negros em espaços de prestígio da cultura e da religiosidade negras na sociedade baiana, esta pesquisa analisa a hipótese da identidade negra sergipana ser entendida na lógica “subalterna” à noção de identidade negra veiculada pela mídia e pelas elites sergipanas.<sup>10</sup> Neste

---

<sup>9</sup> Os desdobramentos dessas discussões estão no capítulo IV – A filiação partidária e a reorganização dos espaços de poder de algumas entidades negras sergipanas.

<sup>10</sup> Se por um lado a mídia e as elites sergipanas veiculam as suas idéias de “sergipanidade” através de jornais e nos meios político-partidários, por outro, essa identidade não ganhou o status frente ao reconhecimento que regiões como a Bahia e mesmo Pernambuco ganharam no século XX. Os discursos acerca de uma identidade local salientando a importância do estado sergipano figurar entre os mais representativos da região Nordeste podem ser vistos em editoriais de jornais locais, nos quais os principais objetivos tanto da mídia quanto das elites sergipanas estão ali



sentido, também é parte dessa hipótese analisar se o mesmo aspecto “subalterno” pode ser entendido a partir do contexto relacional da identidade negra sergipana “dentro” da cultura baiana. O caminho que estou tomando é o de entender como a lógica da identidade negra se constrói e dá sentido aos discursos e às representações da militância negra em Sergipe.

Neste aspecto, a cultura sergipana é vislumbrada no contexto de representações “negras”, as quais integram um conjunto complexo e subjetivo da cultura sergipana, o qual será entendido a partir daqui. Assim, discuto os contextos sócio-antropológicos da construção dessas “representações negras” a partir da atuação e das perspectivas políticas de militantes e entidades negras sergipanas. Não é objeto deste trabalho analisar os discursos da mídia e das elites sergipanas acerca da identidade local, como também não é meu objetivo comparar a atuação dos movimentos negros locais com as percepções da população negra sergipana não-militante. Todos esses interesses podem ser parte de uma nova pesquisa.

Deste modo, é nos projetos de construção de identidade afirmativa pretendidos pelos movimentos negros sergipanos que estou interessado. E é evidente que, se de um lado a identidade afirmativa que esses grupos pretendem construir não está definitivamente pronta e acabada, pois ela é fluida e esse trabalho irá mostrar isso, por outro, ela existe e se desenvolve dentro desses grupos e entre a população negra local. A identidade construída nos movimentos negros sergipanos conjuga contextos, perspectivas e projetos diferenciados. Esses movimentos negros pretenderam construir uma identidade negra sergipana que pudesse ser tanto um instrumento simbólico de sua auto-imagem, quanto a sustentação dos projetos políticos pensados pelas entidades negras, as quais necessitam da presença da população negra para legitimarem sua atuação. Sobretudo no que diz respeito à atuação da SACI, onde se desenvolvem muitas disputas acerca do papel que esta entidade deveria desenvolver na organização

---

publicizados. Entretanto, devido à delimitação do objeto desta dissertação de mestrado, no qual discutirei as representações da militância negra sergipana sobre a noção de identidade local, não farei, ainda, comparações com as representações da mídia e das elites sergipanas.

política da população negra sergipana. Segundo Neves<sup>11</sup>, a SACI é a entidade que mais acumulou capital financeiro desde a sua criação, pois seu orçamento anual girava em torno de R\$ 200.000,00 – duzentos mil reais. Esta entidade é, também, a que mais acumulou capital simbólico, pois “ela, para alguns militantes, deveria usar todo o seu potencial com vistas a criar um movimento de massa e não para realizar ações pontuais e paliativas”.<sup>12</sup>

As disputas nos movimentos negros sergipanos, assim como os discursos acerca da atuação das entidades negras, se cristalizaram de tal forma que, em 1998, o Fórum de Entidades Negras de Sergipe (FENS) foi desarticulado, expondo as divergências de direção política das entidades que o integravam. Até aquele ano, o FENS era formado pelas seguintes entidades: 1) Sociedade Afro-sergipana de Estudos e Cidadania (SACI), que atua como ONG e é a organização negra mais bem estruturada do estado, dispo de maior prestígio social; 2) Sociedade de Cultos Afro-Brasileiros Filhos de Obá, que pretende desenvolver atividades de cunho político-cultural; 3) Cooperativa Educacional Lélia Gonzáles; 4) Grupo Abaô de Capoeira Angola, que se tornaria Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra; 5) Grupo Afro-Cultural Unidos do Quilombo; 6) Sociedade de Cultos Afro-religiosos Ilê Axé Odé Bamirê; e 7) Movimento Negro Independente (MNI).

Até o final de 1999 o FENS voltaria a realizar as suas reuniões, as quais tiveram, sobretudo, a presença da SACI (principal interessada em fortalecê-lo, pois pretendia construir relações de parceria com a CONEN), do Grupo Quilombo (que a despeito de suas disputas por hegemonia no FENS, também desejava organizá-lo), do grupo Abaô de Capoeira Angola (o qual começou a participar daquelas reuniões a partir dos elos de proximidade com a SACI), da Cooperativa Educacional Lélia Gonzáles (que se afastou do FENS nesse período devido ao

---

<sup>11</sup> NEVES, Paulo Sérgio da C. (2000). *A organização negra em Sergipe: visões de militantes e de não militantes*, texto apresentado no XXIV Encontro da ANPOCS, GT: Relações raciais e etnicidade. Fui bolsista do projeto de iniciação científica “Raça, Identidade e Territorialidade: A Construção de uma Identidade Negra em Sergipe”, o qual foi coordenado pelo Prof. Dr. Paulo Neves. Por esta razão, ambos freqüentamos as mesmas reuniões e atividades, especialmente do Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe – Fens.

<sup>12</sup> Essas ações “pontuais” e “paliativas” referem-se a estudos sobre a situação do negro sergipano, assessoria jurídica aos afro-brasileiros, acompanhamento de atividades realizadas por comunidades negras rurais, entre outras. Neves, op. cit., p. 07.

engajamento dos seus membros na fundação da seção regional do Movimento Negro Unificado), e da Sociedade Ilê Axé Odé Bamirê.<sup>13</sup>

Na medida em que a maior parte das entidades negras sergipanas desenvolve as suas ações entre a população negra sergipana, pois estão sediadas nos bairros populares de Aracaju, dos municípios de Laranjeiras (como é o caso da Sociedade Filhos de Obá)<sup>14</sup>, ou de São Cristóvão (como é o caso da Sociedade Ilê Axé Odé Bamirê), os grupos mais bem estruturados, como a SACI, que recebem apoio de agências financiadoras internacionais e, por vezes, em parcerias com o Estado, são criticados por desenvolverem suas ações de modo meramente “técnico”. O caráter técnico da SACI é assim entendido por conta da sistematização de suas ações e dos resultados que devem ser não somente alcançados a partir do que se dispuseram a realizar, mas também descritos para as agências financiadoras. Por sua vez, os membros da SACI contestaram essas críticas ao acusarem os seus opositores de dogmáticos.<sup>15</sup> As descrições de tais resultados por parte dessas ONGs para agências financiadoras devem promover a renovação de suas relações de parceria.

Neste aspecto, tanto a forma como os movimentos negros sergipanos construíram sua proximidade junto à população local, quanto o trânsito de alguns desses segmentos em espaços de prestígio e legitimação de Salvador e as articulações político-pessoais de entidades com os movimentos negros e de mulheres do eixo Rio - São Paulo, caracterizam os seus investimentos na construção de uma identidade afirmativa.

Em “O que faz o Brasil, Brasil?”, Roberto da Matta<sup>16</sup> tratará, segundo ele próprio, de um Brasil que designa um povo, uma nação, um conjunto de valores, escolhas e ideais de vida. Sua intenção de examinar alguns aspectos da sociedade brasileira que o povo encara e ama como uma divindade lhe mostrará que “o Brasil deve ser procurado nos rituais nobres dos palácios de justiça, dos

---

<sup>13</sup> Op. cit, p. 07.

<sup>14</sup> No caso dessa entidade, as suas ações políticas junto à população negra laranjeirense são desenvolvidas no espaço físico da mesma, o qual é especialmente utilizado para fins religiosos. Sobre o histórico do Terreiro Filhos de Obá, ver Beatriz Góis Dantas, op. cit., pp. 37-38.

<sup>15</sup> NEVES, op.cit. 07.

<sup>16</sup> DA MATTA, Roberto. (2001). *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro, Rocco, 12<sup>a</sup> ed., 2001.

fóruns, das câmaras e das pretorias – onde a letra clara da lei define suas instituições mais importantes”. Nesses termos, o Brasil pode ser encontrado em toda parte. O seu ensaio tratou de uma leitura do Brasil que deseja ser *maiúsculo por inteiro*, ou seja, um Brasil “do povo e de suas coisas”, e não das visões mais correntes e familiares do Brasil das coisas oficiais, sagradas, sérias e legais.<sup>17</sup> Em outras palavras, um país que sabe conjugar indivíduo com pessoa, carnaval com comício político, homem com mulher e mesmo Deus com o Diabo.

O Brasil das relações raciais construídas a partir da organização dos movimentos negros descreve realidades de organização política, estratégias de poder, construção de identidade e de relações amorosas cujo conhecimento escapa à sociologia e à antropologia brasileira. Daí a importância de uma geração de sociólogos/as e antropólogos/as interessados/as em temas cujo histórico potencializou o prestígio de autores brasileiros e estrangeiros: de modo geral, esses temas são descritos na forma das relações raciais brasileiras. Entretanto, novas pesquisas sobre a presença e a mobilização política da população negra que emergiram com grande força a partir da década de 1980 revelaram duas situações importantes: um número considerável de estudos das chamadas “relações de gênero”; mas também a organização dos movimentos negros nos seus mais diversificados aspectos. É nesta última direção que esta dissertação de mestrado se desenvolve.

A organização dos movimentos negros sergipanos na década de 1980 e os seus desdobramentos com a organização de novas entidades negras e vínculos institucionais com partidos políticos na década de 90 vêm mostrando que a construção da identidade negra em Sergipe, assim como as perspectivas de poder da militância negra local, articulam estas duas categorias (identidade e poder) de forma evidente. No entanto, por conta da presença de novas discussões acerca dos limites da noção de identidade, também discuto a categoria etnicidade, procurando perceber a presença dela na identidade negra desenvolvida pelos movimentos negros sergipanos.

---

<sup>17</sup> Op. cit., pp. 13-14.

Assim, pretendo construir um diálogo entre as teorias de etnicidade e as minhas discussões sobre a construção da identidade negra produzida (e manipulada) pelos movimentos negros sergipanos, especialmente durante a década de 1990. A construção da identidade negra a partir das ações e das idealizações desses movimentos negros se desenvolve em contextos em que as estratégias de poder constituem a mesma parte de uma consciência coletiva em torno da ascendência comum e da situação social: a África e as desigualdades sócio-raciais experimentadas pela população negra na sociedade sergipana. Estas são as razões que justificam a presença dos conceitos de dominação e poder na acepção de Max Weber e de Pierre Bourdieu neste trabalho.

Deste modo, a partir dos investimentos dos movimentos negros sergipanos na construção de uma identidade negra afirmativa, que elementos da cultura ou da política se incorporaram às perspectivas desse grupo? Em que direção estão os seus projetos de identidade e estratégias de poder? Que perspectivas, filiações ou ajuda mútua no campo das relações interpessoais articulam projetos políticos, cujos objetivos perpassam essa geração de homens e mulheres militantes negros e negras, alcançando filhos, irmãos/irmãs menores e demais “agregados” familiares?

Um capítulo dessa história pode ser contado a partir dos investimentos de militantes negros sergipanos em espaços da cultura baiana.

No que se refere ao vínculo desses militantes em terreiros de candomblé, as suas viagens para Salvador tiveram início na segunda metade da década de 1990, período em que o desenvolvimento de ações mais profissionalizadas em algumas entidades negras sergipanas provocou várias dissensões no movimento negro local.<sup>18</sup> Trata-se de integrantes de Ong negra sergipana, cujos nomes não serão mencionados por duas razões: a primeira tem a ver com o fato destes

---

<sup>18</sup> Além disso, alguns dos critérios de contratação de funcionários por essas entidades privilegiavam indivíduos de ascendência negra que haviam concluído curso universitário. Esses critérios foram especialmente criados pela Saci. Nesse contexto de desenvolvimento de novas ações e da contratação de um novo perfil de militantes (ou de funcionários) negros, tais pessoas ganharam maior status no campo do movimento negro local, situação que sinalizou para divergências políticas estruturais e pessoais dentro desse campo. Essa situação também provocou nos militantes negros que não tinham curso universitário o sentimento de terem sido preteridos em relação àqueles/as.

militantes não terem se referido, nas entrevistas que realizei, à sua filiação aos candomblés baianos; enquanto que a segunda razão diz respeito à dimensão da representação simbólica aí envolvida - isto é, a construção da identidade negra sergipana, que perpassa o plano da atuação política individual. O trânsito de militantes negros em grupos de capoeira angola de Salvador integra o mesmo quadro de referência e de viagens. Por conta disto, descrevo os investimentos do mestre do Grupo Abaô de Capoeira Angola na direção da construção de uma identidade negra afirmativa em Aracaju.

O trânsito de militantes negros sergipanos em grupos de capoeira angola na cidade de Salvador data do início dos anos 90. A sua inspiração remete de algum modo ao sentimento que boa parte da população sergipana tem da ausência de práticas culturais “marcadamente sergipanas”.<sup>19</sup> Isso ocorreu com muita precisão nas posturas do coordenador do Grupo Abaô, atual Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra, que foi fundado em Aracaju em 1994. No início dos anos 90, Robson Martins já era praticante de capoeira regional<sup>20</sup>, há pelo menos oito anos. Nesse período o mesmo circulava entre os grupos de capoeira aracajuanos<sup>21</sup> e freqüentava as reuniões da militância negra local. Esse grupo de militantes negros mantinha relações pessoais com outros grupos de ativistas em outras regiões do país, não somente do Nordeste, mas também do eixo Rio - São Paulo.

No que diz respeito ao trânsito de militantes em terreiros de candomblés baianos, os seus interesses estão ligados a um contexto de mudanças de atuação de entidades negras sergipanas. A emergência de Organizações Não-

---

<sup>19</sup> Esse sentimento de ausência de símbolos da cultura sergipana alcançou alguns militantes negros, de modo que as suas leituras acerca da identidade sergipana estiveram ligadas à idealização de uma idéia rígida de identidade. A suposta ausência de práticas culturais “singularmente” sergipanas por parte desses ativistas liga-se, em geral, à sua interpretação de manutenção dos símbolos da cultura negra baiana, mas também das culturas carioca e paulista representadas na visibilidade e no status dos seus militantes negros. Na medida em que essas representações tendem a extrapolar os limites regionais, elas encontram similares sobretudo no *Atlântico Negro*, da Jamaica ao continente africano. Em outras palavras, a suposta ausência de singularidades culturais está necessariamente associada à idéia de manutenção de *africanismos*, tais quais os mesmos são encontrados em regiões de maior visibilidade social no país.

<sup>20</sup> A capoeira “regional” e a capoeira “angola” diferem do ponto de vista do desenvolvimento do seu estilo e de sua prática. Além disso, a capoeira angola parece dar maior importância e prestígio aos mestres mais idosos, os quais são reconhecidos como os guardiões dessa arte negra.

Governamentais (Ong's) negras é um dado importante dessa análise. O status de membros de entidades negras representativas no movimento negro sergipano funciona como um instrumento que “alavanca” os seus objetivos. O vínculo e o prestígio desses ativistas em terreiros de candomblé como o Axé Opô Afonjá, o Terreiro do Cobre, o Ilê Axé Iyá Nassô Okâ - Terreiro do Engenho Velho -, ou qualquer outro de igual prestígio em Salvador, sinaliza um desses objetivos.

A re-estruturação da SACI em 1993, antes União de Negros de Aracaju<sup>22</sup>, influenciou sobremaneira a atuação de outras entidades negras locais, na medida em que construiu e desenvolveu projetos em parceria com o Estado<sup>23</sup> sergipano. Dentro desse novo contexto de ações promovidas pela SACI, as quais eram gerenciadas por programas e projetos, os/as militantes que antes se inseriam nas entidades negras para atuarem de forma voluntária, são agora (muito bem) remunerados para desenvolverem atividades junto à população afro-sergipana. Boa parte das pessoas que se integraram à SACI – seja como coordenadores/as de programas e projetos, seja como estagiários/as – tinha curso universitário, concluído ou não. O desenvolvimento de atividades sistematizadas e a inserção de militantes “profissionais” nessas Ong's provocaram, inclusive, o questionamento acerca da ética (ou da falta dela) no campo do movimento negro local. De modo geral, os movimentos negros resistem a atuações políticas que sejam pautadas no profissionalismo, na burocracia ou no academicismo.

---

<sup>21</sup> Aracajuano é a designação da pessoa que nasce na cidade de Aracaju.

<sup>22</sup> A União de Negros de Aracaju foi fundada em 1986. Durante toda a metade dos anos 80 esta entidade desenvolveu ações de cunho denunciatório, ao mesmo tempo em que aglutinava ativistas em torno da perspectiva de construção de uma identidade negra afirmativa e do questionamento das desigualdades sócio-raciais na sociedade sergipana.

<sup>23</sup> Há, entre boa parte da militância negra sergipana, a noção de que o Estado é o espaço privilegiado das elites ou dos partidos conservadores locais. Em vista disto, para tais grupos, Estado e Governo (“de direita”) são a mesma entidade, de modo que não devem manter qualquer relação com eles. Essa postura justificou as suas críticas em relação às políticas dos governos sergipanos, os quais eram tradicionalmente burocráticos. O desenvolvimento de ações conjuntas entre entidades negras e o Estado, ou simplesmente o apoio deste último no desenvolvimento de políticas pensadas por aquelas entidades, significou, para os grupos com os quais divergia, o comprometimento dessas organizações com os governos conservadores (“de direita”) de Sergipe.

*Vovó Nagô e Papai Branco*, de Beatriz Góis Dantas<sup>24</sup>, talvez seja o trabalho mais conhecido do público acadêmico sergipano sobre a influência simbólica de regiões nordestinas. Nas palavras da autora:

*“O que me proponho é questionar a validade das comparações dos estoques culturais dos cultos afro-brasileiros, enfim, de culturas que estão submetidas a processos históricos e sociais diferenciados, e analisar a utilização do simbólico por diferentes grupos sociais”.*<sup>25</sup>

Esta autora parte da “*glorificação do nagô* efetuada por uma corrente de intelectuais e por um grupo religioso que se auto-identifica como tal”: o Terreiro de Santa Bárbara Virgem<sup>26</sup>, em Laranjeiras.<sup>27</sup> O seu trabalho me interessa mais pelas conclusões a que ela chega acerca da influência histórica e simbólica de cultos afro-baianos em cultos afros sergipanos, que por suas discussões em torno da noção de pureza dos cultos afros no “mundo laranjeirense”, razão pela qual dialogo com outros imaginários sobre a cultura baiana presentes em discursos de grupos não-militantes da sociedade sergipana. Neste sentido, os destaques da antropóloga sobre as leituras que os/as chefes de terreiros sergipanos fazem da influência dos cultos afro-baianos em Sergipe são bastante elucidativos da relação histórico-cultural que as sociedades sergipanas e baianas desenvolveram, assim como do discurso diferenciado das/dos chefes de terreiro e da militância negra sergipana sobre as influências culturais nos contextos de interação entre estas duas sociedades.

Conforme Beatriz Dantas, “para o mundo afro-laranjeirense, a influência da Bahia sobre os cultos locais, longe de incentivar a ‘preservação da pureza africana’, teria agido no sentido de acentuar as ‘misturas’”.<sup>28</sup> Essa conclusão está dentro de suas análises sobre a dominação dos cultos afro-religiosos em Sergipe,

<sup>24</sup> DANTAS, Beatriz Góis. (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal.

<sup>25</sup> Op. cit., pp. 25.

<sup>26</sup> Idem, pp. 24-25.

<sup>27</sup> No momento da publicação do seu trabalho em 1988, a população de Laranjeiras era de 13.280 habitantes, dos quais 5.150 residiam na sede municipal. Esta cidade está situada na antiga zona açucareira de Sergipe, tendo uma área de 161 Km<sup>2</sup>. Cf. Dantas, op. cit. p. 31.

<sup>28</sup> Op. cit., p. 40.



contexto em que figura uma dependência histórica da economia e da política de Sergipe em relação à Bahia. Essa história de dependência criou em alguns setores da sociedade sergipana um imaginário cuja auto-estima sergipana era pouco valorizada em relação a outras regiões no Nordeste. Mas também criou em outros setores, inclusive nas classes populares locais, articulações e resistências simbólicas à cultura baiana, de modo que estereótipos sobre a preguiça e a atividades mal desenvolvidas e/ou de pouca qualidade deviam ser relacionadas aos baianos, sinônimo de “baianada”.<sup>29</sup>

No prefácio ao livro *Teoria da Etnicidade*,<sup>30</sup> Jean Willian Lapierre considera que se a tarefa da pesquisa em antropologia das relações interétnicas é “descobrir o sentido” dessas relações, ele não iria buscar na relação com os processos de organização social, mas na relação com os processos de criação e de interpretação do imaginário social, ou seja, no “sistema poético dos agrupamentos humanos”. Para ele, esse campo é uma floresta ainda pouco explorada, onde os sociólogos ainda hesitam em aventurar-se, pois os “seus instrumentos não são muito apropriados para nela abrir uma picada”. Por este motivo, argumenta o referido autor, talvez um trabalho de equipe interdisciplinar que não excluísse a análise literária conseguisse mais facilmente chegar a isso.<sup>31</sup>

Na ausência de uma equipe interdisciplinar que traga discussões as mais frutíferas sobre os referidos “processos de criação e de interpretação do imaginário social”, lanço-me também nessa “floresta”, que hoje já não é tão inexplorada assim. Na década de 1960 Fredrik Barth deu início a uma nova versão sobre o conceito de etnicidade. Nela, Barth veio revolucionar as novas visões sobre o tema, substituindo uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. Barth demonstrou que a identidade étnica, como qualquer outra identidade coletiva ou mesmo a identidade pessoal de cada um, é criada e transformada no contexto das interações entre grupos sociais, através de

---

<sup>29</sup> “Baianada” é um termo pejorativo criado em regiões cuja relação com a Bahia ou com as pessoas nascidas nesse estado se mostram conflituosas do ponto de vista da representação do “nós” e dos “outros”. Entre as classes populares, de que a maior parte da militância negra sergipana é oriunda, essas representações sobre a cultura baiana são mais visíveis que em outros setores, como a mídia local e os intelectuais sergipanos, por exemplo.

<sup>30</sup> POUTIGNAT, Philippe. (1998). *Teoria da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites em tais grupos, definindo os que se integram ou não. Essas análises colaboram para os objetivos de entender em que consistem esses processos de organização social sob os quais se mantém a distinção entre “nós” e “os outros”.<sup>32</sup>

Para Lapierre, contudo, o “ponto fraco” do trabalho de Poutignat e Streiff-Fenart é que eles criam conceitos muito gerais de organização e de interação sociais, os quais podem ser aplicáveis “à análise de todo tipo de identidade coletiva”. Em outras palavras, toda vez que o centro do debate é um limite entre “eles” e “nós” as suas análises podem ser aplicadas. Deste modo, a noção de identidade desaparece exatamente nesse contexto distintivo, no qual a questão de saber o que é especificamente ‘étnico’ na oposição entre “eles” e “nós” e nos critérios de pertencimento que fundam esta oposição, continua sem respostas.<sup>33</sup>

Do ponto de vista do histórico da reflexão sobre etnicidade, a referência a esta noção remete ao século XIX. Seus “pais fundadores” a utilizaram associada a noções conexas de povo, de *raça* ou de nação, as quais ainda mantêm relações ambíguas nos debates contemporâneos. Quais as razões da má utilização de tais termos, ou qual o significado de pertencimento que deram autores contemporâneos a categorias distintas? Essa é a questão que Poutignat e Streiff-Fenart pretendem explicar.

Do ponto de vista etimológico, no mundo grego o termo *ethnos* fazia referência aos povos não gregos (os “bárbaros”), ou aos povos gregos não organizados segundo o modelo da Cidade-Estado. Na designação latina eclesiástica do século XIV, o termo *ethnicus* era utilizado para os pagãos, em oposição aos cristãos. Neste aspecto, a designação do termo “étnico” foi antes de tudo utilizada em contraste com um grupo hegemônico, que nomeava o outro como “étnico”, o que significou muitas vezes uma referência negativa de “outros” povos. As raízes do termo etnicidade (*ethnikus*) são, pois, coerentes com o uso contrastivo da palavra “étnico”. Contudo, uma vez que o referido termo foi sempre utilizado para designar as pessoas “diferentes de nós mesmos”, e levando-se em

---

<sup>31</sup> op. cit., p. 14.

<sup>32</sup> BARTH, F. (1969). *Etnic and boundaries*. Boston, Little Brown.

<sup>33</sup> Op. cit., pp. 11-12.

conta que todo e qualquer grupo de pessoas é diferente de todo e qualquer outro grupo que não seja o seu, pode-se considerar que constituímos ou que somos todos grupos étnicos.<sup>34</sup>

No que se refere à identidade baiana, em “Etnicidade: o Ser negro na Bahia”, Jefferson Bacelar questiona se a população negra baiana constituiria um grupo étnico, uma identidade sobre a qual pudéssemos perceber uma unidade. O seu ensaio tem como base analítica a noção de etnia, “acompanhando-a à natureza da formação social e aos processos históricos que envolvem os negros na cidade de Salvador”.<sup>35</sup> Segundo o autor, a percepção da etnicidade se revelou complexa, na medida em que “não temos um ‘mundo negro’ e um ‘mundo branco’ com fronteiras claramente delimitadas, mas gradações e superposições que em muito mascaram as desigualdades e o exercício da dominação”.<sup>36</sup>

Conforme Bacelar, a posição singular de Salvador no contexto do tráfico de escravos africanos para o Brasil deve-se à sua importância como cidade. Devido à manutenção do tráfico de escravos até boa parte da segunda metade do século XIX<sup>37</sup>, mas também à ausência de significativas alterações na estrutura produtiva, Bacelar considera que Salvador produziu características que asseguram a “primazia demográfica entre as demais capitais brasileiras, no que tange à sua população negra”.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Cf. POUTIGNAT, 23.

<sup>35</sup> Sobre a chegada de grupos africanos na Bahia, ver também RISÉRIO, A, & GIL, G. “Uma teoria da cultura baiana. In: O poético e o político e outros escritos”. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

<sup>36</sup> BACELAR, Jeferson. (1989). *Etnicidade: Ser negro na Bahia*, Salvador, PENBA/lanamá, pp. 67-68.

<sup>37</sup> Para Tomas Skidmore, na segunda metade do século XIX, particularmente até o período que antecede a abolição do trabalho escravo no país (1888), a maior parte da elite brasileira dava pouca importância ao problema da raça em si mesma. Conforme Skidmore, 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. A preocupação com a questão racial existia “subconscientemente”, e, por isso, a sociedade brasileira se organizava com vistas à reformulação da lei. A proclamação da Abolição e da República, a primeira em 1888 e a segunda no ano seguinte, são elementos que ecoam com as idéias gerais de que o país só atingiria o progresso através de mudanças de ordem institucional. Para Skidmore, o brasileiro teria que enfrentar tarefa ainda mais árdua que o inglês ou o francês para realizar, em condições semelhantes, as mudanças sociais que desejavam, pois tanto a Europa quanto a América do Norte do final do século XIX, e nos primeiros anos do século XX, já estavam desenvolvendo suas mudanças através da modernização. SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco - Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1989, p. 12.

<sup>38</sup> BACELAR, op. cit., p. 69.

*“A celebração, a exaltação da África e do negro estrangeiro, tão ao gosto da intelectualidade baiana, com grandes espaços do mundo baiano, enfatiza, como contraponto, a democracia cultural entre as raças em Salvador. Como resultante, isto permite ‘às classes dominantes escamotearem a intolerância não só contra movimentos negros mas contra o próprio negro (baiano), enquanto categoria étnica’”<sup>39</sup>*

Conforme este autor, na década de 1930 a presença de grupos africanos na Bahia era quase inexistente, pois cessara o contato traficante com a África. Sobreviveriam, contudo, “práticas revitalizadoras dos valores relacionados com culturas africanas”, em cujas “relações concretas com as origens persistiam componentes significativos de uma história recontada, oralmente transmitida, com sentidos e vigor para um conjunto expressivo de negros em Salvador.”<sup>40</sup>

No que se refere aos candomblés baianos, Bacelar considerou que, uma vez integrados à realidade da sociedade local, eles tiveram grande importância no processo da vida social para um número muito grande de negros em Salvador. Primeiramente reprimidos no início do século XX, posteriormente os candomblés seriam alvo de “ampla manipulação dos grupos dominantes”, vindo a exaltar, de maneira seletiva, a herança cultural africana como um sinal valorizador da sua posição no mercado religioso. Todos esses elementos resultaram num “produto exótico”, alvo da exportação do sistema capitalista e louvado pela ordem cultural (baiana).<sup>41</sup>

Conforme Bacelar, a esses candomblés baianos estão integrados não apenas trabalhadores urbanos, mas membros das camadas dominantes, “ambos não identificados como negros, denotando explicitamente que a sua composição não tem por base a etnia”.<sup>42</sup> Estas conclusões me chamam a atenção para a percepção diferenciada do prestígio não apenas dos candomblés, mas da sociedade baiana como um todo.

---

<sup>39</sup> BACELAR, op. cit., p. 82; *Apud* Beatriz Góis Dantas, 1988, p. 206.

<sup>40</sup> BACELAR, op. cit., p. 73.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 87. Sobre o “mercado religioso”, ver também Beatriz Dantas, op. cit. cap. IV.

<sup>42</sup> *Idem*, p. 87.

Se especialmente os militantes negros sergipanos ligados aos grupos de capoeira angola re-criaram a imagem da cultura baiana que reifica a presença de um “Estado” negro a despeito de todos os “outros”, os membros de Xangôs sergipanos não apenas criaram visões diferenciadas da cultura baiana produzida e manipulada pelos candomblés, como também sinalizam orientações e históricos pouco adequados às representações sociais baianas. Conforme Beatriz Dantas, o termo utilizado pelas camadas populares sergipanas para designar os cultos afros é Xangô, como ocorre em Alagoas e Pernambuco; e não Candomblé, como ocorre na Bahia. No que se refere ao termo candomblé, esta autora observa que essa denominação é usualmente empregada entre os letrados, não chegando a se impor entre as classes populares – “o que indica também que a influência da Bahia entre as classes populares não é tão avassaladora como fazem supor estudiosos da expansão do modelo do culto jeje-nagô baiano e como podem sugerir a proximidade geográfica e a dependência historicamente reconhecida no plano econômico e político”.<sup>43</sup>

No que diz respeito à proximidade geográfica de Sergipe em relação à Bahia, e aos significados que alguns militantes negros sergipanos deram a essa situação, essa dissertação contribui com as conclusões de Beatriz Dantas. Em entrevista realizada em março de 2003 com Robson Martins, mestre do Grupo Abaô de Capoeira Angola<sup>44</sup>, um fragmento do seu depoimento sobre a origem de sua família me fez retomar as discussões sobre a construção da identidade negra

---

<sup>43</sup> Beatriz Dantas, op. cit. p. 40.

<sup>44</sup> É verdade que no meio da capoeira angola desenvolvida em Aracaju ou em Salvador Robson Martins não é reconhecido como mestre de capoeira. Uma etapa anterior, a de contra-mestre é igualmente difícil de ser reconhecida. O mestre Valmir Damasceno, ex-integrante do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP) e fundador da Fundação Internacional de Capoeira Angola (FICA) junto com os mestres Cobra Mansa e Jurandir em 1994, foi formado contra-mestre pelo mestre Moraes, no GCAP. Desde 94 desenvolve atividades de capoeira angola na FICA/Salvador, mas só em julho de 2003, aos 38 anos de idade, foi reconhecido como mestre em evento que envolveu centenas de capoeiras do Brasil e de vários países. O referido evento foi realizado em Belo Horizonte, Minas Gerais. Outros contra-mestres e alunos cuja experiência e dedicação no meio da capoeira angola desenvolvida na Bahia são incontestáveis, passarão por ritos de espera e dedicação semelhantes. De qualquer modo, por conta da constituição e da preservação da prática da capoeira angola, esses/as contra-mestres têm o respeito e o reconhecimento dos seus alunos, para os quais são mestres de capoeira. Essa é também a situação vivida por Robson Martins dentro do Grupo Abaô de Capoeira Angola.

sergipana no contexto do trânsito de militantes sergipanos em Salvador.<sup>45</sup> Eis a descrição de Martins:

*“Meus pais são de origem interiorana, são de Indiaroba. Na verdade meu pai é de Mangue Seco e minha mãe é de Jandaíra, que já fica no estado da Bahia. Foram viver em Indiaroba, que é uma cidade que fica na região sul do estado [de Sergipe].”*

Esta breve descrição é, todavia, emblemática da noção de identidade que alguns militantes sergipanos re-produzem. Para discuti-la é importante situar a posição de Indiaroba, Mangue Seco e Jandaíra. O município de Indiaroba, região sergipana, está localizado no extremo sul do estado, próximo ao litoral e na divisa entre Sergipe e Bahia. Conforme informações que obtive sobre a região de Mangue Seco, a mesma é reconhecida como baiana, por geógrafos. Contudo, em Sergipe, sobretudo no meio popular, muitas pessoas reivindicam Mangue Seco como uma região sergipana.<sup>46</sup> Não consegui constatar no mapa da região nordeste a situação geográfica dessa região. Jandaíra está localizada mais ao nordeste da Bahia, entre os municípios de Esplanada e Rio Real. Do mesmo modo que Indiaroba, Jandaíra está na divisa geopolítica entre a Bahia e Sergipe. No que se refere às proximidades com os municípios sergipanos, Jandaíra se aproxima de Cristinópolis e Indiaroba.<sup>47</sup>

O imaginário sergipano sobre as potencialidades culturais e políticas da Bahia em relação a Sergipe e outros estados nordestinos ainda é visível em muitos discursos, e em gerações diferentes. Deve-se supor que para Robson

<sup>45</sup> Essa discussão está mais bem descrita no capítulo III - O trânsito de militantes negros sergipanos em Rodas de Capoeira e Terreiros de Candomblé da Cidade de Salvador: a busca de referências e status “fora” da região.

<sup>46</sup> Numa conversa informal que tive com Djenal Nobre (secretário municipal de combate ao racismo), um outro militante sergipano de uma geração anterior à de Robson, este tinha quase que “prontas” as respostas para as provocações de baianos em relação ao estado de Sergipe. Segundo ele, a Bahia teria incorporado, à força, boa parte do território sergipano. Em entrevista com Severo D’Acelino em março de 2003, na Casa de Cultura Afro-Sergipana, a Bahia ganha outros contornos, embora permaneça presente na vida desses ativistas, de forma jocosa, muitas das vezes. Disse D’Acelino naquela entrevista: “Mas eu amo a Bahia e vejo a Bahia como um reduto sergipano porque o Dias D’Ávila roubou uma parte do território da Bahia. Parte do recôncavo baiano é de Sergipe. Então, quando chego lá [na Bahia], eu estou em casa... não sei se estou no fundo ou na frente [gargalhadas]”.

<sup>47</sup> Mapa político-rodoviário-turístico, escala 1:2.000.000.

Martins seus pais tiveram sorte de terem nascido em Mangue Seco e Jandaíra, mesmo que a qualidade de suas vidas não tivesse mudado em relação aos seus avós. Poder dizer para si mesmo e para quem quisesse saber que seus pais nasceram na Bahia parece confortar Martins de um sentimento “confuso” de sua identidade. Na sua autodescrição, o movimento negro vai ocupar o lugar (metafórico) dos seus pais, os quais lhe privaram de se ver como homem negro. Quando lhe perguntei sobre a influência do *rastafarianismo* na sua vida, Martins disse:

*“Isso passa pela minha inserção no movimento negro. Eu era um dos mais claros nas discussões raciais do UNA. Minha família em nenhum momento me ajudava a eu me identificar como um homem negro, mas eu sabia, porque na minha árvore genealógica estava cheio. Eu via os parentes de Indiaroba e em Indiaroba a maioria é de negros. A população é negra e/ou mestiça. São os chamados mulatos, pardos...”*

Mais adiante, o significado do movimento negro para Martins surgia à sua frente como um “novo mundo”.

*“Pra mim, eu mergulhei em outro mundo. Eu já falei isso para você uma vez. Mergulhei em outro mundo! Não era mais o mundo da Escola, do Educandário, nem do Valadão. Não era mais o mundo do Palácio do Governo onde eu fui fazer um trabalho de office-boy...”<sup>48</sup>*

Embora não seja o objetivo dessa pesquisa fazer uma biografia desse ativista do movimento negro, nem de nenhum outro, é importante destacar a presença da família como reguladora de normas e padrões sociais. A presença da família na (nova) vida de militantes do movimento negro sergipano ocupa e reconstrói outras percepções do mundo da vida – social, política e subjetiva. Depois da inserção (e por vezes apenas da circulação) no movimento negro, todo o passado dessas “novas pessoas” surge no seu imaginário como “o antes”, sobre o

---

<sup>48</sup> Valadão é um colégio de primeiro grau, situado no bairro Getúlio Vargas, local de residência de Robson Martins e de sua família.

qual um novo *ser* emergiu. Esse novo *ser* reconstrói novos valores e re-significa outros, em vistas dos quais julga operar uma percepção mais crítica e decisiva de sua existência no mundo.

Em “Águas do Rei”, no capítulo denominado “Rodeio: Ser negro em Salvador”, Ordep Serra<sup>49</sup> retoma o ensaio de Bacelar. O ponto chave da discussão proposta por Serra diz respeito aos cultos de candomblé na Bahia. No seu livro, Serra discordará das conclusões de Bacelar acerca da ausência de etnias na Bahia, posto que, para Bacelar, não haveria grupos de cultos formados com base na etnia. Um pressuposto de Bacelar é de que se os candomblés acolhem tantos negros quanto brancos, o critério étnico em alguma medida perderia vigência, prevalecendo outros. Para Serra, os estudos relativos aos grupos de culto de candomblé devem levar em conta uma dinâmica da identidade de “nação”, sob pena de ignorar a presença de um horizonte sobre o qual esses grupos evocam as suas origens históricas. Esse é o ponto de sua análise, na qual concluirá ser inegável a presença de categorias étnicas nos cultos de candomblés baianos.<sup>50</sup>

Para Ordep Serra, na medida em que Bacelar sinaliza que “brancos de todas as classes” começam a ser absorvidos pelos terreiros de candomblé e conclui que o critério étnico de algum modo perde vigência, aqui se apresenta a divergência entre estes dois autores. Segundo Serra, no que tange à idéia de “nação” do povo-de-santo do candomblé,

*“Trata-se de uma classificação produzida e manipulada pelos próprios elementos a quem se aplica e conforma um processo de identificação verificado pelas oposições que definem grupos homólogos assim referidos uns aos outros de maneira reciprocamente exclusiva, num mesmo contexto sociológico em que todos se situam”.*<sup>51</sup>

Disto, Serra conclui que

*“Em si mesmo, o fato de que brancos, iniciando-se no candomblé, já são também classificados como*

<sup>49</sup> SERRA, Ordep. (1995). *Águas do rei*, Petrópolis, Vozes/Koinonia.

<sup>50</sup> Op.cit., pp. 102-111.

<sup>51</sup> Idem, pp. 103-104.



*angolas, jejes, ijexás, etc., não significa que a etnicidade se tenha diluído nesse contexto; ela permanece, apoiada em suportes ideológicos que não podem ser ignorados”.*<sup>52</sup>

Ou seja, essas divergências entre intelectuais baianos remetem-se (de novo), às discussões sobre etnicidade, as quais, de modo geral, são marcadas pelas defesas de sua importância ou de sua inoperância como categoria analítica. De qualquer modo, parece-me que as conclusões sobre a identidade e/ou a etnicidade baiana têm gerado discussões problemáticas, embora importantes acerca do “ser baiano”. Por “dentro” da cultura baiana, e no que se refere a esta dissertação, interessam-me as análises dos intelectuais sobre a forma como esta cultura se desenvolve localmente. Por “fora” dela, interessa-me analisar o contexto da relação e da manipulação simbólica que militantes negros sergipanos produzem acerca da cidade de Salvador e da noção de identidade baiana, da qual esperam apreender os seus sentidos.<sup>53</sup>

Do ponto de vista dos debates nas Ciências Sociais, as divergências acerca dos conceitos de “nação” e “etnia” também viriam mostrar a oposição entre laços biológicos e laços intelectuais. Alguns estudos basearam sua argumentação na desqualificação dos laços biológicos em prol dos laços intelectuais, os quais seriam vistos como fatores da formação das nações. Entre os conceitos de nação e etnia, algumas direções de estudos tenderiam a refutar os critérios objetivos de pertencimento nacional, que eram limitados ao espaço geográfico ou lingüístico encontrados especialmente nos dados da etnografia, a qual estava à busca de critérios subjetivos como o desejo, a vontade e o consentimento. A questão básica dessa discussão seria entender qual a força que suscita nos indivíduos o desejo de viverem em conjunto e a vontade de permanecerem unidos no quadro nacional.

---

<sup>52</sup> Idem, p. 104.

<sup>53</sup> Sobre outros aspectos da cultura e da identidade baiana, ver CUNHA, O. M. (1991). *Corações rastafari: lazer, política e religião em Salvador*, Dissertação de Mestrado Rio de Janeiro, MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro e BARCELOS, L. C. (1996). “Mobilização racial no Brasil”, in: *Afro-Asiáticos*, nº a 17, pp. 187-210.

Conforme Poutignat<sup>54</sup>, até a década de 1950 poucos pesquisadores criticariam o caráter etnocêntrico do uso da noção de etnicidade, que se sustenta exclusivamente na concessão do “poder de nomear”. No início daquela década, os Hugues comentam que ao romperem com as definições anteriores da antropologia cultural, os americanos começaram a classificar determinados grupos como *ethnic*, enquanto que, por distinção, “outros” grupos não o seriam.

Como é possível notar, as classificações do termo etnicidade, relacionadas ou não ao estudo empírico, foram antes de tudo uma classificação de um grupo (de alguma forma hegemônico) que “podia nomear” os demais grupos, reconhecidos socialmente como diferentes em relação àquele. Na mesma direção, porém, no que se refere à “subtração” classificatória, havia as pessoas que não “reconheciam sua etnicidade”, o que motivou pesquisas quantitativas a criarem “uma casa” reservada a tais pessoas.

Alguns autores consideraram que os conflitos étnicos tiveram o seu começo no período Pós Segunda-Guerra Mundial, e estes teriam levado à morte em torno de vinte milhões de pessoas. Outros autores calcularam que quase metade dos Estados-Nações do mundo teriam sido tocados, de modos diferenciados e em graus diversos, por algum tipo de conflito étnico, enquanto que estudiosos mais ligados à teoria sobre a “sociedade pós-industrial” sustentaram que as “diferenças” e a competição entre os grupos étnicos estavam postas de modo muito visível e em todos os lugares nos antigos países coloniais, após a destituição dos seus sistemas imperialistas. Junto a este fenômeno esteve presente a queda das antigas estruturas de autoridade nas sociedades ocidentais. Tais eventos viriam constituir uma norma diante de tais contextos.

A etnicidade é, pois, um fenômeno universalmente presente na época moderna, proximamente ligado à expansão do capitalismo industrial e da formação e desenvolvimento dos Estados-Nações. A etnicidade, ou a identidade étnica, surge na era moderna sob a forma de nacionalismo étnico e do racismo, promovida “por uma inversão da problemática anterior da modernização”, evento que se opõe à chegada da uniformização e do individualismo. Outros autores

---

<sup>54</sup> POUTIGNAT, Philippe. (1998). *Teoria da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

procuraram mostrar uma conexão entre o sistema internacional de comunicação do mundo moderno e a difusão da universalização dos sentimentos nacionalistas e étnicos. No íterim de todas estas análises, emerge aquela cuja demonstração acerca do aumento do contato ligado à modernização revela que esta situação facilitou o surgimento de identidades particularistas, não exatamente em contraponto à idéia de uniformização e assimilação provocada pelo mesmo “contato”, mas a possibilidade de eventos que se sucedem inclusive de forma contraditória.

Conforme Poutignat, alguns estudos revelaram ainda que o aumento considerável de contatos entre grupos foi entendido por numerosos indivíduos como uma ameaça contra a sobrevivência de suas tradições culturais específicas, o que favoreceu o fortalecimento de resistências à dominação cultural e lingüística. Parece haver um consenso entre os estudiosos da etnicidade no que diz respeito à facilidade e à rapidez das comunicações do mundo “moderno”, as quais possibilitaram a difusão das formas de organização, dos *slogans* e das reivindicações de grupos, possibilitando inclusive a constituição de modelos e talvez, acima de tudo, a constituição de redes internacionais de militâncias nacionalistas ou a difusão de técnicas de guerrilha. No que diz respeito aos “modelos” de organização e reivindicação política, as referências utilizadas pelos autores são os negros norte-americanos e os palestinos.

Estes aspectos são muito interessantes para entender a circulação de militantes sergipanos em cidades brasileiras cuja noção de identidade tem uma significação naturalizada no imaginário social brasileiro. Cidades como Salvador, na Bahia, e o Rio de Janeiro, devido às suas manifestações e ao peso simbólico que elas deram à identidade nacional,<sup>55</sup> criaram uma auto-imagem positiva da *brasilidade*, o que resultou numa reificação de sua importância social, histórica e cultural.

Por conta desta representação, alguns setores da militância negra sergipana buscaram, especialmente na cidade de Salvador – pois ela está também mais

---

<sup>55</sup> Cf. SANTOS, M. S. (1999). “O Batuque negro das Escolas de Samba”, in: *Afro-Asiáticos*, no 35, pp. 43-66 e TRAVASSOS, S. (1999). “Mandinga: notas etnográficas sobre a utilização de símbolos étnicos na capoeiragem”, in: *Afro-Asiáticos*, nº 35, pp.67-80.

próxima geograficamente -, tradições culturais como a capoeira angola, ou se vinculariam a terreiros de candomblé prestigiados e se aproximaram de setores do movimento negro baiano com os quais mantiveram algumas relações. Em princípio, as “tradições culturais específicas” em contato não estão necessariamente ameaçadas se um número não muito grande de pessoas ligadas à militância negra em Sergipe continuar entendendo que os candomblés baianos e a sua política interna são a chave de potencialização das ações desses ativistas no movimento negro sergipano. A questão que se apresenta é: que outros imaginários, “perigos” ou “insghits” estariam por trás das relações pessoais, profissionais, religiosas e políticas iniciadas por militantes sergipanos na cidade de Salvador? Esta pesquisa pretende descrever algumas silhuetas que presumo haver no projeto político, mas também de vida de algumas pessoas ligadas à militância negra em Sergipe.

O trânsito de segmentos dos movimentos negros sergipanos na cidade de Salvador descreve, especialmente no que se refere à capoeira angola, a busca de uma matriz, de um legado que se perdeu, ou mesmo não alcançou a sociedade sergipana. Antes de serem conclusões, considero que estas últimas análises descrevem um novo quadro de hipóteses, a partir das quais provavelmente analisarei outros segmentos da sociedade sergipana. Este é uma tarefa para um trabalho de fôlego ainda maior que este dispensado nesta dissertação.

## Capítulo 2 - Conferências, Teatro, Tambores e Denúncias: os Movimentos Sociais em Sergipe na Década de 1980

### Os movimentos sociais em Sergipe: um breve histórico

A década de 1980 foi o período em que os movimentos sociais alcançaram sua maior visibilidade política em todo o país. O aparecimento de diversas organizações sociais no estado de Sergipe naquele período é também fruto de organizações civis que antecedem, inclusive, a década de 60. Este é o caso da criação dos Movimentos Sociais de Base (MEB), do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNMMR), das associações de bairro, movimentos negros e entidades diversas dos movimentos sociais.

Em Sergipe, os Movimentos Sociais de Base são criados em 1959, no momento da Conferência dos Bispos do Nordeste, realizada em Natal/Rio Grande do Norte. A aprovação do programa de educação de base em maio de 1960 deve-se à intervenção de Dom Vicente Távora<sup>56</sup> naquela Conferência. Junto ao MEB<sup>57</sup>, são inauguradas escolas radiofônicas em Aracaju, nas quais será realizado um seminário direcionado àquele programa. Este seminário se expandiria por outras regiões, projetando, em níveis nacionais, o movimento de educação de base.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> No momento da referida conferência, D. Távora era arcebispo de Aracaju.

<sup>57</sup> Conforme Souza, o movimento de educação pelo rádio tem sua primeira experiência no Rio Grande do Norte. Entretanto, é em Sergipe que este movimento social “assume um caráter mais geral, indo além de simples experiência de alfabetização”. O MEB tinha como objetivo não apenas a alfabetização popular, mas também a construção de uma consciência política dos indivíduos. Nesse contexto, muitos indivíduos e grupos se inseriram nas suas atividades, a exemplo das *caravanas culturais*, que faziam animação popular e desenvolviam trabalhos ligados à saúde, veterinária e à odontologia. O MEB fomenta outras organizações e lutas populares, dentre as quais se destacou a formação dos primeiros sindicatos rurais de Sergipe. Em nível nacional, as ações do MEB teriam, contudo, a participação do Estado *populista*, uma vez que o programa de educação de base teria recebido reconhecimento e apoio governamental. Em Sergipe, “o processo assumiu posições claras de consciência dessa realidade, reagindo à dominação e exploração existentes na época” (Souza, 1995, pp. 7-8).

<sup>58</sup> Maria Luiza de Souza, “Movimentos Sociais em Sergipe nas décadas de 60, 70 e 80”, *Movimentos*, n. 1, julho de 1995, pp. 7-8. A autora é assistente social, professora do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Sergipe e co-fundadora do Centro Sergipano de

A organização do Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNMMR) foi possibilitada após encontro nacional de comissões e grupos paulistas em 1985. Após aquele encontro foi realizada pesquisa<sup>59</sup> sobre a situação vivenciada pelos “menores de rua” do estado de São Paulo. O desenvolvimento das ações desta entidade passa a contar com comissões regionais, as quais se responsabilizariam pela consolidação de comissões locais<sup>60</sup>. Segundo Souza, em Sergipe esses núcleos locais são iniciados em 1987, mas devido aos desentendimentos dos membros da primeira equipe com os coordenadores regionais, a sua criação não dura muito tempo. Tais problemas resultariam na desarticulação da comissão regional.<sup>61</sup>

No estado de Sergipe, as associações de bairros surgem em diversos pontos de Aracaju, no início da década de 60. Em 1961 é organizada a Juventude Operária Católica (JOC)<sup>62</sup>, no bairro 18 do Forte e, em 62, é criada a Associação de Moradores daquele bairro. Segundo Souza, o bairro 18 do Forte é palco de várias organizações sociais, especialmente por nele residirem vários indivíduos do meio operário. Posteriormente, nos bairros Brasília, Ponto Novo, Alto da Favela e América “o próprio povo constrói seus centros sociais, passando a ter local próprio para seus empreendimentos e lutas coletivas”.<sup>63</sup> Nas palavras da autora,

*“Até a metade da década de 60, é possível detectar que, em Sergipe, a movimentação social vai além do espontaneísmo e, inclusive, tem articulação nacional.”*

---

Educação Popular (CESEP). Segundo os editores daquela revista, o trabalho de Souza é pioneiro na teoria “sobre a trajetória recente do conjunto dos movimentos sociais” no estado de Sergipe.

<sup>59</sup> Essa pesquisa teve coordenação da Arquidiocese de São Paulo e foi desenvolvida pelo Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC), a pedido da comissão de Justiça e Paz.

<sup>60</sup> As comissões regionais teriam como meta treinar e qualificar os indivíduos que se inseriam nesses debates como voluntários.

<sup>61</sup> Conforme Souza, nos anos noventa alguns grupos retomaram a sua formação política. Esse novo acompanhamento dá-se com a participação do CESEP, a Associação dos Moradores do Bairro América (AMABA) e alguns grupos de jovens de outros bairros. O poder público estadual teria fomentado a reorganização do MNMMR em Sergipe, a partir de Aracaju, pois, “ (...) no período de um ano, 41 menores foram assassinados com a participação dos policiais” (op.cit. 14-15).

<sup>62</sup> Em 1964 a organização da Juventude Operária Católica é desfeita, devido às discordâncias de ordem política. Dessa desarticulação resulta a Ação Católica Operária (ACO), que irá assumir “problemas que se manifestam não só ao nível dos conflitos e contradições das relações de trabalho, mas também do meio residencial do trabalhador” (op.cit., 8).

<sup>63</sup> Maria Luiza de Souza, op. cit., pp. 7-8.

*Essa movimentação é interrompida pela repressão que se efetiva a partir do governo militar. As raízes dessa repressão, no entanto, são persistentes, fazendo vivas a ação de alguns militantes presentes ao momento atual. Os militantes da Ação Católica Operária são exemplo de persistência dessas raízes, assim como a militância de outras pessoas que passaram a ter ação ativa em outros grupos sociais”.*<sup>64</sup>

No bairro América surgem, no início da década e 1980, AMABA (Associação de Moradores do Bairro América), o CESEP (Centro Sergipano de Educação Popular) e outros movimentos sociais, inclusive partidários, que, junto com a Igreja Católica, através da paróquia São Judas Tadeu, fizeram parte do contexto de mobilizações sociais naquele bairro.

A fundação da AMABA deu-se no contexto da luta para o fechamento da fábrica de cimento<sup>65</sup> instalada naquele bairro na década de 70. Segundo Emanuel, um dos integrantes da AMABA, esta associação surgiu entre 1983 e 84 no momento das reivindicações dos moradores daquele e de outros bairros para fechar e transferir a fábrica de cimento para outro espaço. Conforme Emanuel,

*“(..) a mobilização... ela se deu mais forte em 83, 84, quando houve um problema na fábrica de cimento. Começou muito por essa fábrica... Ela prejudica muito a comunidade. Então a igreja, ela que começou a tomar frente, na pessoa de frei Florêncio Pecolari. Nisso, alguns grupos foram se juntando e até alguns partidos políticos de esquerda foram fortalecendo essa luta, até que, com muita luta se conseguiu fechar pela primeira vez a fábrica de cimento ...”*

Nestas políticas estava inserida a Igreja Católica<sup>66</sup>, alguns movimentos sociais e partidos políticos de linha progressista. A organização e as lutas empreendidas pela AMABA geraram oposições de adversários impiedosos. Três anos depois de sua fundação, Francisco Alves, o primeiro presidente daquela

<sup>64</sup> Maria Luiza de Souza, op. cit., 8.

<sup>65</sup> Aquela fábrica era do grupo Votorantin.

<sup>66</sup> A partir da Paróquia dos Capuchinhos, a qual era dirigida pelo Frei Florêncio Pecolari.

associação, foi assassinado naquele mesmo bairro. Conforme Emanuel, o motivo do assassinato nunca foi revelado.

O assassinato de Francisco Alves e o período de violência pelo qual passava o bairro América motivaram os seus dirigentes a organizarem uma rádio comunitária, a qual se mostrou a serviço da denúncia e da segurança dos moradores daquele bairro. Antes de criar a sua rádio comunitária, os dirigentes da AMABA visitaram o bairro Calabar, em Salvador, experiência que os inspirou.

De outro lado, segundo Jeane - atual coordenadora do CESEP -, esta entidade também foi criada no início dos anos oitenta no Bairro América. A primeira função do CESEP foi operar como uma central dos movimentos populares de Aracaju. Segundo esta coordenadora, além das ações de *educação popular* em bairros periféricos de Aracaju e comunidades interioranas de Sergipe, o CESEP cedeu o seu espaço físico para reuniões de outras organizações sociais e sindicais naquele período.

Em nível nacional, a década de 1970 é palco de uma organização geral de movimentos sociais no país.<sup>67</sup> É neste período que se intensificam a produção de estudos e a eles se associam novas interpretações acerca das atuações desses agentes. Entretanto, conforme o destaque de Gonzalez, não se trata propriamente de um tema novo, haja vista a identificação de diversas manifestações de sua existência na década de quarenta.<sup>68</sup> Segundo Souza, “nessa época, várias manifestações populares passam a chamar a atenção da Sociedade”, e à medida que “o silêncio popular imposto pela repressão militar vai sendo quebrado”,<sup>69</sup> o processo de resistência denunciatória e a organização explícita contra a ditadura ganham dimensões maiores. É a partir desse período que os movimentos sociais chamam a atenção pela sua organização, especialmente pela resistência ao regime militar. Este teria sido o principal estímulo para a sua organização, embora

---

<sup>67</sup> Cf. CARVALHO, Inaiá M. M. de e LANIADO, Ruth N. (1989) “Transição democrática, políticas públicas e movimentos sociais”. *O Estado e as políticas públicas na transição democrática*. São Paulo/Recife: Vértice/Massagana; e GOHN, Maria da Glória (1997) *Teoria dos movimentos sociais*. São Paulo: Edições Loyola (Paradigmas Clássicos).

<sup>68</sup> Cf. GONZALEZ, Maria Vitória Espiñeira (1997). *O Partido, a Igreja e o Estado nas associações de bairros*, Salvador, EDUFBA, p.16.



outras formas de política, “cujo sentido independe da presença dos militares no poder, comecem a tomar corpo”.<sup>70</sup>

Trata-se, pois, do movimento ecológico, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBES), do *novo* sindicalismo urbano e posteriormente do rural, do movimento pela defesa dos direitos humanos, do movimento pela anistia, do movimento por creches, do movimento contra a carestia, dos movimentos feministas, dos movimentos homossexuais, dos movimentos negros, entre outros.<sup>71</sup> Apesar de suas identidades sociais e políticas, aqueles movimentos organizaram uma pauta de ações e de debates, os quais formaram a base do seu fortalecimento, mas também de sua existência.<sup>72</sup>

Esses novos movimentos sociais se apresentavam como novas alternativas em relação à organização de outros movimentos sociais do período “populista” de Vargas. Para Souza, com os novos movimentos sociais há um novo aspecto a considerar: o povo passa a ser reconhecido como sujeito político. Até então apenas o indivíduo sindicalizado e o militante do partido político eram os sujeitos políticos das lutas populares. Na década de 1970 a sociedade brasileira “vive sob o signo da insegurança e do medo, que são exacerbados em Sergipe, onde os atos institucionais estimulam atos de denúncia e de suborno em troca do bem colocar-se perante o quadro político conjuntural da época”.<sup>73</sup>

Esta análise de alguma forma alcança a atuação dos movimentos negros em Sergipe, mas tal política de atuação é entendida em termos culturais. Deste modo, se por um lado esta autora reconhece a presença e a organização do movimento negro sergipano no final dos anos sessenta, esse segmento só poderá ser descrito a partir da década de oitenta, pois até aquele período ele é apresentado de forma isolada dos demais movimentos sociais.

A maioria dos autores refere-se ao campo da militância negra no singular: *movimento negro*; especialmente se os sujeitos de suas pesquisas comportam um

---

<sup>69</sup> Embora a autora não chegue às últimas conseqüências das análises acerca deste “silêncio popular”, tal postura popular pretendeu esconder a percepção dos processos de repressão que diversos grupos sociais viveram no período.

<sup>70</sup> Maria Luíza de Souza, op. cit., pp. 6-7.

<sup>71</sup> SOUZA, op. cit., pp. 6-7.

<sup>72</sup> GOHN, op. cit.

contexto específico. Para mim, a utilização do termo no singular ou no plural não resulta em qualquer prejuízo semântico. Entretanto, devido à organização de militantes e entidades negras em períodos diferenciados de sua história, que resultaram em ações igualmente diferenciadas, opto por utilizar o termo no plural: *movimentos negros sergipanos*, mesmo que esteja falando de uma atuação específica. Além disto, a atuação voluntária de grande parte da militância, junto com a atuação profissionalizada de ONGs negras sergipanas, demonstram formas de políticas diferenciadas, as quais justificam a minha opção. No que se refere aos movimentos negros brasileiros, razões semelhantes, porém diferenciadas em dimensão e história, complementam as mesmas justificativas.

### **Os movimentos negros sergipanos na década de 1980 e a presença da Casa de Cultura Afro-Sergipana**

O desenvolvimento das ações dos movimentos negros em Sergipe nos anos oitenta tem basicamente três características: a primeira, marcada pela criação da Casa da Cultura Afro-Sergipana no final da década de 1960, terá a presença “personificada”<sup>74</sup> do seu fundador, Severo D’Acelino. Considera-se que a atuação daqueles movimentos negros tem especialmente a marca cultural, razão pela qual deve-se supor a dicotomia com a ação política dos demais movimentos sociais emergentes no mesmo período. Este aspecto é mais visualizado através da literatura sergipana sobre movimentos sociais. Uma terceira característica mostrará que as atividades de alguns grupos de capoeira nos anos 80 também apresentam o aspecto cultural, mas elas não são entendidas como parte de um

---

<sup>73</sup> SOUZA, op. cit., pp. 8-9.

<sup>74</sup> Tendo em vista o status que a Casa de Cultura Afro-Sergipana conseguiu durante anos de atuação em Sergipe, mas, sobretudo, devido à característica de aglutinação e persuasão do coordenador daquela entidade, as críticas dos militantes negros ligados ao Fórum Estadual de

processo social e histórico de construção de identidades e políticas contra as desigualdades raciais.

## **A Casa de Cultura Afro-Sergipana**

A Casa de Cultura Afro-Sergipana foi fundada no dia 19 de outubro de 1968 por Severo D’Acelino. Segundo Brito, D’Acelino liderava, na época, um grupo de estudantes no Colégio Estadual Presidente Vargas. No momento de sua criação, esta entidade teve o apoio do professor José Antônio da Costa Melo, o qual lecionava a disciplina Língua Portuguesa naquele colégio.<sup>75</sup>

Souza utiliza a classificação de Daniel Camacho, para quem os movimentos sociais são definidos como uma “dinâmica gerada pela sociedade civil que se orienta para a defesa de interesses específicos”.<sup>76</sup> Para Souza, a ação desses movimentos sociais se dirige para o questionamento das estruturas hegemônicas de dominação. Os movimentos sociais, segundo Camacho, teriam duas grandes manifestações: uma ligada aos interesses dos grupos hegemônicos e a outra ligada àqueles que expressam “os interesses populares”. Os grupos hegemônicos estariam mais interessados em se contrapor à ordem social e política vigente, de forma que as transformações que pretendem realizar beneficiassem o próprio grupo. “Já as camadas populares, constituídas por aqueles setores da sociedade que sofrem exploração e dominação, questionam como um todo a estrutura da sociedade e propõem reformas radicais e abrangentes em benefício do todo social”.<sup>77</sup>

---

Entidades Negras tendem a cristalizar a característica “personificada” e em muitos momentos “folclórica” de Severo D’Acelino.

<sup>75</sup> BRITO, Deogenes Duarte de. (2000: 30). *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

<sup>76</sup> SOUZA, 1995, pp.5-6.

<sup>77</sup> Op.cit., pp.5-6.

*“De 1968 até meados da década de 80, o Movimento Negro em Sergipe tem a liderança de Severo D’Acelino. A mais antiga representação do grupo de negros é a Casa da Cultura, construída por um grupo de estudantes do Colégio Getúlio Vargas, pertencentes ao município de Aracaju. Dada a conjuntura de repressão da época, nasceu sob a linha cultural e com a denominação de Grupo Regional de Folclore e Arte Cênica Amadorista Castro Alves. Em 1980 o referido grupo mobiliza-se para revitalização da cultura negra e passa a adotar o nome de Instituto Sergipano de Pesquisa da Cultura negra.”*<sup>78</sup>

As descrições acerca da organização de outros movimentos sociais em Sergipe, realizada por Maria Luiza de Souza não alcançam, pois, a atuação dos movimentos negros no estado, uma vez que tais ações se restringiam às atividades desenvolvidas pela Casa de Cultura Afro-Sergipana, que naquele momento denominava-se Grupo Regional de Folclore e Artes Cênicas Amadorista Castro Alves (GRFACACA).<sup>79</sup> Uma breve descrição das atividades da Casa de Cultura nos anos setenta é também realizada por Brito<sup>80</sup>.

*“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”.*<sup>81</sup>

Para Brito, do momento da criação da Casa de Cultura até meados dos anos oitenta, esta entidade viveu na fase “diversionista”, a qual foi especialmente marcada pelas atividades ligadas às artes cênicas.

<sup>78</sup> Estrato do Trabalho “Aspectos do Movimento Negro no Estado de Sergipe”, apresentado por Maria de Guadalupe Alves de Oliva, ao TO – Movimentos Sociais, do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, em janeiro de 1990. In: Revista *Movimentos: estudo de teorias e práticas sociais*, ano 1, nº 1, 1995, pp. 13-14.

<sup>79</sup> Conforme Brito, as atividades desse grupo não ficavam restritas a Aracaju, tendo a cidade de Laranjeiras como um dos seus espaços de atuação. Em Laranjeiras, o GRFACACA conseguiu autorização da Prefeitura local para criar a Galeria Castro Alves, onde desenvolveria seus trabalhos. BRITO, Deogenes Duarte de. (2000). *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.

<sup>80</sup> Op. cit.

<sup>81</sup> Op. cit., pp. 4-5.

*“Na fase diversionista o grupo não tinha aquele espírito de militância, não tinha o objetivo de criar uma consciência crítica na população em relação ao problema do racismo. As atividades iam se desenvolvendo na base da comédia, o discurso ia sendo proferido, mas só que este não era captado por ninguém.”<sup>82</sup>*

Em entrevista por mim realizada em 1998, o fundador da Casa de Cultura Afro-Sergipana faz comentário sobre o contexto da criação dessa entidade.

*“Em 68, é... Quer dizer... houve diversos problemas. (...) A gente não poderia, não teve condições de registrar enquanto entidade negra; teve que registrar como entidade cultural, entidade cênica, porque a gente trabalhava mais em cima do teatro, tá? Quer dizer, o fato de ter o nome de Castro Alves, dificultou muito, inclusive nós tivemos a visita da Polícia Federal; nós tivemos a visita do Conselho Estadual de Cultura, e nosso registro no Conselho foi atrasado porque o presidente daquela época não aceitou e arquivou. Só anos mais tarde, quando Amaral Cavalcante era secretário e passou a ser presidente, sei lá... foi que ele abonou o nosso registro. E todos trabalhos que a gente ia com a Polícia Federal, tinha embargos... Quer dizer... é praticamente a questão dos juizados de menores, porque praticamente todos os integrantes, a maioria, digamos assim 98% era tudo de menor.”*

O trabalho de Brito confirma que a Casa de Cultura Afro-Sergipana teve alguns dos seus registros negados desde o período de sua criação, em 1968. Segundo este autor, a documentação jurídica daquela entidade só seria efetivada em outubro de 1972, sob a denominação Sociedade Amadorista de Cultura Popular Artística Musical. Nesse momento, a Casa de Cultura teria procurado desenvolver ações mais voltadas à “conscientização da comunidade”, aliando-as ao interesse de desenvolver estudos acerca das manifestações sócio-culturais em Sergipe.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Idem, p. 33.

<sup>83</sup> Deve-se levar em conta que boa parte da descrição da historiografia da Casa de Cultura é realizada a partir dos depoimentos de Severo D’Acelino àquele historiador nas dependências da referida entidade, no dia 22 de julho de 2000. Brito sinalizou em seu trabalho que não conseguiu confirmar as informações do seu entrevistado por meio de fonte documental da entidade. Este fato

Naquele período os movimentos negros sergipanos desenvolveram estratégias e se dinamizaram de modo que construíram novas formas de atuação, como é o caso da Casa de Cultura Afro-Sergipana. Esse contexto fez emergir um campo próprio de atuação política, onde as presenças de novos ativistas e de novas representações sócio-raciais possibilitaram a criação de lógica e sentidos particulares. Assim, no primeiro momento da atuação de entidades negras em Sergipe, estas buscaram atuar não apenas no campo das relações dos movimentos sociais, mas, sobretudo, legitimar-se em seu próprio campo político.

No início da década de 1980, o GRFACCA pretendeu desenvolver atividades mais ligadas à cultura negra, passando a adotar o nome de Instituto Sergipano de Pesquisa da Cultura Popular e Negra (ISPCPN). Um dos primeiros objetivos do instituto foi encaminhar ao governo estadual da época pesquisas e projetos a fim de dar visibilidade e importância à questão racial. Para Brito, no que se refere às pesquisas realizadas por aquele instituto, “o grande marco foi a descoberta de João Molungu, mais tarde reconhecido como herói negro sergipano”.<sup>84</sup> Durante toda a metade dos anos oitenta o ISPCPN desenvolveu suas atividades de pesquisa ligadas à cultura negra sergipana. Esta é a fase “cultural” da Casa de Cultura Afro-Sergipana, segundo Brito<sup>85</sup> e Oliva<sup>86</sup>.

Com a organização do II Encontro de Negros do Norte e Nordeste realizado na cidade de Aracaju em 1986, ocorre uma série de mudanças nos movimentos negros em Sergipe. Naquele ano o Grupo Regional de Folclore e Arte Cênica Castro Alves (GRFACACA) passa a se chamar Casa de Cultura Afro-Sergipana. Segundo Brito,

*“Em termos práticos a Entidade dá continuidade ao seu trabalho, só que agora mais voltada para a revitalização da condição social do negro. Inicia assim uma luta mais aberta contra o racismo e pelos direitos civis da*

---

pode ser visualizado no destaque do autor: “Não foi encontrado nos arquivos da entidade qualquer documento jurídico do referido ano, que dê um suporte comprobatório que confirme assim a existência da mesma. Acredita-se que o fato de não ser encontrada tal documentação seja consequência originada da perda ou roubo de vários documentos”. Op. cit., pp. 30-31.

<sup>84</sup> BRITO, p. 44.

<sup>85</sup> Op. cit., p. 51.

<sup>86</sup> OLIVA, 1995, p. 13.

*comunidade negra, embora, evidentemente, já vinha dando seus primeiros ensaios sobre a questão quando da instalação do instituto à época do GRFACACA”<sup>87</sup>*

A segunda metade dos anos oitenta possibilita novos investimentos no âmbito da questão negra em Sergipe. Este aspecto perpassa a articulação do campo dos movimentos negros sergipanos, na medida em que outras organizações não necessariamente ligadas à luta anti-racista, mas à pesquisa, foram criadas. Este é o caso do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) criado em 1986 na Universidade Federal de Sergipe (UFSe). Este núcleo foi organizado por grupos de professoras e professores ligados a alguns departamentos da UFSe interessados em realizar pesquisas ligadas à questão racial naquele estado. Na década de 1980 passaram por aquele núcleo Beatriz Góis Dantas, Luiz Alberto dos Santos (ambos do DCS) e Maria Nely Santos (DHI). Até o final da segunda metade da década de 1990 o NEAB desenvolveu atividades de debates sobre a questão racial, as quais tiveram, em vários momentos, a participação de militantes do movimento negro sergipano. Aqueles encontros eram realizados especialmente nas datas alusivas ao 13 de maio (dia oficial da abolição do trabalho escravo no Brasil) e ao 20 de Novembro – dia da Consciência Negra no Brasil.

Enquanto o NEAB desenvolvia as chamadas atividades de “extensão” pretendidas pela Universidade Federal de Sergipe, os Encontros de Negros possibilitavam que a militância negra sergipana convidada para aqueles debates desenvolvesse a sua própria leitura acerca das desigualdades sócio-raciais no seu estado. Aqueles eventos também foram a base de suas formas de ação política, que esteve especialmente pautada no interesse de promover uma identidade negra positiva e na reivindicação de políticas públicas. Tais políticas públicas ganhariam maior importância nos novos discursos de militantes e entidades negras em Sergipe. O ponto central daquelas políticas estava direcionado para a

---

<sup>87</sup> BRITO, op.cit., 51-52. Para este autor, a razão da transição da atuação “cultural” para a “política” é o advento da Nova República. Nesse momento o ISPCPN passa a se chamar Instituto Severo D’Acelino de Culturas Negras, tornando-se um setor interno da nova organização. Para Oliva, é o contexto da organização do IV Encontro de Negros do Norte e Nordeste que influencia na mudança de atuação do Grupo Regional de Folclore e Arte Cênica Castro Alves para Casa de Cultura Afro-Sergipana (Oliva, op. cit., p.13).

participação da população negra no mercado de trabalho e, deste modo, contra a discriminação sócio-racial.

No ano de 1986 é realizado, em Aracaju, o II Encontro de Negros do Norte e Nordeste (ENNE). Em 09 de abril do mesmo ano é criada a União dos Negros de Aracaju – UNA.<sup>88</sup> Para Oliva, a UNA pretende “ir além de aspectos culturais” com a sua militância política. Ainda conforme esta autora, na década de 80 a Casa de Cultura Afro-Sergipana

*“Tem a importância de trazer a público o debate sobre a cultura negra, mas é a partir de 1986, com a realização do II Encontro de Negros do Norte e Nordeste, que passa a ter maior penetração em nível de debate e outras perspectivas de organização”.*<sup>89</sup>

Segundo esta autora, o Grupo Unidos do Quilombo surgiria em Aracaju sob a influência do UNA. O seu objetivo seria, segundo ela, a prática da capoeira “numa linha mais conseqüente, angola”.<sup>90</sup> Todavia, como veremos neste capítulo, o desenvolvimento de atividades de capoeira e o interesse pela criação de banda e composição de músicas *afro* são os motivos pelos quais o referido grupo ganhou expressão em Aracaju. Tais aspectos perpassam as influências da UNA, na medida em que, tanto esta quanto o Grupo Quilombo, se inserem em um contexto do qual emerge a articulação de militantes e entidades negras no Brasil. Os Encontros Regionais são a chave para a explicação desse fenômeno.

## **Os Blocos afro de Aracaju**

Do ponto de vista das atividades afro-culturais ligadas à música, a maior expressão na década de oitenta foi o grupo Quilombo. Todavia, junto a este,

---

<sup>88</sup> Verifiquei a data de criação da UNA através de documentos internos àquela entidade, no momento em que desenvolvi a minha monografia de final de bacharelado. Cf. Dantas, 2000.

<sup>89</sup> OLIVA, op. cit., pp. 13-14.

<sup>90</sup> OLIVA, op. cit., pp 13-14.



outras experiências também tiveram êxito. Destas experiências, os grupos Axé Kizomba, situado no bairro Santos Dumont, e os Bantus, no bairro América, foram os mais conhecidos. Esses grupos também mantiveram alguma relação com alguns grupos ligados aos movimentos negros naquele período, sendo que todos esses grupos surgiram na segunda metade da década de 1980. Se é verdade que todos eles foram criados a partir de uma motivação sócio-cultural emergente em Sergipe, também é verdade que alguns desses grupos não tinham nenhuma outra sustentabilidade material para continuarem desenvolvendo suas atividades. O estilo musical desses grupos é caracterizado por bandas de percussão e por alguns vocalistas que se alternam. Não há instrumentos de sopro ou de cordas nessas bandas e suas músicas ressaltam a herança cultural e simbólica africana, na qual estão destacadas a presença, a beleza e a importância do negro na sociedade multirracial. Uma de suas políticas para consolidar o seu trabalho era buscar legitimação e apoio institucional de entidades que tinham o interesse de serem parceiras de atividades com aquelas características.<sup>91</sup>

Nos últimos anos da década de oitenta o grupo Axé Kizomba construiu algumas relações mais ligadas ao meio político partidário, mas esta situação não significou uma aproximação dos movimentos negros. Também não é evidente que essas relações promoveram o seu afastamento da militância negra – tal qual destacam os setores hegemônicos. Ao que parece a direção tomada por este grupo se desenvolve de forma interna e paralela à sua atividade motora: a constituição de banda e produção de música *afro*. Essas direções internas têm, marcadamente, o interesse do(s) seu(s) dirigente(s), que articula(m) teias de relações complexas. Os coordenadores desses grupos são, de modo geral, pessoas muito desembaraçadas no que se refere à construção de parcerias do seu interesse. Além disso, em alguns casos, eles têm mostrado muita habilidade para se inserirem em espaços cuja importância ou status implicam em dominar outras lógicas de relação, as quais não são necessariamente aprendidas nos

---

<sup>91</sup> Em relação ao apoio institucional que blocos afro solicitavam de entidades negras mais bem estruturadas materialmente, raras vezes tinham a ver com dinheiro. De modo geral, essas novas organizações solicitam de seus parceiros um espaço físico e horário para realizarem as suas

grupos que dirigem. De qualquer modo, o grupo Axé Kizomba ainda desenvolve suas atividades, ganhando maior visibilidade nos Encontros Culturais da cidade de Laranjeiras, espaço que ganhou a presença regular desse grupo.

O grupo Bantus teve uma repercussão breve. Esse grupo surgiu no bairro América no momento em que diversos grupos sociais circulavam e desenvolviam atividade naquele bairro. No momento em que a curva de ascensão dos blocos afro começa a cair junto com a demanda por trabalhos musicais desse gênero, o grupo encerra suas atividades. Uma vez que os componentes desses grupos circulavam entre o trabalho formal de baixa remuneração e o meio lúdico e interativo da música afro, com o encerramento das atividades e a impossibilidade de captar recursos junto a agências financiadoras, tais integrantes são forçados a voltar para o mercado formal de trabalho. Outros membros re-integravam o conjunto dos indivíduos desempregados ou que circulavam pelas entidades negras com as quais pretendiam manter relações informais de trabalho.

## **O Grupo Unidos do Quilombo e a comunidade Caixa D'água**

Pude analisar, em minha monografia<sup>92</sup> de final de bacharelado, o contexto do surgimento de diversos grupos e mestres de capoeira na segunda metade da década de oitenta. Naquele período, muitos capoeiristas, que se tornaram mestres, deixaram de desenvolver as suas atividades de capoeira para constituírem família e/ou se inserirem no mercado de trabalho. Nesse mesmo contexto emergiam alguns blocos afro-culturais e grupos de militantes que buscavam desenvolver ações denunciatórias e constituir entidades negras a fim

---

reuniões, ou ainda podem solicitar móveis, quadros de parede ou outros materiais para compor o seu espaço de trabalho.

de promover uma consciência racial junto às comunidades onde estavam localizados ou desenvolviam suas atividades. Uma das formas mais eficazes que aqueles grupos encontraram para chegar aos seus objetivos foi a música afro.

Em entrevista realizada no dia 08 de outubro de 1998, Irivan, atual coordenador do Grupo Quilombo, falou-me sobre o contexto da criação daquela entidade e de sua inserção na mesma. Do ponto de vista cronológico, Irivan faz parte da geração mais “antiga” dos militantes negros sergipanos, depois da geração de Severo D’Acelino. Irivan é nascido na primeira metade da década de 1960 e é um dos seis filhos que foram criados pelos parentes mais próximos, após a morte dos seus pais na segunda metade da década de 70. Segundo Irivan, ele e seus irmãos e irmãs foram criados no bairro América, em Aracaju. Segundo seu depoimento, o mesmo tem o curso técnico de química, pela Escola Técnica Federal de Sergipe. Conforme suas descrições, nos anos oitenta conheceu alguns amigos de grupos anarquistas, vindo a circular por esse meio posteriormente. A vida material da maior parte daqueles que integravam esses grupos anarquistas era mais equilibrada, pois se tratava de jovens cuja base econômica familiar era sólida. Ou seja, parte dos integrantes daqueles grupos anarquistas era da classe média sergipana. Vejamos a descrição de Irivan.

*“ (...) Eu conheci meus amigos no grupo anarquista e eu iniciei no grupo anarquistas. Tinha uma tendência também dos Partidos dos Trabalhadores, mas a gente tinha uma característica própria, com um ideal mais anárquico. Depois, fui morar com Charles, estudante de odontologia, e Rui, também estudante de odontologia. A gente morava num bairro nobre; passei seis anos morando na praia. Eram dois amigos que eu encontrei na Universidade. Apesar de não estar na universidade, a minha área de militância anárquica era na universidade, porque o grupo anárquico ao qual eu pertencia tinha militância na universidade.”*

---

<sup>92</sup> DANTAS, Paulo Santos. (2000). *O Movimento Negro Sergipano nas décadas de 1980 e 90: a construção de uma identidade negra como elemento consensual*, Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Ciências Sociais – CECH/UFSe.

Segundo Irivan, em 1986 o grupo Unidos do Quilombo já desenvolvia suas atividades de capoeira na Caixa D'água – localidade que integra o bairro Cirurgia<sup>93</sup>, próximo ao centro comercial de Aracaju. A sua inserção no grupo de capoeira coordenado pelo mestre Saci<sup>94</sup> e a proximidade com o mesmo parecem ter mudado a forma como Irivan percebia a sua vida e o mundo social, como podemos ver a seguir.

*“Aí eu encontrei um clima diferente do universo da capoeira que eu participava... Não havia uma discussão sobre a questão negra, sobre a questão racial e os negros lá não existiam. Então eu encontrei um universo diferente; encontrei, assim... frases marcantes como: ‘aquele que domina a sua mente jamais será escravo’. Vi que aqui nesse bairro, nesse grupo, tinha alguma coisa que me aproximava. Então resolvi trazer a minha militância, porque eu era um militante anárquico que estava num grupo, mas precisava criar minha própria identidade.”*

Conforme suas informações, a proposta de criar uma banda afro no grupo Quilombo surge depois de sua inserção. Até então, só havia as atividades de capoeira dirigidas pelo mestre Saci. Após sua inserção no referido grupo, Irivan teria realizado algumas viagens com o mestre Saci, para Salvador. Naquela cidade, ambos teriam visitado o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho (GCAP) e ali teriam construído boas amizades com os mestres Moraes, João Grande e João Pequeno. Também teriam observado especialmente as experiências das músicas produzidas pelos blocos Olodum e Ilê Aiyê.

As informações obtidas através de outras pessoas confirmam o fascínio que tanto o Mestre Saci quanto Irivan criaram depois daquelas viagens a Salvador. Ambos retornariam para Aracaju mais motivados para consolidar a estrutura do

---

<sup>93</sup> O termo Cirurgia deve-se ao apelido dado ao Hospital Dr. Augusto Leite, que está ali localizado.

<sup>94</sup> O mestre Saci esteve à frente do Grupo Quilombo até o final da década de 80, quando o abandonou para ser pastor da Igreja Deus é Amor. Segundo depoimentos de Irivan e de outras pessoas que residiam na Caixa D'Água, a família de Augusto era de tradição evangélica e há anos tentava, sem muito sucesso, levá-lo à igreja. Outras razões fizeram Augusto abandonar o grupo Unidos do Quilombo, a capoeira e a música de cunho contestatório. Entretanto, após sua “conversão” e sua viagem para o estado de São Paulo, nunca mais retornou a Aracaju.

seu grupo. Segundo Irivan, até aquele momento as ações do Quilombo eram realizadas

*“(...) através da capoeira, do 20 de novembro, do 13 de maio... A gente sempre saía às ruas, ia ao calçadão pra se manifestar publicamente em relação à discriminação racial”.*

Entretanto, o surgimento de blocos afro em Sergipe e em vários outros estados do Nordeste, assim como o “boom” da criação de dezenas de novos blocos afro em Salvador na década de 1980, é parte de um contexto mais amplo do que aquilo que acontecia naquela cidade. Isto é, o surgimento de diversos blocos afro e a organização, por exemplo, dos Encontros de Negros Norte e Nordeste e, mais adiante, os Encontros de Negros nos estados, são partes integrantes do movimento ou da “onda negra” que emerge na década de 1970 com a “redemocratização” da sociedade brasileira. Apesar de autônomos em relação a objetivos, blocos afro e Encontros Regionais de militantes negros estão dentro de um mesmo contexto. A extinção de alguns blocos afro e o “fechamento” de diversas entidades negras no Nordeste não são uma mera coincidência. Tais eventos fazem parte do período em que estas atividades diminuem, como viria ocorrer, também, com o Movimento Negro Unificado<sup>95</sup>, na década de 1990.

Com o título “Quilombo, quinze anos na luta permanente contra o racismo”, o *Jornal do Quilombo*<sup>96</sup> descreve a sua atuação em Aracaju nos seguintes termos:

*“O Quilombo cresceu e avançou no processo de organização e na busca de formas diferentes de enfrentar a realidade do racismo na cidade dos cajueiros dos papagaios, cidade cheia de conflitos étnicos e de intolerância no que se refere ao respeito aos direitos humanos. Mas o quilombo resistiu na sua forma de afirmação da identidade cultural dos descendentes de africanos em Sergipe”.*

<sup>95</sup> Sobre as crises do MNU falarei no terceiro capítulo.

<sup>96</sup> *Jornal do Quilombo*, Ano 0, nº 1, maio e junho de 2002, Aracaju-Sergipe-Brasil. No momento dessa publicação, esse jornal teve o apoio especialmente de sindicatos, a saber: SINDIPREV, SINDIPEMA, SINDIMINA, SINERGIA, SINTASA, SÍNTESE, Sindicato dos Bancários, e de Torre, empresa privada.

Além disso, no editorial do referido jornal do Quilombo e em outras partes, os seus organizadores analisam os “caminhos trilhados” pelos movimentos negros sergipanos nas últimas décadas, destacando o contexto das eleições de 2002, as “reparações” políticas pretendidas por esses segmentos e as discussões acerca das temáticas do “gênero” e do ritmo reggae.

É importante perceber, contudo, que há versões diferenciadas da capoeira desenvolvida pelo grupo Unidos do Quilombo e de outros grupos de capoeira. Deve-se considerar que nenhuma delas sobrepõe às outras. Elas coexistem ao mesmo tempo, sinalizando as interpretações diferenciadas sobre um mesmo contexto. Quando entrevistei o mestre do grupo Abaô no dia oito de março de 2003 em Aracaju, este revelaria as suas leituras sobre o contexto atual dos movimentos negros em Sergipe e a importância de algumas pessoas no processo de construção de sua identidade negra. Além disso, falaria também da forma como o movimento negro e a capoeira mudariam a sua vida.<sup>97</sup>

*“Eu conheci Augusto primeiro como capoeirista, e esse negócio de capoeira angola dele... Depois teve o ‘batizado’ dos Molas, que Lucas trazia todo mundo para cá. Ele [mestre Lucas] era o grande empresário da capoeira aqui em Aracaju. Trabalha na Secretaria de Educação e Desporto, tinha passagem, tinha hospedagem, alimentação e diária pros mestres. (...) Veio uma galera pra Aracaju de ‘gringo’ que nunca tinha vindo antes.”<sup>98</sup>*

Como é possível notar, os investimentos diferenciados no meio da capoeira em Aracaju se re-encontram nas descrições dos capoeiristas. Segundo Martins, “o Quilombo<sup>99</sup> vai a Salvador, vai pesquisar o ritmo do samba reggae. Aí visita o Olodum, o Araketu, o Muzenza, e aí conhece o Grupo de Capoeira Angola

<sup>97</sup> Tendo em vista que recorrerei aos depoimentos de Robson Martins em outros momentos, falarei mais do seu percurso militante posteriormente.

<sup>98</sup> Note-se que nas conversas informais com capoeiristas os títulos de mestre ou contra-mestre estão subtendidos. A sua ausência nessas falas nada tem a ver com desrespeito, embora possam apontar para tensões internas no meio da capoeira.

<sup>99</sup> Alguns militantes negros sergipanos costumam associar as ações de algumas pessoas aos investimentos do grupo de que fazem parte. Em muitas situações, os interesses dos dirigentes

Pelourinho, Ilê Aiyê... E nessas viagens ele volta com essa história de capoeira angola, de ser capoeira angola, de ser angoleiro. (...).”

Em alguns depoimentos, cuja conversa girava em torno da capoeira em Sergipe, Robson Martins disse-me que o Mestre Saci foi muito importante na sua trajetória como capoeirista e, no futuro, como militante negro. Segundo Martins, Saci era o único mestre de capoeira sergipano que desenvolvia um discurso político-racial no seu grupo e nos grupos que visitava. Deve-se destacar que se é possível perceber algumas contradições discursivas, estas são evidentemente legítimas dentre desses meios, posto que estamos falando de uma prática individual de capoeira que tem pelo 15 anos de desenvolvimento. No caso de Robson Martins, estamos falando de um capoeirista que, sendo também militante dos movimentos negros, vem dando bons frutos à prática da capoeira angola e à dinâmica da identidade negra no estado de Sergipe.

Numa perspectiva diferenciada, Irivan, atualmente coordenador do Grupo Quilombo, desenvolve uma descrição semelhante sobre a importância do mestre Saci para a questão negra em Sergipe, embora organize suas idéias de forma que ora o mérito é conferido àquele mestre, ora é o grupo Quilombo que deve ser reconhecido. Em entrevista realizada em 98, Irivan destacou que durante os primeiros anos em que atuou no Grupo Unidos do Quilombo criou um “estilo de se fazer militância através da cultura; denunciando o racismo através da sua música, dando identidade às pessoas, (...) orgulho de ser negro”. Pois, segundo Irivan, as pessoas que “estão ali no seu próprio bloco, na sua comunidade, cantando a sua música negra” criaram a sua própria referência política.

A comunidade da Caixa D’água, onde está sediado o grupo Quilombo e onde suas atividades se desenvolvem, é formada por famílias da classe popular negra aracajuana. Embora o bairro *Cirurgia* tenha uma boa estrutura urbana, devido ao perfil sócio-racial e econômico das famílias que formam a Caixa D’água, esta área teve, durante muito tempo, a presença diária das polícias civil e militar. Há um colégio estadual de primeiro e segundo graus na comunidade. Ele está

---

desse ou daquele grupo não correspondiam às expectativas do seu grupo, pois se trata de duas formas de expectativas diferenciadas.

estrategicamente localizado entre os limites da Caixa D'água e do bairro Getúlio Vargas, também popular. Na outra parte do bairro Cirurgia estão situados o Hospital Augusto Leite, igrejas e conventos católicos, a Escola Técnica Federal de Sergipe, alguns dos colégios de classe média alta mais tradicionais de Aracaju, postos de gasolina, lojas "finas" e uma parcela da classe média branca aracajuana.

Segundo outros informantes, na comunidade Caixa D'água formaram-se escolas de samba, grupos de pagode, grupos de capoeira, entre outros. As pessoas que moram nesta comunidade sentem orgulho quando citam alguns nomes da música popular sergipana. Os cantores Irmão e Tonho Baixinho são os mais lembrados, além do grupo Quilombo e Odé Odara.

No que se refere às mais novas articulações do movimento negro sergipano entre o final da década de 1980 e o início da de 90, período em que outros militantes, além de D'Acelino, começaram a se destacar naquele meio, o prestígio social de militantes como Carlos Trindade e Carlos Alberto, que fundaram a UNA em 1996, motivou a aproximação de novos membros junto às suas propostas. Essas propostas se referiam a atuações contestatórias mais explicitadas, as quais marcariam a forma como os movimentos negros sergipanos desenvolveram as suas ações nos anos oitenta. Em nome daquelas propostas de reação ao preconceito racial vigente na sociedade sergipana, tais grupos criaram novas posturas e novas políticas de combate ao racismo no estado de Sergipe.

A aproximação de alguns setores do movimento negro local e a oposição de outros em relação às novas articulações da militância negra na década de 1980 está ligada à criação de novas entidades negras, cujas perspectivas de atuação possibilitaram uma inserção mais profissionalizada por parte dos grupos que se aliaram àquelas novas propostas. Um número razoável de pessoas daria um novo perfil à militância negra sergipana, a partir de sua atuação na Saci, a qual disputou o prestígio político conquistado pela Casa de Cultura Afro-Sergipana.



### **Capítulo 3 - A organização política negra no Brasil no século XX**

Neste trabalho, os movimentos negros sergipanos são entendidos como um conjunto de militantes e entidades negras que integram o Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe (FENS) e por um outro grupo de entidades e militantes que desenvolvem atividades relacionadas à população negra sergipana de forma autônoma e independente em relação ao referido fórum. Este segundo grupo, no entanto, não desenvolveu ações conjuntas, o que me fez concluir sobre a presença de um único coletivo estadual de entidades negras.

A hegemonia política e simbólica no campo dos movimentos negros em Sergipe se dá no contexto da visibilidade política e das redes de relações do FENS e das entidades que o integram em relação às demais entidades locais. O prestígio e a visibilidade política das entidades que integram o FENS é diferenciado, mas a essas percepções simbólicas se articula a noção de status de pertencimento das entidades que integram o referido coletivo. Neste sentido, o FENS deve ser entendido não como uma abstração das ações dessas entidades, mas como uma organização muito mais ampla, que embora seja regulada por interesses diferenciados que potencializam umas em relação às outras, perpassa a atuação individual de cada uma delas, na medida em que arregimenta perspectivas e objetivos difusos.

No que diz respeito às relações internas ao Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe, a hegemonia política era dirigida pela SACI, a qual tinha interesse que o referido coletivo se tornasse um fórum regional da CONEN – Coordenação Nacional de Entidades Negras. A SACI, que atua como Ong (Organização Não-Governamental), é a entidade negra mais bem estruturada no meio dos movimentos negros sergipanos, no que se refere a recursos econômicos, sistematização de ações e pessoal profissionalmente qualificado.

Antes de descrever e analisar a organização do Movimento Negro Brasileiro no final da década de 1970, a partir do MNU, é necessário recuar na história para situar a organização política da população negra brasileira, sobretudo no século

XX – momento posterior à Abolição do Trabalho Escravo em 1888. Deste modo, sobre o período escravocrata, resgato, brevemente, alguns dos rumos que a historiografia brasileira vem ganhando nos últimos anos. Nessa revisão sócio-historiográfica, veremos que trabalhos recentes têm buscado revelar cenários cujos temas e personagens foram tradicionalmente “esquecidos” ou mesmo negada a sua existência, como é o caso da constituição de famílias de cativos.

O tópico a seguir tem o objetivo de trazer para a cena da organização dos movimentos negros contemporâneos a estrutura da organização da população africana e seus descendentes no âmbito da constituição familiar. Logo após, apresento as discussões sobre a organização dos movimentos negros modernos, aprofundado o debate a partir da criação da CONEN, a qual ganhou configurações regionais específicas. Estas especificidades regionais estão dadas a partir dos fóruns de entidades negras. É a partir da organização de um desses fóruns em Sergipe que desenvolvo minhas análises, as quais pretendem alcançar a emergência das Organizações Não-Governamentais (ONGs) negras. Paralelamente a estas discussões, também são apresentados neste capítulo os investimentos dos movimentos negros sergipanos na construção de identidades negras afirmativas, as quais estão dentro de um quadro de interação, trocas e influências simbólicas que perpassam os limites político-geográficos do estado de Sergipe: essas “negociações” são realizadas por membros dos movimentos negros num trânsito político, cultural e religioso em grupos de capoeira angola e terreiros de candomblé da cidade de Salvador. Por fim, este capítulo discute a lógica interna ao campo de atuação dos movimentos negros sergipanos, a qual perpassa a atuação do Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe.

## Da formação de famílias de africanos escravizados à organização dos movimentos negros no Brasil

Sobre o período escravocrata, em “A historiografia e a família escrava”, Izabel C. F. dos Reis<sup>100</sup> descreve que, a partir das duas últimas décadas do século passado, a produção historiográfica sobre a escravidão vem sendo marcada por uma série de estudos que buscaram resgatar e discutir a formação de famílias entre a população escrava no nosso país. Embora não tenha sido abordado com maior atenção até o final da década de 70, o tema “família escrava” sempre se apresentou de forma polêmica, “haja vista a discussão sobre a importância e mesmo sobre a própria existência de famílias entre os cativos”.<sup>101</sup>

Segundo Reis, na década de 1980 os estudos sobre famílias de escravos foram marcados pelas críticas ao conceito de “família patriarcal” formulado por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*<sup>102</sup>, para quem tal conceito descrevia o modelo predominante na sociedade brasileira. Para esta historiadora, a antropóloga Mariza Corrêa<sup>103</sup> deu grandes contribuições para esses debates, na medida em que assinalou tanto a presença de outros modelos de família escrava ao lado da assim chamada “família patriarcal”, quanto refutou a tese de que o modelo freyreano teria comandado o processo de formação da sociedade brasileira.<sup>104</sup>

No capítulo que trata de família escrava e família liberta, Izabel Reis começa o seu texto com um poema de Castro Alves, o qual também cito, para que o leitor tenha maiores elementos do estudo dessa autora e das noções de liberdade da família africana e dos seus descendentes no Brasil:

---

<sup>100</sup> REIS, Izabel Cristina Ferreira dos (2001). “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.

<sup>101</sup> Op. cit., p. 25.

<sup>102</sup> FREYRE, Gilberto 1989 [1933]. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 27<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro: Record. In: REIS, Izabel Cristina Ferreira dos, 2001, p. 25.

<sup>103</sup> CORRÊA, Mariza. (1981) “Repensando a família patriarcal brasileira”. *Cad. Pesq.*, São Paulo, n<sup>o</sup> 37, pp. 5-16. In: REIS, Izabel Cristina Ferreira dos, 2001, p. 25.

<sup>104</sup> Op. cit. REIS, 2001, p. 25.

*“Perdão meu filho... se matar-te é crime...  
Deus me perdoa... me perdoa já.  
A fera enchente quebraria o vime...  
Velem-te os anjos e te cuidem lá.”<sup>105</sup>*

Entretanto, se o interesse dessa historiadora é analisar não somente as limitações sociais impostas à vida familiar e afetiva dos grupos escravizados na Bahia do século XIX, mas também as estratégias por eles empreendidas no sentido de preservar tais relações, em “A morte como forma de libertação” sua descrição desse contexto também é belissimamente literária:

*“O desejo de liberdade parece-nos um sentimento primordial para o escravo. Este desejo foi externado tão freqüentemente e contundentemente, que decidimos explorá-lo um pouco mais neste último capítulo, onde procuraremos insistir que, para o escravo que tinha laços familiares, não bastava a liberdade individual. Ele buscava, persistentemente e das formas mais variadas, por meios legais, ilícitos ou até desesperados, livrar-se a si e aos seus do cativoiro”<sup>106</sup>*

Em que pese a constituição de famílias escravas não ter interessado à história oficial brasileira, perfil que irá se refletir inclusive na produção de conhecimento durante toda uma geração de pesquisadores e pesquisadoras *especialistas*, pelo menos a partir das duas últimas décadas do século XX os estudos historiográficos apresentam novos dados sobre os relacionamentos afetivos desses grupos. Entretanto, as dificuldades encontradas por esses grupos para formarem as suas relações afetivas resultaram no seu descontentamento, o qual foi demonstrado de diversas formas e em circunstâncias as mais variadas,

*“(...) A exemplo das fugas em família ou em busca da família, dos crimes cometidos contra proprietários de*

<sup>105</sup> CASTRO ALVES, Antônio de (1997). *Poemas Abolicionistas*. Rio de Janeiro: Ediouro, Coleção Prestígio, p. 23.

<sup>106</sup> REIS, Izabel Cristina Ferreira dos (2001). “A morte como forma de libertação”. In: *História de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, p. 111.

*escravos, do suicídio de mulheres escravas e do infanticídio dos seus filhos, além de um comportamento cotidiano rebelde em função da pressão sobre a sua parentela*<sup>107</sup>

Outros eventos sobre as estratégias de sobrevivência e reação ao sistema colonial vigente no Brasil do século XIX tiveram nas rebeliões de escravos uma outra forma de atuação. Conforme João José Reis, “ao contrário dos rebeldes modernos, que concentraram seus protestos nos dias de trabalho – a greve sendo o modelo típico -, os rebeldes escravos agiam principalmente durante o tempo de lazer”. A Revolta dos Malês, na Bahia, foi um desses levantes. Trata-se de revolta armada de grupos de escravos africanos de origem muçulmana na Bahia, os “malês”, como eram conhecidos na época.<sup>108</sup>

Conforme o historiador, a rebelião estava planejada para acontecer no amanhecer do dia 25 de janeiro de 1835, um domingo, dia de Nossa Senhora da Guia. Por conta dos rumores e conversas que se agitavam no sábado sobre a revolta que seria deflagrada no domingo, os africanos (malês) que se organizavam na noite anterior tiveram que precipitá-la, pois a polícia da época já tinha notícias do que planejavam. Segundo João Reis, o levante foi antecipado devido às buscas que a patrulha fez a casas de africanos na noite anterior, nas quais a maior parte não obteve sucesso.<sup>109</sup>

Mas, na madrugada do domingo, 25 de janeiro, a grande revolta foi iniciada por um número estimado entre 50 e 60 africanos, os quais estavam reunidos num sobrado, situado na Ladeira da Praça, em Salvador. No momento do primeiro confronto, provocado pelo cerco dos policiais baianos, os rebeldes “saíram atirando, agitando suas espadas, aos gritos de ‘mata soldado’ e palavras de ordem em língua africana. Um outro grupo escapou ao cerco pulando o muro do quintal, que fazia fronteira com a casa de dois libertos nagôs (...). Os rebeldes

---

<sup>107</sup> Op. cit., p. 142.

<sup>108</sup> REIS, João José (1986) *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Brasiliense.

<sup>109</sup> Op. cit., pp. 87-92.

facilmente desbarataram seus surpresos adversários, coisa que se repetiria várias vezes nas ruas de Salvador naquela noite”.<sup>110</sup>

Segundo João Reis, tal levante de escravos urbanos foi o mais sério ocorrido nas Américas, de modo que, apesar de uma “estimativa conservadora” da história oficial, resultou na ação de centenas de africanos, dos quais cerca de 70 morreram e mais de 500 foram depois punidos com pena de morte, prisão, açoites e deportação. João Reis considera que se uma rebelião de proporções semelhantes acontecesse na cidade de Salvador dos anos 1985, cerca de 12.000 pessoas, dos seus 1 milhão e 500 mil habitantes, seriam punidas.<sup>111</sup> Estes números, segundo ele, dão uma idéia da dramática experiência vivida pelos africanos na Bahia daquele período.

No que diz respeito às revoltas de africanos e de seus descendentes no estado de Sergipe, o que produziu a historiografia brasileira, sobretudo a historiografia sergipana? Segundo os próprios historiadores locais, a sociedade sergipana não dispõe de estudos sobre o período abolicionista que viveu. Daí a presença de um dado é revelador: a historiografia ainda é pouco interessada em analisar o passado das tramas negras em Sergipe. Sobre o número exíguo de estudos e do interesse da historiografia sobre africanos em Sergipe, o tópico “A questão do negro e o limite das contribuições do meio acadêmico sergipano”, apresentado neste mesmo capítulo, traz maiores discussões. Há, no entanto, “A Sociedade Libertadora: Cabana de Pai Thomaz”, estudo desenvolvido pela historiadora Maria Nely Santos.<sup>112</sup>

Enquanto a escravidão “já mereceu atenção de pesquisadores de diversas áreas”, apesar de períodos lacunares, Nely observa que

*“A abolição passou até agora em completo esquecimento, fazendo-se necessário não somente em caráter geral - a exemplo do que existe em outros estados, particularmente os do nordeste – mas*

<sup>110</sup> Op. cit., p. 93.

<sup>111</sup> A lógica matemática é fácil de ser entendida: trata-se de 0,8%, um pouco menos de um por cento, da população rebelada. A qualquer momento a mesma regra aritmética pode ser utilizada, a fim de imaginarmos as proporções do número de baianos revoltosos.

<sup>112</sup> SANTOS, Maria Nely (1997). *A Sociedade Libertadora. Cabana do Pai Thomaz: Francisco José Alves, uma história de vida e outras histórias*. Aracaju: Gráfica J. Andrade.

*também ensaios e artigos setorizados que dêem conta da ocorrência do processo, na zona urbana, nas áreas do agreste e do sertão e não apenas na zona açucareira onde a população escrava predominava”.*<sup>113</sup>

No momento posterior à publicação desse estudo em 1997, fui informado por militantes negros de que a professora Maria Nely Santos<sup>114</sup> se ressentia do seu trabalho não ter ganhado a atenção merecida, pois a ele não foi atribuído nenhum comentário (ou crítica) de intelectuais sergipanos. Não tardiamente, pretendo ajudar a minimizar o sofrimento da historiadora conterrânea, na medida em que tratarei de algumas de suas questões.

Do início do trabalho desta autora emerge um pressuposto que, segundo ela, os seus colegas historiadores deveriam seguir. Para Nely Santos, tendo em vista que a sociedade sergipana tem conhecimento da contribuição do negro na formação sócio-econômica e cultural desse estado, e se a partir da década de 1880 todo o país assistiu ao declínio da escravatura, como é possível justificar a ausência de estudos sobre esta temática em Sergipe? A partir desse pressuposto, a historiadora indaga sobre: 1) o momento e a forma como o movimento abolicionista irrompeu e se difundiu em Sergipe; 2) o modo como o governo provincial, demais poderes constituídos e sociedade civil assistiram à propaganda e à campanha abolicionista, convivendo ou dela participando; e 3) qual teria sido a reação dos escravocratas, particularmente dos senhores de engenho, em relação à tese da abolição total, pois seria o segmento mais refratário àquele movimento.

Essas questões estão colocadas no seu trabalho de forma a tensionar o meio historiográfico de Sergipe, no entanto esta direção também não será tomada pela professora Nely. A esta autora interessa a análise do movimento abolicionista e da abolição do trabalho escravo, por assim dizer. Essa empreitada será organizada a partir da história de vida de Francisco José Alves, “um itaporanguense que

---

<sup>113</sup> Op. cit., p. 11.

<sup>114</sup> A historiadora Maria Nely dos Santos é mulher negra retinta, oriunda do município de Siriri, Sergipe. Esta historiadora é Mestra em História do Brasil pela Unicamp, professora aposentada da Universidade Federal de Sergipe (UFSe), ex-coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) dessa universidade e membro do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.

dedicou longos anos de sua existência à causa da liberdade dos escravos em Sergipe”.<sup>115</sup>

Conforme Nely Santos, Francisco José Alves nasceu em 12 de janeiro de 1825 na Vila de Itaporanga, Sergipe, vindo a falecer no dia 10 de abril de 1896, na cidade de Estância. Trata-se, para ela, da biografia

*“(...) do principal líder abolicionista de Sergipe (...), homem branco natural de Itaporanga, tenente da guarda nacional, ex-combatente da guerra do Paraguai, fundador da mais importante entidade abolicionista da província, a Sociedade Libertadora Cabana do Pai Thomaz”.<sup>116</sup>*

Enquanto que para “algumas pessoas”<sup>117</sup> o tenente sergipano era mulato, isto é, mestiço, para a historiadora sergipana a autodefinição de Chico Alves, feita em artigo de jornal, é a que lhe interessa. No seu artigo “Das Almas Grandes a Nobreza é Esta”,<sup>118</sup> cujo interesse estava centrado em justificativa que deu ao Coronel Barros sobre os seus laços de parentesco, Francisco José Alves, que também era jornalista<sup>119</sup>, descreveu a sua árvore genealógica, a qual tirou as dúvidas da historiadora acerca do grupo étnico de que fazia parte. Conforme mencionado no seu artigo, Chico Alves era identificado como um “nômade”, na medida em que os seus laços familiares não eram reconhecidos pela sociedade sergipana daquele período, sobretudo no que se refere às elites e à guarda nacional. A constituição de uma genealogia que descartasse quaisquer hipóteses

<sup>115</sup> Itaporanguense é a designação para o indivíduo oriundo do município sergipano de Itaporanga.

<sup>116</sup> Op. cit. p. 09.

<sup>117</sup> A historiadora não deixa claro quem pessoas são essas pessoas. A sua referência pode ser tanto à sociedade sergipana do período abolicionista, quanto aos autores que a antecederam no estudo de Francisco José Alves. Segundo ela própria, Armindo Guaraná foi o principal autor interessado na vida de Chico Alves. E é dele que a professora Nely irá divergir acerca da data do nascimento do personagem biografado. Armindo Guaraná destaca o ano de 1826 como o ano de nascimento de Chico Alves, enquanto Nely Santos opta pelo ano 1825, conforme a autodescrição do tenente sergipano.

<sup>118</sup> “Das Almas Grandes a Nobreza é Esta”. In: Jornal O Descrito, Ano I, nº 24 de 03.10.1882.

<sup>119</sup> Segundo a autora, antes de ser proprietário dos jornais *O Descrito* e *O Libertador*, Francisco Alves utilizou-se de órgãos da imprensa, como os jornais *O Raio* e o *Diário Popular*, para denunciar juizes e delegados que castigavam escravos de modo arbitrário e que teriam desaparecido com outros sumariamente. Santos, 1997, p. 65.



de ligação parental do tenente Francisco Alves com os chamados “grupos de cor”, seria o ponto final das investigações a seu respeito naquela época.<sup>120</sup>

A autodescrição da filiação parental de Chico Alves revela a sua atuação política, mas também esconde outros contextos do mesmo período, os quais não serão tratados pela historiadora. Segue o relato do biografado.

*“Para que V. S. não diga pela segunda vez que sou um nômade e sem família, eu vou lhe dizer que é a família e de onde descendo: o meu avô por parte materna, Sr. Cel. Barros, era o Capitão Sebastião Barbosa de Vasconcelos, pai do Dr. Manoel Rodrigues Barreto e Dr. José de Goes Barreto; (...) A mulher do meu Avô (...) era tratada por D. Jacintha de Siqueira e Mello descendente dessa família que tem esse nome nessa província; elles moram no Morgado do Roma no Vaza-Barris (...) que foi concedido pelo rei de Portugal a meus bisavós e que por artes de berliques e berloques passou a pertencer a outra família (...). Meus avós paternos, Sr. Coronel, eram portugueses e nunca vieram ao Brasil (...); posso asseverar (...) que elles não tinham sangue africano, porque meu pai que também era português eu o conheci, era um homem alvo, corado e até bonito (...) como pode informar alguns velhos moradores na Itaporanga”.*<sup>121</sup>

A esta auto-identificação, Nely Santos anexa o depoimento de Antônio Gomes da Cunha, um outro tenente da mesma guarnição e amigo de Chico Alves, o qual descreveu o seu orgulho de terem eles “a pele branca e andar promovendo a liberdade dos pretos, que foram deixados por Deus para servir aos brancos”. É com base nesses dados que Nely Santos constrói seu argumento, para afirmar que o tenente abolicionista era um homem branco. Sendo o tenente-jornalista um homem branco, a autora pretende encontrar as razões em vista das quais tal militar branco se aventurou na “sua postura de defender os escravos” em Sergipe.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Santos, 1997, pp. 35-36.

<sup>121</sup> In: SANTOS, op. cit. p. 37.

<sup>122</sup> O depoimento do tenente Antônio Gomes da Cunha foi registrado em ALVES, Francisco José. In: “O Libertador”, nº 28, de 01.12.1882. In: SANTOS, op.cit., p. 37.

É claro que a historiadora não teoriza acerca do pertencimento étnico do personagem biografado, preferindo reconhecer como certa a sua referência identitária. A opção contrária, ou seja, reconhecê-lo como mulato, recairia, a meu ver, em problema semelhante. Entretanto, negligenciá-lo talvez seja o principal problema no que tange à sua referência étnica. Neste sentido, se é correto afirmar que os setores oligárquicos da província sergipana acusaram Chico Alves de ser um mulato, tais preconceitos vividos por aquele abolicionista reflete nos nossos dias representações semelhantes acerca da identidade étnica.

E é curioso notar que as análises de Nely Santos sobre a importância política e social desse abolicionista sergipano se pareça com o heroísmo dos abolicionistas representados no romance *A Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães<sup>123</sup>, o qual foi adaptado para a televisão nos idos da década de 1970, vindo a influenciar e reificar a manutenção do imaginário social de várias gerações no Brasil, sobretudo das classes populares. Entretanto, conforme David Brookshaw, o primeiro romance preocupado com o escravo foi *O Comendador*, o qual foi escrito em folhetim por Pinheiro Guimarães em 1856, no Rio de Janeiro. Depois vieram as peças *Mãe* (1962), de José de Alencar, e *O Cego*, de Joaquim Manuel de Macedo – “um dos porta-vozes literários da elite plantadora de café”. Também é curioso notar que o livro de Beecher Stowe, intitulado “A Cabana de Pai Tomás” nada tenha a ver com o trabalho “A Sociedade Libertadora Cabana de Pai Thomaz”, da historiadora Nely Santos - embora o primeiro trabalho tenha influenciado a literatura brasileira da segunda metade do século XIX, a qual estereotipou a personalidade do escravo fiel e do escravo desprezível.<sup>124</sup> De qualquer forma, segue a descrição do trabalho de Maria Nely Santos.

Determinada em elevar a importância social e política de Francisco José Alves, Nely Santos diz-se ciente das críticas e das contestações que o seu

---

<sup>123</sup> GUIMARÃES, Bernardo Joaquim da Silva. *A Escrava Isaura*. Rio de Janeiro: Ed. Ouro [s.d].

<sup>124</sup> Conforme David Brookshaw, as traduções de *Uncle Tom's Cabin (A Cabana de Pai Tomás)* foram publicadas em Paris e Lisboa, em 1853 e 1856; mas essa obra foi primeiramente conhecida nos Estados Unidos, em 1951. Sobre a referência literária brasileira da segunda metade do século XIX, o trabalho de David Brookshaw é uma ótima referência. In: BROOKSHAW, David (1983) *Raça & Cor na Literatura Brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, p. 29.

trabalho pode sofrer, mas essa hipótese não a amedronta. E antes que qualquer contestação ao seu estudo se torne pública, a autora declara:

*“(...) Se existiram outros nomes ligados ao abolicionismo, por que não foram registrados nos documentos e sequer destacados pela imprensa da época? Por que os escravocratas e os políticos adversários mais empedernidos derramaram sua cólera, o agrediram com improperios, recorreram constantemente à justiça até o ponto de cercearem a liberdade de locomoção de Francisco Alves, na cadeia de Laranjeiras e no quartel de Aracaju? Por que apenas ele e somente ele ostentou coragem para desafiá-los, contestá-los e denunciá-los?”<sup>125</sup>*

Após dar destaque a questões que os seus colegas historiadores provavelmente não se aventurarão em responder formalmente, a autora segue sua empreitada. Na sua aventura, a professora Nely Santos encontrará um militar abolicionista branco, filiado ao partido conservador desde 1844, pertencente à camada intermediária da sociedade de sua época – os remanescentes da classe média contemporânea. Segundo Nely Santos, o referido abolicionista era uma pessoa de poucos recursos materiais e com problemas financeiros, informações que só poderiam apontar para um espírito “ético e libertador”.

Conforme a historiadora, Chico Alves não partilhava do prestígio social e financeiro das oligarquias de sua província, e os laços familiares herdados pelo lado materno (avô e primos ligados a altas patentes da corporação militar) possibilitavam-lhe relacionamentos com alguns daqueles grupos econômicos, os quais não eram muito estreitos. Para a historiadora, o respeito e o prestígio desse abolicionista na sociedade sergipana deve-se às suas atividades no partido conservador de que era membro, ao exercício de *escrivão de paz* e à sua participação na Guerra do Paraguai como alferes da Guarda Nacional. Nely Santos conclui que “por conseguinte, esta folha de serviços lhe credenciou como

---

<sup>125</sup> SANTOS, 1997, p. 44.

uma pessoa idônea e sobremodo honesta, em seus propósitos e em suas idéias”.<sup>126</sup>

Antes de fazer as considerações devidas ao trabalho desta historiadora, cabe uma breve descrição sobre a formação étnica da população de ascendência africana no estado de Sergipe. Não por acaso, os estudos sobre a formação étnica seriam também a base de alguns estudos sobre revoltas de escravos em Sergipe. E, neste sentido, o capítulo VIII do livro desta autora<sup>127</sup> destoa do seu empreendimento biográfico acerca da vida de Francisco Alves. Amparada por uma bibliografia legitimada no campo acadêmico (em Sergipe e no Brasil), no referido capítulo Nely Santos destaca que, da Capitania à Província, toda a história de Sergipe “é permeada pelas revoltas negras contestadoras do sistema escravista”. Em *Sergipe Colonial I*, Maria Thetis Nunes<sup>128</sup> assinala que a resistência do negro à escravidão

“ (...) vem sendo estudada (...) de forma objetiva, largando-se do sentimentalismo que costumava envolver os que se dedicavam ao problema, ao destacarem a passividade do escravo e a benevolência do senhor, especialmente no Nordeste, onde lhe seria dispensado melhor tratamento (...)”<sup>129</sup>

Estas mudanças de percepção sobre a organização e as resistências da população negra são desenvolvidas, segundo Thetis Nunes, “pelos mais lúcidos estudiosos do problema”.<sup>130</sup> Donde se conclui que a “lucidez” das abordagens teóricas não segue uma linearidade rígida, mas, ao contrário, ganha uma elasticidade que flutua entre as versões conservadoras e as progressistas sobre um mesmo tema.

De qualquer modo, o trabalho de Luis Mott<sup>131</sup>, infelizmente ainda desconhecido da historiografia oficial do estado de Sergipe, porém muito

---

<sup>126</sup> Op. cit. pp. 44-45.

<sup>127</sup> Op. cit. pp. 107-132.

<sup>128</sup> NUNES, Maria Thetis (1989) *Sergipe Colonial I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

<sup>129</sup> Op. cit. p. 27.

<sup>130</sup> Idem, p. 27.

<sup>131</sup> MOTT, Luis R. B. (1986) *Sergipe del Rey: população, economia sociedade*. Aracaju: FUNDESC.

conhecido entre boa parte dos historiadores sergipanos, descreve que a partir do início dos anos 1800, precisamente entre 1808 e 1837, foram publicizadas 17 referências a tentativas de revoltas por parte de africanos e seus descendentes, pardos e pretos livres moradores em Sergipe. Mott considera que em alguns desses momentos a população revoltosa demonstrou “eminentemente desejos de luta, reforçados às vezes por sólidos germes de organização grupal”. Seguem os locais e as datas de movimentos revoltosos organizados por escravos e por “demais gente de cor” em Sergipe, segundo Mott: São Cristóvão (1808, 1815); Santo Amaro das Brotas (1827, 1828, 1833); Rosário do Catete (1824); Brejo Grande (1827); Vila Nova (1827); Maroim (1827, 1835); Laranjeiras (1835, 1837); Estância (1828); Santa Luzia (1835); Nossa Senhora do Socorro (1837); Região do Cotinguiba (1809); Região do Vasabarris (1831).<sup>132</sup>

De outro lado, apesar das questões colocadas por Nely Santos acerca da visibilidade de outros líderes abolicionistas, o destaque que não poderá faltar nesta dissertação refere-se mais à sua perspectiva conservadora do período abolicionista em Sergipe, que do modo como esta organizou sua pesquisa. Note-se que esta historiadora parece escrever no século XIX, e para a sociedade sergipana/brasileira daquele período, posto que sua referência e conclusões sobre o militar branco, fundador da *Sociedade Libertadora Cabana de Pai Thomaz*, é semelhante ao perfil do herói branco da literatura da segunda metade daquele século.

Tanto o trabalho de Maria Thetis Nunes<sup>133</sup> quanto o de Luis Mott<sup>134</sup> e outros estudiosos da escravidão no Brasil<sup>135</sup> auxiliam Nely Santos no empreendimento acerca do qual pretende construir o quadro dos “caminhos para a liberdade” dos pretos em Sergipe. Entretanto, curiosamente, esse quadro não parece “colado” ao contexto político e histórico do qual emergiu a atuação de Chico Alves e a criação

---

<sup>132</sup> Op. cit., p. 191.

<sup>133</sup> NUNES, 1989.

<sup>134</sup> MOTT, 1986.

<sup>135</sup> Outras referências importantes são os trabalhos de MACHADO, Maria Helena P. T. (1987) *Crime e Escravidão – trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas*. São Paulo: Brasiliense; MATOSO, Kátia M. de Queirós (1983) *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense; FREITA, Décio (1980) *Escravidão de índios e de negros no Brasil*. Porto Alegre: Est/ICP; dentre outros. Ver Santos, 1997.

da Sociedade Libertadora Cabana do Pai Thomaz. Tais autores a auxiliaram até onde puderam, mas não no conservadorismo.

Segundo David Brookshaw, após o encerramento do tráfico de escravos em 1851, os escritores brasileiros foram forçados a voltar a sua atenção para estes grupos e em particular para os tratamentos que recebiam. A literatura daquele período descreveria os escravos com um misto de desgosto e piedade, e seu senhor como o protótipo do feitor malvado. Contudo, Brookshaw considera que a descrição exagerada da aparência dos escravos desumanizava mais a estes que humanizaria os autores daquela literatura. Por outro lado, o estereótipo do escravo nobre na literatura brasileira é mais notório na heroína do romance a *Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, o qual foi publicado tardiamente em 1875.<sup>136</sup> A adequação desse romance à cena das telenovelas é, para mim, perfeita, na medida em que a descrição da heroína de Guimarães (uma escrava branca) é representada pela atriz Lucélia Santos, a qual deve ter as seguintes características fenotípicas: “A tez é como o marfim do teclado, alva que não deslumbra, embaçada por uma nuance delicada, que não sabereis dizer se é leve palidez ou cor-de-rosa demasiada”.<sup>137</sup>

Opondo-se ao estereótipo da escrava nobre e branca representada por Isaura, figurou Rosa, a escrava negra má, brilhantemente representada pela atriz Léa Garcia.<sup>138</sup> Aqui vemos a presença de representações positivadas e negativadas de estereótipos. Sobre a novela *A Escrava Isaura*, veiculada na Rede Globo de Televisão nos anos 1970, reprisada anos depois e vendida para vários países, devo destacar a sua repercussão em alguns grupos populares do estado de Sergipe. Do ponto de vista de uma geração de crianças negras da qual fiz parte, os personagens da referida novela tiveram um valor simbólico assombroso frente à auto-estima daquelas crianças. Lembro-me de que nas brincadeiras em que figuravam heróis e galãs, mulheres sedutoras e/ou rainhas, a auto-

---

<sup>136</sup> GUIMARÃES, Bernardo [s.d]. *A Escrava Isaura*. Rio de Janeiro, Ed. Ouro, p.24. In: BROOKSHAW, 1983, p. 29.

<sup>137</sup> BROOKSHAW, op. cit. pp. 23-29.

<sup>138</sup> Sobre a vida e a importância de Léa Garcia na dramaturgia brasileira, ver ALMADA, Sandra (1995) *Damas Negras: sucesso, lutas, discriminação – Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza, Zezé Mota*. Rio de Janeiro: Mauad.

identificação com personagens brancos era quase automática. No que se refere àquela novela, mesmo que houvesse símbolos negros de bravura, sedução e humanidade, a aura dos personagens brancos roubava a cena – das realidades fictícia e social -, na medida em que aquelas crianças negras sergipanas não haviam construído referências positivas de mulheres e homens negros. É óbvio que a identificação com os seus pais também não lhes parecia a “ideal”.

Provavelmente imagens semelhantes a estas se reproduziram em crianças negras de outras regiões brasileiras, e neste sentido a possibilidade de generalizações talvez aponte para o perfil da identidade negra brasileira. Essas imagens de alguma forma orientaram e orientam a vida daquelas que são, nos dias atuais, homens e mulheres que estão re-construindo relações as mais diversas, das quais as afetivas e de trabalho talvez ocupem o espaço mais complexo de suas vidas. Tais contextos devem ser objeto de pesquisas ambiciosas, tendo em vista, inclusive, o acúmulo de experiências e re-significados que podem ser deduzidos desses imaginários.

Apesar de reduzir a definição de estereótipo a uma “idéia negativa a respeito do outro, nascida da necessidade de promover e justificar a agressão, constituindo um eficaz instrumento de internalização da ideologia do branqueamento”, a pedagoga Ana Célia da Silva<sup>139</sup> está correta em destacar a visão simplificada e conveniente de um indivíduo ou de grupos sociais para estimular o racismo. De qualquer modo, a idéia positivada de beleza e/ou heroísmo do homem e da mulher branca é também um instrumento eficaz de afirmação ideológica desse grupo, e de manutenção da idéia de inferioridade do negro.

E sobre o período abolicionista a versão da professora Ana Célia é enfática e reveladora de um dado importante, mas por muito tempo negligenciado ou mesmo combatido: a influência político-militante. Em alguns casos a chamada experiência “de dentro” (do *objeto de estudo*) faz a diferença entre o acúmulo de informações e o método, ou entre as análises conservadoras e aquelas mais progressistas. Mesmo que assim o seja, entre pesquisadoras/es conservadoras/es e progressistas emerge o “lugar” de onde elas/elas falam, pois deste lugar também

---

<sup>139</sup> SILVA, Ana Célia da (1995). *A discriminação do negro no livro didático*. Salvador: CEAQ, CED.

estão assegurados interesses, sentidos e significados, cujo poder de nortear a pesquisa científica não pode ser negado.

É por essa razão que as análises de Ana Célia da Silva e Nely Santos sobre o período abolicionista no Brasil e os grupos escravizados são dissidentes.

*“Durante a campanha abolicionista, utilizaram-se os estereótipos do escravo demônio e imoral, respectivamente, para o escravo combativo e a escrava ‘ávida de sexo’, como forma de amedrontar os senhores, lembrando-lhes o risco da escravidão ao viverem com seres que podiam matá-los a qualquer momento e que contribuía para dissolver a ‘moral’ individual e familiar com sua inconsistência sexual”.*<sup>140</sup>

Por sua vez, a conclusão de Brookshaw acerca do perfil do escravo herói é uma bela síntese do que não é dito do herói abolicionista sergipano biografado por Nely Santos, o qual, a despeito de não ter sido escravo, parece ofuscar a organização e as revoltas negras em Sergipe do período descrito por essa historiadora.

*“Evidentemente, a equivalência de negritude com beleza, inocência ou pureza moral era inimaginável pela sociedade branca do século XIX, a qual estava completamente condicionada ao simbolismo tradicional de branco e preto. (...) A combinação de beleza negra e vitória negra teria sido, portanto, subversiva moral e socialmente. Em qualquer situação literária na qual o escravo estava em posição de superar o branco ou de mostrar um grau de integridade moral ou educação, então sua cor não era mencionada, ou se salientava que era branca”.*<sup>141</sup>

No que se refere à organização da pesquisa propriamente dita de Nely Santos, na medida em que o biografado organizou jornais e escreveu diversos artigos, descrevendo desde seus embates político-pessoais até sua genealogia, uma crítica mais contundente acerca de interesses difusos daquele agente abolicionista seria objeto de novas pesquisas. Não é, pois, este o interesse dessa

---

<sup>140</sup> Op. cit. p. 44, dialogando com BROOKSHAW, David (1983) *Raça & Cor na Literatura Brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto.



dissertação. Entretanto, o principal problema metodológico no estudo da historiadora sergipana é a ausência de obras cujo interesse historiográfico sobre o período escravocrata e as revoltas de escravos pudessem lhe auxiliar nas discussões. As fontes primárias utilizadas pela autora funcionam como o princípio e o fim do seu trabalho. Assim, em termos metodológicos, o período abolicionista e a abolição do trabalho escravo se inserem no contexto de parte da vida política de Francisco José Alves, e não o contrário. Nestes termos, a cena histórica sergipana e o tenente/jornalista parecem disputar o parto das revoltas e da libertação dos escravos em Sergipe. Além disso, tendo em vista que a presença negra no movimento abolicionista não teve a forma e o impacto esperado pela classe média branca que o organizava, pois este é o “indício de como a humilhação da escravidão penetrou tão profundamente a mente e o coração dos escravos”,<sup>142</sup> o quadro de dificuldades descrito é transferido para o referido movimento, e não para os africanos e descendentes ainda presos ao sistema escravocrata do final do século XIX.

Por tais conclusões, a remissão não somente às fontes primárias de jornais da segunda metade do século XIX são necessárias. O interesse em descrever o quadro social e político da sociedade sergipana, tendo como objeto central a presença da população africana e seus descendentes, é uma direção que deve ser tomada a fim de desmistificar alguns mitos sobre o desinteresse político daqueles grupos. Por outro lado, a maior contribuição com a revisão dos trabalhos que se interessaram em desvendar a sociedade sergipana do século XIX talvez não seja a de desmistificar os seus mitos. Junto a este exercício deve haver o interesse por uma sociologia da literatura sergipana sobre o período escravocrata.

No período posterior à Abolição de 1888, o Estado brasileiro não assumiu as responsabilidades da manutenção e (in)segurança dos africanos e seus descendentes, antes dos senhores escravocratas. Iniciava-se a desagregação do regime escravocrata e senhorial, sem que acabasse, contudo, “a destruição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegesse

---

<sup>141</sup> Op. cit. p. 29.

<sup>142</sup> SANTOS, op. cit., p. 17.

na transição para o trabalho livre“. Na medida em que o Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição não assumiu as responsabilidades pelos encargos que o sistema de trabalho livre e competitivo impôs àqueles grupos agora libertos, os africanos e seus descendentes se viram convertidos, sumária e estupidamente, senhores/senhoras de si mesmos, tornando-se responsáveis pela sua sobrevivência e de seus dependentes.<sup>143</sup>

Pelo menos a partir de meados da década de 1930, a presença de entidades negras no Brasil ganha maior visibilidade. Este é o caso da Frente Negra Brasileira (FNB), que foi fundada em 16 de setembro de 1931 em São Paulo e que dois anos depois iria desenvolver o jornal *Voz da Raça*. Segundo Jeferson Bacelar<sup>144</sup>, desde a sua criação, a Frente Negra desenvolveu uma organização que possibilitou a fundação desta entidade em outras regiões. Conforme este autor, a bibliografia sobre a FNB em outros estados, além de São Paulo, é escassa ou quase nula. Na Bahia, a exceção é o trabalho de Thales de Azevedo, *As Elites de Cor*.<sup>145</sup>

Segundo Thales de Azevedo, as únicas organizações de “gente preta” na cidade de Salvador até a década de 1930 eram as irmandades religiosas e algumas associações operárias e beneficentes, embora nenhuma delas tivesse o objetivo expresso de defesa de pessoas de cor contra os preconceitos raciais. Na Bahia, A Frente Negra foi criada entre julho e novembro de 1932.

Esta entidade foi criada por operário e dirigida por pretos e mestiços de condição sócio-econômica modesta. Do ponto de vista de sua atuação, conforme Bacelar, a Frente Negra promoveu conferências sobre a participação do negro na sociedade industrial, na família e na educação. Também foi objeto do seu interesse a divulgação e a defesa da organização partidária que leva o seu nome.<sup>146</sup> Além desses investimentos, a Frente Negra também intervinha junto ao

---

<sup>143</sup> FERNANDES, Florestan (1978) *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, Vol. I, 3ª edição, p. 15.

<sup>144</sup> BACELAR, Jeferson (1996) “A Frente Negra Brasileira na Bahia”. In: *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 73-86.

<sup>145</sup> AZEVEDO, Thales de (1955) *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador: EDUFBA.

<sup>146</sup> Duas dessas conferências foram publicadas no *Diário da Bahia* do dia 16 de fevereiro de 1933: “O Negro, a Indústria e a Sociedade” e “O Negro baiano, a família e a alfabetização”. In: Bacelar, 1996, pp. 77-78.

mercado de trabalho, razão pela qual foi instalada uma agência de emprego em sua sede, “para onde qualquer empregador ou desempregado poderá se dirigir”.<sup>147</sup> No entanto, os esforços políticos deram maior impacto à organização da Frente Negra baiana, a qual lutaria pela alfabetização da população negra e pela liberdade de voto. Após mobilização da população negra baiana em seus comícios – no Largo Dois de Julho, na Fazenda Garcia, no Largo do Tanque da Conceição, em Sete Portas, na Baixa de Quintas e nas Docas -, a Frente lançou o seu candidato próprio para a Constituinte Nacional: Dionysio Silva.<sup>148</sup>

Havia, contudo, as divergências internas à Frente Negra Brasileira, as quais resultaram em cisões internas que culminaram na criação da Frente Negra Socialista. Esta entidade desenvolveria atividades partidárias até o Golpe de 1937. Segundo Francisco da Silva, se após longa batalha travada no Supremo Tribunal Eleitoral a FNB foi registrada em 36, a sua mudança de movimento social para partido político teria sido a razão das rupturas internas implicando, inclusive, no enfraquecimento em favor da “luta de reivindicações específicas da comunidade negra da época”.<sup>149</sup>

A organização do Teatro Experimental do Negro (T.E.N) por Abdias do Nascimento<sup>150</sup>, em 1944 (pós Estado Novo), no Rio de Janeiro, não foi menos ambiciosa que a Frente Negra da década de 1930. Conforme o seu fundador, o T.E.N tinha o desafio implícito de se opor à “estética da brancura nos artistas negros aculturados”<sup>151</sup>, posto que, para Abdias do Nascimento,

*“Entre nós há inúmeros exemplos de negros e mulatos tão profundamente marcados por essa assimilação a ponto de manifestarem ódio à própria cor. Tentam exorcizar sua negrura usando os recursos da auto-flagelação, mas só conseguem o auto-desprezo”.*<sup>152</sup>

<sup>147</sup> *Diário da Bahia*, 10/05/ 1933. In: Bacelar, p. 78.

<sup>148</sup> *Diário da Bahia*, 31.03.1933. Op. cit. p. 78.

<sup>149</sup> SILVA, Francisco C. Cardoso da. (2001) “Construção e (Des)Construção de Identidade Racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo”, Campina Grande/Paraíba – Dissertação de Mestrado, pp. 29-30.

<sup>150</sup> NASCIMENTO, Abdias do (1978) *O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

<sup>151</sup> Op. cit., p. 123.

<sup>152</sup> Idem, p. 124.

Segundo o próprio Abdias do Nascimento, do ponto de vista dos seus objetivos políticos básicos, o Teatro Experimental do Negro buscou: 1) resgatar os valores da cultura africana preconceituosamente marginalizada à mera condição folclórica, pitoresca ou insignificante; 2) educar, através de uma pedagogia fundada no trabalho da arte e da cultura, a classe dominante branca e seus agregados, procurando recuperá-la da perversão etnocentrista de se autodenominar européia, cristã, branca, latina e ocidental; 3) erradicar dos palcos brasileiros o ator branco maquilhado de preto, norma tradicional, quando o personagem negro exigia qualidade dramática do intérprete; 4) impossibilitar a recorrência do uso do ator negro em papéis grotescos e estereotipados; 5) desmascarar e deslegitimar a literatura pseudocientífica que focalizava o negro como um exercício esteticista ou diversionista, nos quais os interesses abordados estavam distantes dos contextos racistas da sociedade brasileira.<sup>153</sup>

Para Francisco da Silva, a importância do Teatro Experimental do Negro perpassou os limites da comunidade negra, na medida em que esta entidade representou “um movimento de renovação do teatro brasileiro” e se tornou um espaço aglutinador de pessoas de diferentes condições sociais, na política contra o racismo no Brasil. A presença de grupos sociais distintos em torno do T.E.N também parece demonstrar a força e a necessidade de entidades que desempenhassem, por um lado, a função de defensora e promotora da “causa negra”, e por outro pudesse arregimentar a diversificada comunidade negra em torno da construção de um projeto de identidade afirmativa contra as desigualdades sócio-raciais.<sup>154</sup>

Por sua vez, o Comitê Democrático Afro-Brasileiro, também criado no Rio de Janeiro, em 1945, junto com o lançamento do *Manifesto em Defesa da Democracia* da Associação do Negro Brasileiro em São Paulo, se aliou à União Nacional dos Estudantes (UNE), que emprestou sua sede para as reuniões e atividades desse comitê. Seus membros fundadores foram Abdias do Nascimento,

---

<sup>153</sup> Idem, p. 129.

<sup>154</sup> SILVA, 2001, p. 30.

Aguinaldo Camargo e S. Rodrigues Alves. Segundo Elisa L. Nascimento<sup>155</sup>, o referido comitê teve amplo apoio de grupos esquerdistas da UNE nas suas atividades a favor da anistia de presos políticos e pela reinstauração da democracia no país.

*“No entanto, quando a anistia foi conquistada, e os presos políticos (brancos esquerdistas) foram libertados, os elementos esquerdistas se recusaram a apoiar os trabalhos em defesa da gente afro-brasileira, tomando a famosa posição de que isto constituiria ‘racismo às avessas’”.*<sup>156</sup>

Segundo Elisa Nascimento, o Comitê Democrático Afro-Brasileiro foi desarticulado e seus fundadores foram expulsos da União Nacional dos Estudantes por conta desses militantes negros não se submeterem “a essa chantagem pseudopolítica”, a qual concluiria que aquela articulação interna não tinha mais razão para existir.<sup>157</sup> Essa desarticulação, interpretada por outros autores como “autodissolução”, impediu os seus membros de participarem das eleições de 1950.<sup>158</sup>

Em 1949 era fundada a União Cultural dos Homens de Cor, no Rio de Janeiro, que buscou constituir cooperativas e escolas para melhorar a vida do favelado do seu estado. Além disso, esta entidade carioca “tomou posição contra a discriminação ostensiva do Itamarati, e denunciou a hipocrisia de uma delegação brasileira toda branca na ONU, pretensiosamente falando contra o racismo sul-africano, mas esquecendo do negro que sofre aqui no Brasil”.<sup>159</sup>

O início da década de 1960, sobretudo a partir do golpe militar de 64, parece esconder muitas arestas em relação à organização dos movimentos negros, mas também em relação à inserção de grupos de ativistas em organizações políticas

---

<sup>155</sup> NASCIMENTO, Elisa L. (1981) *Pan-Africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes – em co-edição com o IPEAFRO da PUC/São Paulo.

<sup>156</sup> Op. cit., pp. 191-192.

<sup>157</sup> Idem, p. 192.

<sup>158</sup> SILVA, 2001, p. 30.

<sup>159</sup> No mesmo período surgiram outras entidades negras no Brasil. A esse respeito, ver NASCIMENTO, 1981, pp. 192-194.

cuja atuação não estava necessariamente orientada contra a discriminação da população negra brasileira. Por conta disso, as leituras sobre aquele período se orientam em duas direções principais: na primeira, os movimentos negros (“dissolvidos” na atuação de seus militantes em entidades não-negras) estariam enfraquecidos frente à censura do governo militar, razão pela qual seria melhor inserir-se em outras demandas sociais; na segunda direção, “tanto os movimentos sociais negros, quanto os movimentos sociais como um todo, trataram de repensar os seus papéis dentro da política nacional”,<sup>160</sup> como se tais segmentos tivessem passado por uma revisão ampla dos seus objetivos. Se tais hipóteses fossem confirmadas, teríamos que concordar com a dedução de que tais movimentos sociais negros e demais segmentos da sociedade civil terminariam o seu longo período de, aproximadamente, uma década e meia de discussões em torno de um novo movimento que emergiria ao final da década de 1970, culminando no período da chamada “redemocratização” da sociedade brasileira. Por outro lado, na medida em que impediram a organização de segmentos contrários à sua orientação, a estupidez dos golpistas de 64 também teve sua importância nesse processo de reconstrução dos papéis sociais e políticos da sociedade brasileira, dentro dos quais as reivindicações políticas dos movimentos negros se tornaram mais elásticas. A ausência dos militares golpistas desse processo dinamizaria a construção de outros papéis políticos e sociais, os quais seriam, certamente, menos dolorosos.

A razão disto é a presença de projetos voltados para a aproximação das relações do Brasil com o continente africano, de estudos e perspectivas políticas comparativas entre os movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos e as estratégias de atuação de militantes e entidades negras brasileiras.<sup>161</sup> Além disto, a descrição de alguns dos investimentos de governos brasileiros em políticas voltadas para países africanos traz outros elementos de um quadro complexo de relações raciais transnacionais.

---

<sup>160</sup> Idem.

<sup>161</sup> Sobre tais estudos e perspectivas políticas comparativas entre Brasil e Estados Unidos, ver também MITCHELL, Michael (2002). “Atitudes raciais: explorando possibilidades de comparação

Sobre o “renascimento africano na sociedade brasileira”, o antropólogo Jocélio Teles dos Santos<sup>162</sup> desenvolve uma apurada revisão do contexto das políticas do governo brasileiro na construção de sua política externa em direção ao continente africano. Instituições e intelectuais também fizeram parte desse processo. Segundo Santos, o professor Agostinho da Silva, um erudito português radicado no Brasil desde a década de 1940, é um dos personagens importantes desse “renascimento africano”. Foi Agostinho da Silva quem elaborou o documento (nos idos de 1961) a ser lido pelo então Presidente da República Jânio Quadros. Conforme Santos, Jânio Quadros apontava o Brasil como um elo entre a África e o Ocidente. No entanto,

*“(...) o mais significativo é que toda a sua visão de uma política externa era manifesta pelo que o país pode oferecer ao continente negro: uma política nacional de desenvolvimento, tendo como substrato a ‘total ausência de preconceito racial’.”*<sup>163</sup>

O professor Jocélio Santos considera que esses elementos seriam capazes de se constituir em instrumentos de uma política nacional de desenvolvimento, uma vez que tais fatores estavam postos como necessários para proporcionar o reposicionamento do país no mundo dividido pela “guerra fria”.<sup>164</sup>

Em “As Relações Econômicas Brasil-Angola”, Sílvio Humberto Cunha<sup>165</sup> analisa a natureza das relações econômicas desses dois países no período entre 1975 e 88, e as razões – contraditórias - que levaram o Brasil a ser o primeiro país a reconhecer a independência daquele país africano. A contradição descreve um quadro político em que, de um lado o governo brasileiro da época cerceava as liberdades individuais, e do outro o MPLA (Movimento pela Libertação de Angola),

---

entre Brasil e Estados Unidos” In: Raça e Democracia nas Américas, Caderno CRH, nº 36, pp. 19-48.

<sup>162</sup> SANTOS, Jocélio Teles dos (2000). “O renascimento africano na sociedade brasileira”, In: “A cultura no poder e o poder da cultura: a construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil”, USP – Tese de Doutorado, pp. 24-81.

<sup>163</sup> Op. cit., pp. 27-28. Em sua tese, o professor Jocélio Teles dos Santos também discute as políticas dos governos do Gal. Eurico Gaspar Dutra (1946-50), de Getúlio Vargas (1951-54) e de Juscelino Kubitschek (1956-60).

<sup>164</sup> Idem, pp. 27-28.

de orientação marxista, proclamava a independência do seu país. Como um governo que suprime a liberdade individual e de organização da sociedade civil no seu país pode estar aberto para um país que proclama a sua independência a partir de movimentos marxistas? Para Cunha, a explicação desse fenômeno só é possível a partir de uma articulação entre o econômico, o político e o ideológico. A conclusão desse autor é de que o Brasil dispõe de características (simbólicas/ideológicas) importantes como “o fato de ser a segunda nação negra do mundo, ser uma ‘democracia racial’, terceiro-mundista, anticolonialista e industrializado”. Tais fatores permitiram que o Brasil tivesse “um trânsito livre entre os africanos”.<sup>166</sup>

Retomando a discussão sobre a política que se desenvolvia no Brasil do período militar, Elisa Nascimento<sup>167</sup> confirma a contradição acima mencionada. Segundo esta autora, quando os militares tomaram o poder em 1964 “um dos seus primeiros atos foi o de encarcerar o representante do MPLA, Lima Azevedo, e torturá-lo”, enquanto que do ponto de vista econômico o país estava preocupado com a concorrência dos produtos africanos similares aos nacionais. Para esta autora, “talvez por causa da proximidade lingüística, a negritude tenha sido a expressão internacional de afirmação e consciência africana de maior evidência no Brasil”. E, se nas primeiras etapas das lutas de países africanos pela independência, a “negritude” desempenhou o papel histórico na formação da “consciência africana combativa”, Elisa Nascimento considera que, para os negros brasileiros que a defendiam, a negritude funcionou como “um movimento antiimperialista, anticolonialista e anti-racista no sentido íntegro, não perdendo a perspectiva da luta sócio-econômica global”.<sup>168</sup>

Uma análise acerca do universo simbólico das relações do Estado brasileiro com a política interna, frente à externa, não é objeto do interesse dessa autora. Neste sentido, cabe a seguinte questão: se, como considera Santos<sup>169</sup>, a postura

---

<sup>165</sup> CUNHA, Sílvio Humberto dos Passos (2002). “As Relações Econômicas Brasil-Angola (1975-1988)”, In: Raça e Democracia nas Américas, Caderno CRH, n° 36, pp. 137-165.

<sup>166</sup> Op. cit., pp. 155-160.

<sup>167</sup> NASCIMENTO, 1981, pp.206-209.

<sup>168</sup> Op. cit., pp. 208-209.

<sup>169</sup> SANTOS, 2000, p. 29.



brasileira em relação à questão colonial africana no início da década de 1960 estava inserida dentro de “um universo simbólico que tem como base uma espécie de culto à nossa herança lusitana, traduzida pela amizade e condição de ex-colônia portuguesa”, no que se refere à mesma postura brasileira, agora voltada para as relações com as *raízes do protesto negro* moderno, que universos simbólicos estão configurados? O surgimento dos movimentos negros ao final da década de 1970 é o ponto de partida para essa explicação.

### **O surgimento do movimento negro brasileiro moderno: um novo capítulo de organização**

Antes de adentrar nas discussões específicas sobre a organização do movimento negro no final da década de 1970, é importante destacar a minha percepção acerca desse segmento político: o movimento negro brasileiro não é uma entidade que construiu estratégias, valores e perspectivas em torno de um projeto político. Antes, a idéia de movimento é aqui analisada como um processo de organização política e/ou cultural de construção de projetos e orientação ideológica, que descreve uma forma elástica de atuação. Esta forma não rígida de movimento negro se apresenta dentro de um quadro histórico diferenciado, que inclui personagens, parceiros políticos e relações pessoais e institucionais difusas, cuja origem não se adequa necessariamente à sua constituição nos dias atuais. Por outro lado, a idéia de movimento social negro descrita neste trabalho está “dentro” e “fora” de uma perspectiva de transformações sociais e políticas, as quais se apresentam num quadro de deslocamento de sua atuação. Neste sentido, a organização histórica e socialmente diferenciada de políticas de ação junto à população negra brasileira, assim como os caminhos estratégicos em direção ao poder pensados pelos movimentos negros no Brasil, sinalizam para uma atuação pluralizada, cujo efeito pode ser percebido tanto na inserção político-

partidária de novos ativistas negros, quanto nas cisões que este movimento provoca internamente.

Sob a liderança do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial – MNUCDR, o movimento negro brasileiro moderno emerge no final da década de 1970 dentro de um contexto de organização de movimentos sociais<sup>170</sup> e de “redemocratização” da sociedade brasileira. Mais tarde, o MNUCDR, será apenas o MNU. Conforme Francisco da Silva<sup>171</sup>, as primeiras discussões e os primeiros contatos acerca da organização de um movimento negro de abrangência nacional teve início dois anos antes da sua fundação. Esses contatos, nos quais estavam envolvidos membros de entidades e grupos que já os desenvolviam com a comunidade negra do Rio de Janeiro e de São Paulo, foram facilitados pelo Instituto Nacional de Pesquisa e Cultura (INPC). O trabalho desse autor é um dos mais recentes sobre a história e a atuação do Movimento Negro Unificado. Embora ele tenha organizado um material muito rico sobre a organização e os objetivos dessa entidade, sobretudo a partir dos depoimentos de homens e mulheres que a integraram, não entendi a ausência dos nomes de ativistas ou entidades negras que colaboraram com a criação do MNU.<sup>172</sup> Por outro lado, os interesses do INPC na fundação da referida entidade também não são descritos. Além disso, na medida em que, conforme Francisco da Silva, o Movimento Negro Unificado surge de reuniões promovidas por militantes e outras entidades negras, que ações tais grupos desenvolviam junto à comunidade negra carioca e paulista? Ao que parece, o seu interesse de analisar a (des)construção da identidade racial

---

<sup>170</sup> GOHN, Maria da Glória (1997). *Teoria dos movimentos sociais*. São Paulo: Edições Loyola (Paradigmas Clássicos).

<sup>171</sup> SILVA, Francisco C. Cardoso da (2001). “Construção e (Des)Construção de Identidade Racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo”, Campina Grande/Paraíba – Dissertação de Mestrado.

<sup>172</sup> Segundo Elisa L. Nascimento, no ato público de 7 de julho de 1978, na escadaria do Teatro Municipal de São Paulo, que mobilizou “mais de 1000 pessoas” e representantes de vários estados, entre eles Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, o jovem Movimento Negro Unificado contou com a presença das seguintes entidades: o CECAN, O Grupo Afro-Latino Americano do jornal *Versus*, a Câmara de Comércio Afro-Brasileiro, os jornais *Abertura*, *Capoeira*, o Grupo de Atletas Negros e o Grupo de Artistas Negros. Entretanto, todas as descrições sobre a fundação do MNU assinalam que a discriminação feita pelo Clube Tietê de São Paulo a quatro atletas negros e a tortura e o assassinato de Robson Silveira da Luz, pelos policiais da delegacia de Guaianazes, foi a motivação imediata. Cf. NASCIMENTO, 1981, pp. 215-217.

em Salvador a partir das atividades desenvolvidas pelo bloco afro-cultural Ilê Aiyê e pelo MNU. Ihe impede de tocar nesta questão.

Talvez não seja uma coincidência que as reivindicações do MNU no momento de sua criação revelassem as discriminações também sofridas por seus militantes. Este dado veio demonstrar a eficácia das desigualdades estruturais da sociedade brasileira. Em “O protesto negro em São Paulo – 1888-1988”, George Andrews desenvolve uma análise diferenciada das reivindicações do MNU, uma vez que discute estratégia política e situação sócio-racial da militância negra vinculada àquela entidade.<sup>173</sup>

Tendo como pano de fundo o Teatro Municipal de São Paulo, no momento de sua fundação, o Movimento Negro Unificado anunciava em “carta aberta”<sup>174</sup>:

*“Hoje estamos nas ruas numa campanha de denúncia! Campanha contra a discriminação racial, contra a opressão policial, contra o desemprego, o subemprego e a marginalização. Estamos nas ruas para denunciar as péssimas condições de vida da Comunidade Negra. Hoje é um dia histórico. Um novo dia começa a surgir para o negro! Estamos saindo das salas de reuniões, das salas de conferências e estamos indo para as ruas. Um novo passo foi dado contra o racismo”.*<sup>175</sup>

A fundação do Movimento Negro Unificado em Salvador significou, tanto para os/as membros, quanto para Francisco da Silva (pesquisador e filiado a essa entidade desde 1995), uma especificidade da atuação do movimento negro brasileiro, pois se cristalizou “uma mística em torno desse lugar”, hajam vistas as revoltas escravas e as manifestações religiosas. A presença da população negra e de manifestações culturais e religiosas organizadas e preservadas pelos negros desmente qualquer interpretação acerca da invisibilidade desse grupo, mesmo

<sup>173</sup> Cf. ANDREWS, GEORGE R. “O protesto negro em São Paulo – 1888-1988”. *Revista Afro-Asiáticos*, nº 21, pp. 27-48, 1991.

<sup>174</sup> Documento direcionado simbolicamente à população negra brasileira, mas que seria um símbolo do investimento político nacional.

<sup>175</sup> Carta Aberta à população lançada pelo Movimento Negro Unificado no dia do Ato Público, a 7 de julho de 1978. Este documento foi publicado em GONZALES, Lélia e HASENBALG, Carlos (1982) *Lugar de Negro*, Rio de Janeiro: Marco Zero. In: *Movimento negro unificado (1978-1988): 10 anos de luta contra o racismo (1988)*. São Paulo: Confraria do livro, p. 08.

que assim o quisessem as elites baianas. E, neste aspecto, a análise do antropólogo Ordep Serra<sup>176</sup> sinaliza, com precisão, o “rosto negro” do qual os movimentos negros baianos se orgulham<sup>177</sup> e que as elites brancas locais não podem esconder.

*“(...) A Bahia quer-se branca, moderna, cristã, ocidental, progressista. Mas não consegue esconder o seu rosto negro, assim como não disfarça o isolamento e o atraso em que caiu; sofre uma estagnação econômica acentuada, em contraste com o surto de desenvolvimento verificado no sul do país. E uma ideologia dominante relaciona as duas coisas: a fortíssima participação dos negros na composição demográfica do povo baiano, apontada como a explicação do seu atraso”.*<sup>178</sup>

Esse é o contexto social e político que o MNU e o movimento negro baiano irão confrontar durante décadas. E, se por um lado o imaginário social brasileiro elegeu e cristalizou a imagem da Bahia como a Roma Negra brasileira, por outro as elites baianas jamais perderam o seu status, sendo, inclusive, muito perspicazes na utilização dos símbolos da “negritude”. Além disso, em meio à organização e até mesmo ao fortalecimento de algumas entidades negras baianas nesse processo, e à eleição de parlamentares negros comprometidos<sup>179</sup> com as políticas públicas afirmativas a favor do negro, Salvador ocupa, lamentavelmente,

<sup>176</sup> SERRA, Ordep. (1995). *Águas do Rei*, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia.

<sup>177</sup> Os depoimentos de membros do Movimento Negro Unificado analisados por Francisco da Silva são emblemáticos da consciência da presença negra e da identidade negra de sua população. Contudo, quando o assunto é a identidade negra baiana, a responsabilidade política assumida pelos militantes negros/as do MNU não é objeto de problematização. Por outro lado, quando o assunto é a “política do movimento negro”, a noção de responsabilidade ou de comprometimento são flagrantes. Essa dicotomia entre identidade/cultura negra e política é objeto da discussão desse pesquisador baiano, principalmente no capítulo que trata do “falar” e do “fazer do MNU”. Cf. Silva, pp. 106-155.

<sup>178</sup> Serra, p. 160.

<sup>179</sup> Nas eleições de 2002, Luis Alberto foi eleito Deputado Federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e Olívia Santana ocupou o cargo de Deputada Estadual, pelo Partido Comunista do Brasil (PC do B). O deputado Luis Alberto é ex-integrante do Movimento Negro Unificado de Salvador, sendo reconhecido, por muitos militantes negros, sobretudo aqueles ligados ao PT e aos grupos mais próximos ao MNU, como “o representante da comunidade negra”. Olívia Santana também integra a UNEGRO - grupo interno ao seu partido que, como a sigla faz supor, desenvolve ações ligadas à questão racial. No entanto, devido ao crescimento da candidata negra comunista, Olívia Santana também tem ganhado prestígio e visibilidade no campo da militância negra em Salvador.

o primeiro lugar do desemprego e do analfabetismo entre as capitais brasileiras. Assim, se a presença negra nesta cidade é maciça, deve-se considerar que ela é a principal vítima dessas desigualdades sociais.

Segundo Francisco da Silva<sup>180</sup>, à medida que a questão racial se tornou central e naturalizada para alguns dos integrantes do MNU, essas percepções contribuíram para a construção de estigmas em torno daquela entidade. Por conta disto, Silva considera que essas visões sobre o papel do MNU produziram uma “radicalidade” e um “apelo político” que, dentro do contexto de “produção de saber sobre o negro”, consolidou o que chamou de “comunidade de sentidos”.<sup>181</sup> Esta mesma “comunidade”, porém, o impede de perceber que no momento de maior visibilidade política do MNU, na primeira metade dos anos noventa, outras *comunidades e sentidos* concretizavam novos projetos *pari passu* às suas direções de organização. Entre 1992 e 1995, o MNU em Salvador atinge seu ponto máximo de organização (e de tensões internas), sendo “difícil falar em uma tarefa específica”<sup>182</sup>. À medida que os grupos de trabalhos apontavam em várias direções, esse é também o momento em que a “curva” de ascensão dessa entidade oscila para baixo.<sup>183</sup> Ou seja, esse é o momento em que o MNU começa a perder sua força política e em que boa parte dos seus integrantes deixa de atuar nessa organização.

Um conjunto de fatores são apontados como importantes para entender esse contexto. Para Silva, tanto os “princípios políticos estabelecidos nos documentos básicos da entidade”, quanto a capacidade e as condições de formação dos membros do MNU inseridos em outros segmentos da sociedade baiana, estão dentro de uma conjuntura política atual, cuja dimensão e autonomia influenciaram e nortearam o projeto político dessa entidade. As suas conclusões acerca do processo que gerou cisões internas e o afastamentos de membros (e “quadros”) importantes do Movimento Negro Unificado em Salvador confirmam as hipóteses

---

<sup>180</sup> SILVA, op. cit.

<sup>181</sup> Idem, p. 126.

<sup>182</sup> Idem, p. 126.

<sup>183</sup> Idem, p. 126.

que eu tenho perseguido durante os desdobramentos do meu projeto de pesquisa no que se refere à organização dessa entidade:

*“No fundo, o que existe é muita discussão e disputa entre diversas concepções no interior da entidade, que buscam dar a condução política a esse projeto; o que é até compreensível numa entidade política dessa dimensão”.*<sup>184</sup>

No estado de Sergipe, o Movimento Negro Unificado foi fundado em 1998, vinte anos depois de sua criação em São Paulo. Nesta dissertação, esta entidade não é objeto de maiores discussões, ficando limitada a breves comentários acerca de sua presença e importância.

No início da década de 1990, precisamente em 1991, é criada a CONEN – Coordenação Nacional de Entidades Negras. Curiosamente, o MNU é co-responsável por sua organização, posto que, ainda na segunda metade dos anos oitenta, esta entidade tinha maior interesse na organização dos encontros regionais de negros. Os Encontros de Negros organizados pelo MNU eram uma das plataformas de filiação de novos integrantes a esta entidade. Aqueles encontros eram eventos com discussões amplas e abertas acerca das questões raciais. Em entrevista realizada em março de 2003, Carlos Trindade, um dos fundadores da UNA que participou daqueles eventos, descreveu a estrutura dos Encontros Regionais de Negros.

*“Eu nunca parei pra discutir isso com as pessoas da época do MNU, mas a idéia era o quê? Faz os encontros de pessoas, e a partir daqueles encontros se apresenta o MNU e fortalece o MNU. Na verdade o que houve foi uma multiplicação de entidades, ao invés de um fortalecimento do MNU. O encontro estimulava a multiplicação de organizações. Eu acho que não...não sei... não sei como o pessoal avalia isso. Mas eu acho que teve algum erro na condução, algum erro de direção. Tinha que ter algum filtro, que não foi feito e aí... acabou, na verdade... a história permitiu que fosse tomado outro rumo, que não o que o pessoal tinha definido”.*

---

<sup>184</sup> Idem, p. 28.

A criação da CONEN passa por um processo de “maturação” dos grupos de militantes que estavam interessados em organizar novas entidades negras e construir direções políticas autônomas frente ao MNU. Segundo a avaliação de membros dos movimentos negros sergipanos, no que diz respeito à organização daqueles eventos no final da década de oitenta (1988 é uma data importante) no Nordeste, houve um “recorte”, uma cisão nos objetivos políticos construídos até aquela ocasião. Para os membros de entidades do Nordeste que formariam a CONEN em 1991, aqueles encontros não deveriam ser de militantes, mas de entidades negras constituídas. Essa cisão provocou o afastamento do MNU desses encontros. Os demais grupos que defenderam esta posição viriam formar a CONEN. No que se refere aos investimentos de entidades negras sergipanas na organização da CONEN, a União dos Negros de Aracaju foi a entidade interessada nesse processo. Devido à emergência das ONGs no início do mesmo período, só em 1993 a UNA passaria a se chamar Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania.

O surgimento da CONEN no início dos anos noventa reflete, a meu ver, duas situações. Por um lado, a emergência de uma entidade nacional que se opusesse às políticas do MNU por uma hegemonia no campo dos movimentos negros brasileiros, o que dinamizou esse campo de tal forma que ficaram mais nítidas as leituras que cada uma delas fazia acerca do modo de implementar os seus projetos políticos. De outro lado, essas tensões também revelaram as divergências políticas internas ao MNU processadas desde o final da década de 1970. Essas tensões mostrariam tanto as disputas por hegemonia entre grupos internos ao MNU, quanto o fato de que os integrantes dessa entidade negra não perceberam o momento em que precisariam dar novos rumos à sua atuação política. A desarticulação e a saída de “quadros”<sup>185</sup> importantes do MNU refletem o que Carlos Trindade avaliou como um erro na condução. Há, provavelmente,

---

<sup>185</sup> O termo “quadro” é uma categoria utilizada pela militância negra brasileira. Trata-se de militantes cujo prestígio dentro do campo dos movimentos negros lhe confere um reconhecimento notório. Uma das características do status desses militantes é a sua história de atuação junto à questão racial. Uma outra, que pode ou não estar associada ao histórico de atuação desses

outras explicações sobre a perda de prestígio e visibilidade política do MNU no Brasil. Uma delas é esta.

A criação da CONEN é também fruto dos novos interesses de gerir uma “frente” nacional de entidades negras. Ao que parece, uma direção nesse sentido sofre resistências políticas e estruturais não somente internas ao movimento negro brasileiro como um todo, mas talvez a uma dinâmica de projeção política que perpassa a sua atuação. Esta dinâmica também alcança os partidos políticos, especialmente aqueles que começam a conviver com reivindicações internas mais recorrentes e sistemáticas dos movimentos negros ali inseridos.

Atualmente a CONEN está sediada no Rio de Janeiro, onde estão localizados os grupos de militantes e entidades negras hegemônicas dessa organização. Além disso, o Rio de Janeiro e o estado de São Paulo formam o eixo político-estratégico privilegiado para os “encaminhamentos” políticos das entidades negras que integram esta agremiação.

A CONEN é, pois, fruto de um projeto político amplo de entidades negras que já atuavam em suas regiões. A direção desse projeto nacional, segundo membros de entidades negras sergipanas, está ligada às perspectivas de participação equitativa no poder político na sociedade brasileira. Tal participação deveria estar respaldada em investimentos sistemáticos na organização de entidades e fórum bem estruturados e orientados para a construção de capital social e político, cuja influência simbólica demandasse negociações em torno das assim chamadas políticas de “ação afirmativa”. Tendo em vista tais objetivos, os fóruns regionais de entidades negras deveriam se organizar com vistas a construir políticas, sobretudo direcionadas às responsabilidades do Estado. Na medida em que o poder estatal é o espaço legítimo para onde devem ser encaminhadas as políticas a favor da igualdade sócio-racial e política, um dos caminhos que os membros dos movimentos negros vêm tomando, sobretudo a partir da década de 1990, é o da participação em espaços do poder público estatal, lançando-se em campanhas eleitorais, precedidas de filiação partidária.

---

sujeitos, é o prestígio acadêmico que alguns deles/as conseguiram, associando-o às suas contribuições junto à “causa negra”.



O tópico a seguir descreve o contexto do surgimento do Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe (FENS). Ligado a esse contexto, analiso as tensões e influências do campo religioso no qual militantes negros também estão inseridos. Também trato de questões relacionadas à vinculação de outros militantes negros em cultos afro-religiosos de Salvador, assim como do trânsito de outros setores da militância sergipana em grupos de capoeira angola da capital baiana. Ao mesmo tempo, analiso a construção da identidade negra sergipana no contexto da circulação desses militantes em terreiros de candomblé e de capoeira angola da capital baiana.

### **A emergência do Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe na década de 1990**

Em Aracaju/Sergipe, o Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe (FENS) foi criado em 1991, no mesmo período da criação da CONEN. A criação desse coletivo de entidades é fruto dos encontros regionais e nacionais de militantes (e logo após de entidades negras), os quais resultaram na fundação da CONEN. A criação da CONEN, contexto no qual se insere a reestruturação da SACI - antiga União dos Negros de Sergipe -, está ligada a um período que gira em torno de uma década e meia de atuação dos movimentos sociais negros no Brasil, pós-fundação do Movimento Negro Unificado.

No que se refere à organização do Fórum de Entidades Negras de Sergipe, a sua criação foi inicialmente pensada e articulada pelos dirigentes da SACI, entidade que tinha objetivos definidos frente aos seus projetos. O mérito da organização e mesmo do sucesso da repercussão dessa Ong é sobretudo do seu idealizador, Carlos Trindade. Este é reconhecido, inclusive, como formador da maioria das pessoas que integram e integraram a SACI, especialmente dos membros que são também reconhecidos como “os quadros” dessa entidade. A organização do FENS foi especialmente idealizada por Carlos Trindade. Todavia,

no que tange às disputas internas àquele coletivo e no movimento negro sergipano como um todo, a SACI é quem processa o prestígio, ou as acusações de ter defendido os seus interesses. Em conversas que tive com Carlos Trindade, este me dizia que o seu interesse era que a SACI tivesse visibilidade política e os membros que a integram tivessem maior autonomia para administrarem a sua vida pessoal, a qual deveria perpassar a atuação política militante.

De qualquer modo, por conta de sua estrutura física, humana, econômica e política, a SACI construiu, sob resistências, cisões e paralisações das entidades que se opunham aos seus projetos no FENS, uma hegemonia interna flagrante naquele fórum. O grupo hegemônico do FENS, que tinha a SACI à sua frente, era composto pela Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra, a Sociedade de Cultos Afro-Brasileiros Filhos de Obá e o Movimento Negro Independente (MNI). Mas, como as entidades que compunham esse grupo hegemônico articulavam seus interesses e que tipo de trocas simbólicas realizavam?

A atual Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra foi criada após oficina de capoeira angola desenvolvida pelo GCAP – Grupo de Capoeira Angola Pelourinho – em 1994. Essa oficina se inseriu no contexto de atividades relacionadas à cultura negra promovidas pela SACI naquele ano. Robson Martins, o mestre do grupo, ficou responsável pelo grupo e pelas atividades de capoeira que o mesmo passaria a desenvolver em Aracaju, sendo que este ainda não tinha um nome. O primeiro grupo de capoeira angola sergipano seria uma extensão do GCAP, o qual continuaria acompanhando as atividades do jovem grupo. Ainda neste terceiro capítulo eu retomo as discussões sobre a criação do Grupo Abaô e analiso as perspectivas do mestre do grupo.

Embora muito antiga, a Sociedade de Cultos Afro-Brasileiros Filhos de Obá<sup>186</sup> é uma das entidades mais recentes no campo dos movimentos negros sergipanos.

---

<sup>186</sup> No quadro II (Antiguidade dos Terreiros Segundo os Dirigentes de Cultos), estruturado por Beatriz Góis Dantas, os Filhos de Obá tem mais de 100 anos. No entanto, esta autora assegura que a partir de 1906 este terreiro está organizado. Cf. Beatriz Góis Dantas, *op.cit.*, p. 46. Um outro estudioso dos xangôs sergipanos, o historiador Fernando J. F. Aguiar, observa que o Axé Filhos de Obá teria sido fundado no final do século XIX, pela ex-escrava e sacerdotisa Ta Joaquina, donde podemos notar que há divergências de datas entre os intelectuais xangozeiros de Sergipe. “Jornal Identidades – Informativo da Casa de Cultura Afro-Sergipana”, Ago/Set de 2001, Aracaju-Sergipe-Brasil, p. 15.

Sua inserção no FENS não antecede o ano de 1997, porém deve-se ao interesse de suas dirigentes em desenvolver projetos de cunho social junto à população negra de Laranjeiras e por conta da influência da SACI, a partir de alguns dos seus membros. Devido ao interesse político-pessoal daqueles integrantes da SACI em tornarem-se parceiros de entidades afro-religiosas de prestígio, como o terreiro Filhos de Obá, a proximidade entre estas duas entidades foi inevitável. E, se no FENS estas duas entidades acordavam interesses e objetivos comuns do ponto de vista das deliberações daquele coletivo, a SACI foi importante para essa Casa religiosa, na medida em que disponibilizou os seus recursos técnicos e humanos para elaborar e coordenar projetos na Sociedade Filhos de Obá. Entre 2001 e 2002 a Sociedade Filhos de Obá desenvolveu dois projetos ligados à cultura afro-brasileira. Esses projetos foram financiados pelo Governo Federal, através do Projeto Capacitação Solidária.

No que tange à relação do Movimento Negro Independente (MNI) com a SACI a partir do FENS, sua proximidade não foi além das propostas de direção desse fórum. A unidade entre estas duas entidades se resumiu, por vezes, a concordâncias monossilábicas do integrante do coordenador do MNI, especialmente nas chamadas “questões de ordem”, ou nos “encaminhamentos” das ações a serem desenvolvidas. As “questões de ordem”, recursos da retórica política desses grupos, pretendem dar ou retomar a direção das discussões internas, haja vista a tendência individual de dispersão entre temas diferenciados. Os “encaminhamentos” são recursos da mesma ordem retórica destinados à direção da ordem e da importância das ações que deverão ser desenvolvidas.

Após ter concluído o meu trabalho de campo, observei que o FENS não retomou as suas atividades. A principal razão é o contexto da inserção de maior parte dos seus membros em espaços de poder público municipal de Aracaju, após as campanhas eleitorais do ano 2000. Tais militantes estão ligados àquelas entidades hegemônicas no FENS. De alguma forma, a sua inserção em espaços do poder público municipal é entendida como uma meta alcançada pelas reivindicações daquele coletivo de entidades negras, o qual argumenta que não é necessário continuar desenvolvendo as suas atividades tal qual o faziam desde a

sua criação em 1991. Esta é uma perspectiva dos grupos hegemônicos no FENS, os quais também tiveram maior êxito nas articulações internas ao Partido dos Trabalhadores, se comparado aos grupos não hegemônicos. O Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe não elaborou um estatuto que elencasse desde os critérios de filiação até as metas a serem alcançadas por esse coletivo. Em dezembro de 98 o FENS realizou seminário de avaliação de suas atividades. Neste seminário, as disputas por hegemonia interna mostraram, através dos discursos dos membros divergentes, as diferenças entre as suas perspectivas políticas naquele coletivo. Aqueles momentos também foram importantes para se perceber o sentido da organização daquele fórum e a razão que aquelas entidades têm de estarem à sua frente.

Enquanto coletivo geral de entidades negras, o FENS desenvolveu as seguintes ações: organização e direção das marchas do 20 de Novembro, dia da “Consciência Negra Brasileira”; articulação, com a Secretaria Municipal de Educação de Aracaju, em torno de uma proposta de pedagogia interétnica, a qual deveria ser incluída na grade curricular das escolas públicas daquela cidade; organização de protestos em relação às propagandas racistas veiculadas na mídia escrita e televisiva; participação em debates promovidos por escolas públicas e universidades – principalmente no 13 de maio, data comemorativa da abolição do trabalho escravo no Brasil; participação e articulação com entidades como a OAB (Ordem dos Advogados do Brasil) em casos de discriminação racial da população afro-sergipana, ou mesmo de militantes, dentre outras atividades.

A seguir, descrevo e analiso o contexto das tensões políticas externas ao Fórum de Entidades Negras de Sergipe. Curiosamente, a dinâmica das disputas entre as entidades desse coletivo e aquelas que se opõem à sua organização é um dos elos da consciência de unidade das entidades que representam este fórum sergipano.

## **Tensões e influências do campo afro-religioso nos movimentos negros sergipanos**

Em algumas reuniões, cujo centro das discussões girava em torno de alguma ação frente aos grupos que se opuseram ao FENS, podia-se perceber maior concordância política entre os grupos hegemônicos e não-hegemônicos no coletivo. Isso pôde ser observado no momento em que Severo D’Acelino, coordenador da Casa de Cultura Afro-Sergipana, se opôs às intenções que Ginalva e Dona Mariêta tinham de desenvolver atividades de cunho sócio-cultural no espaço físico do Terreiro Filhos de Obá<sup>187</sup>. Note-se que tal espaço físico perpassa as atividades religiosas daquela Casa, pois também é o local de residência das suas responsáveis. Na medida em que Ginalva e Dona Mariêta pretendiam desenvolver atividades relacionadas à criação de banda e de grupo de dança afro no espaço do referido terreiro, esse interesse teria motivado as acusações de D’Acelino contra estas duas religiosas.

Os depoimentos dos grupos que integravam o FENS em 98 confirmaram esse interesse pessoal de D’Acelino, situação que motivou a reação do referido fórum. Os seus integrantes argumentaram que esse coletivo deveria reagir às acusações de D’Acelino, sob pena de aquele obter êxito sobre a paralisação das atividades religiosas do Filhos de Obá e de potencializar o seu prestígio em meio à atuação do FENS. As religiosas responsáveis pelo terreiro não queriam que a sua Casa fosse exposta na mídia, pois, para elas, esse era o interesse político de D’Acelino. Segundo os integrantes do FENS presentes naquela reunião, D’Acelino teria considerado profano aquele objetivo.

---

<sup>187</sup> Segundo a antropóloga Beatriz Góis Dantas, em primeiro lugar o Terreiro Filhos de Obá se autodefine como Obá (nagô); depois, como jeje, ketu, ijexá, angola e caboclo. De qualquer modo, do ponto de vista histórico, o Filhos de Obá seria semelhante ao “terreiro nagô Santa Bárbara Virgem, onde a equivalência entre a auto-identidade e a identidade atribuída é total”. Conforme a autora, o terreiro nagô Santa Bárbara Virgem representaria, ainda, “a continuidade de um terreiro dos antigos escravos, dos quais descendia a chefe crioula, há alguns anos falecida (1974), que o dirigiu por mais de cinquenta anos, seguindo sempre a tradição recebida dos ancestrais nagôs e conservando-a até os dias de hoje”. Cf. DANTAS, op. cit., p. 37.

Além de ativista do movimento negro sergipano, Severo D’Acelino também é de família de candomblé. Trata-se de tensões dentro do campo afro-religioso, pois D’Acelino e sua família dirigem o terreiro Ilê Axé Opó Airá, o qual teria mantido relações de proximidade com o terreiro Filhos de Obá no passado. Há, pois, conflitos e interesses que perpassam tanto a nova direção tomada pelas responsáveis pelo terreiro Filhos de Obá, quanto as divergências políticas do FENS em relação ao coordenador da Casa de Cultura Afro-Sergipana. Interessante, contudo, as tensões no campo da militância negra e não no campo afro-religioso.

Embora esses conflitos político-religiosos sejam emblemáticos de outras disputas que se desenvolvem dentro do FENS, tais situações revelam, antes, as tensões que são geradas no campo dos cultos afro-religiosos. Essas disputas perpassavam as percepções da maior parte dos integrantes do FENS, de tal ordem que as formas pelas quais reagiriam às políticas de D’Acelino só podiam ser pensadas a partir da influência de algumas daquelas entidades junto ao poder público de Laranjeiras. Em outras palavras, pensados a partir das relações produzidas pelos movimentos negros, as tensões criadas no campo afro-religioso em Sergipe são, ao que parece, traduzidas (e em alguns momentos minimizadas) como divergências pessoais, revestidas de interesse político.

Note-se que essas cisões no campo religioso alcançam gerações muito anteriores, cujos parentescos e relações familiares constituem um quadro de interesses em hegemonizar esta ou aquela tradição; este ou aquele “tronco” religioso. Após cerimônia religiosa realizada entre 1999 e 2000, da qual participaram membros de candomblés baianos, Ginalva foi confirmada como a nova sacerdotisa do terreiro Filhos de Obá.

Quando o entrevistei em abril de 2003, D’Acelino mostrou-se contente com o trabalho de pesquisa que eu estava desenvolvendo, fato que o ajudou a ficar mais tranquilo com a conversa. Situação curiosa, pois se supõe que os ativistas políticos não se revelem tranquilos, muito menos que tenham prazer em conversar com pesquisadores. Na verdade, D’Acelino também não foge a essa regra, mas o pesquisador com o qual interagira pareceu diferenciar-se de outros e outras que

encontrou ao longo de sua trajetória. Na ocasião ele falaria da criação e da repercussão da Casa de Cultura Afro-Sergipana do final da década de 1960 até os dias atuais. Além disso, falou da forma como a Casa da Cultura desenvolveu projetos e ações ligadas à cultura negra sergipana e às denúncias de racismo no estado. O destaque da religiosidade de sua família foi revelado sem quaisquer subterfúgios.

Falando de ritmos que são incorporados à cultura sergipana, Severo D’Acelino falou de algumas tensões entre as igrejas evangélicas e o candomblé.

*“(...) Agora outra questão, a questão da religiosidade, a gente tem perdido muito. Porque no Rio de Janeiro, no sul do país, a questão da religiosidade avançou bastante em relação à rota de colisão com as igrejas evangélicas. E aqui nós caímos e fomos esmagados pelas igrejas evangélicas que tomou corpo no estado todo e hoje é uma facção de interesse político; e cada pastor tem seus rebanhos e isso é voto e voto aqui é poder. Portanto, até as rádios oficiais do governo têm programas evangélicos e nós não temos programas da religião orixá.”*

A questão afro-religiosa se insere nos interesses da militância negra sergipana como uma referência identitária, a qual, mesmo não sendo exatamente um instrumento das ações afirmativas, revela a percepção do prestígio social que ainda não foi alcançado frente às religiões cristãs. Esta é uma das razões segundo as quais esses militantes negros se mostram interessados por essas questões. E, se por um lado, D’Acelino se refere ao Rio de Janeiro e aos demais estados do Sudeste como regiões que avançaram na disputa pelo “mercado simbólico”<sup>188</sup> dos cultos afro, por outro, desta referência emerge o interesse de que processos semelhantes também aconteçam no seu estado.

Com exceção dos terreiros Filhos de Obá e do Ilê Axé Odé Bamirê, os quais estavam inseridos no FENS e seus membros articulavam interesses político-pessoais semelhantes aos de D’Acelino, no caso deste último ativista os cultos afro são um aspecto da sua vida cotidiana e de sua família. A sua atuação nos

---

<sup>188</sup> A esse respeito ver Beatriz Dantas, op.cit. cap. IV.

movimentos negros, pelo menos na década de 90 até os nossos dias, não foi desenvolvida a partir dos cultos afro, razão pela qual as gerações mais recentes de militantes não têm conhecimento do seu vínculo. Sobre a presença do culto afro na sua família, D’Acelino revelou:

*“Temos um terreiro antigo, mas não tão antigo. Deve ter uns 37 anos; é lá no Santos Dumont. É o Ilê Axé Opó Airá. O terreiro é de Oxossi, mas o patrono é Xangô Airá, porque eu sou “deixa” de minha avó, a Mãe Elisa, (...) que foi contemporânea de Alexandre. Então, aqui no Santos Dumont, têm dois, porque o menor tronco de Sergipe é o de Elisa. (...) Elisa é do tronco de Nanã, porque a filha de Nair foi feita com Manuquinha, que é do tronco de Nanã. Então o tronco de Elisa, praticamente, só tem essa referência.”<sup>189</sup>*

Trata-se de um informante-chave, cuja atuação precede não apenas a inserção de muitos outros ativistas no movimento negro, mas o nascimento de muitos deles ligados à nova geração da década de 1990. Embora a entrevista que realizei não tenha explorado essa dimensão da vida de Severo D’Acelino, muito menos pretendido ter informações sobre as críticas que teria feito à organização social do Terreiro Filhos de Obá<sup>190</sup>, pode-se perceber uma atenção acurada sobre aquele terreiro e sobre o mundo religioso sergipano, no qual estão inclusas outras denominações, dentro das quais os cultos cristãos parecem hegemônicos.

---

<sup>189</sup> Não me interessa cogitar os conhecimentos de D’Acelino (ou de qualquer outro membro religioso) sobre os candomblés, ou sobre os xangôs sergipanos, como designou Beatriz Dantas em seu trabalho já mencionado. O destaque tem o objetivo de sinalizar, isto sim, o interesse desse militante em demonstrar os seus conhecimentos e a sua atuação política e religiosa nos campos do movimento negro e do xangô em Sergipe. Talvez não seja um exagero afirmar que Severo D’Acelino faz política religiosamente e religião politicamente. Todavia, me parece que nenhum desses dois campos pode ser reduzido um ao outro. Além disso, da lógica e dos significados que perpassam os campos da militância negra e dos terreiros de candomblé sergipanos emerge uma estrutura simbólica autônoma que, ao meu ver, deve ser pensada em si mesma – porém dentro de um contexto que lhe perpassa. No que tange à inserção de ativistas aos movimentos negros e aos terreiros de candomblé, as razões dessa filiação, assim como dos significados que re-orientam a sua vida cotidiana, são mais bem apreendidos também dentro dessa estrutura simbólica autônoma.

<sup>190</sup> Dona Mariêta é mãe de Ginalva e Ekède do terreiro Filhos de Obá. Nos xangôs ou nos candomblés sergipanos, Ekède corresponde à mesma função de zelar pelo terreiro desempenhada pelos Ogãs.



Como um intelectual do povo-de-santo, Severo D'Acelino desenvolve sua retórica situando tanto a sua inserção nos movimentos negros quanto a importância do terreiro Ilê Axé Opó Airá no campo dos cultos afro-sergipanos, o qual é dirigido por sua família. Alguns personagens por ele citados são, hoje, no meio dos candomblés sergipanos, os seus principais ícones, sobretudo se as referências estão ligadas às homenagens póstumas. É importante observar as tensões no campo do auto-reconhecimento dos terreiros de candomblé sergipanos descritas por Beatriz Dantas, em *Vovó Nagô e Papai Branco*. Trata-se de um campo complexo, cuja presença no meu trabalho deve-se à importância que os meus informantes deram a ele. Neste sentido, a antropóloga Beatriz Góis Dantas tem dado grandes contribuições acerca do modo como os cultos afro se desenvolvem em Sergipe.

Nesta dissertação estão inclusos depoimentos de militantes negros sergipanos que também circulam pelo campo religioso, ou desenvolvem nesses espaços posturas que possam lhes dar maior status em outros meios da sociedade sergipana, dentre os quais me interessa o campo dos movimentos negros. Deste modo, as discussões que desenvolvo acerca do campo afro-religioso se restringem à inserção de um grupo muito específico: os militantes negros.

Conforme tenho percebido, através de depoimentos e observações de campo, os quais perpassam o meu campo de estudo, no caso sergipano, uma primeira geração de militantes, que tem Severo D'Acelino como o seu principal representante<sup>191</sup>, se inseriu nos cultos afro a partir de descendência familiar, relações de parentesco e iniciação religiosa comum. É importante frisar que a filiação dessa primeira geração de ativistas em religiões de culto afro é anterior à sua circulação na militância negra, ou à organização dos movimentos negros dos quais seriam protagonistas.

---

<sup>191</sup> Em nenhuma das narrativas dos militantes que entrevistei obtive informações sobre a atuação de outros indivíduos além de D'Acelino. Na descrição sobre a atuação de sua entidade na década de 1960 e 70, D'Acelino referiu-se a jovens e crianças no teatro. Além desse ativista, não são citados outros no mesmo período.

No que diz respeito às gerações de militantes negros que se filiaram aos xangôs sergipanos após à geração de D'Acelino, tais vínculos com o meio dos cultos afro, ao que parece, foram possíveis devido tanto às tensões pessoais entre ativistas dissidentes, quanto ao interesse político-ideológico que é gerado no campo dos movimentos negros aos quais estão integrados. Essas tensões ganharam, contudo, outros contornos e significados no meio dos cultos afro-religiosos. Este aspecto é mais bem percebido na década de 90, período em que um número razoável de militantes havia se filiado aos cultos afro em Sergipe, mas também na Bahia, a partir da cidade de Salvador.

A vinculação de militantes sergipanos em cultos afro-baianos descreve um roteiro que circunda, numa simbiose interessante, a vida política, econômica, religiosa e afetiva desses/as ativistas. Embora a filiação de militantes sergipanos em cultos afro no seu estado seja muito mais recorrente que a busca por terreiros em outras regiões, tratei justamente do contexto da sua circulação em outras regiões. Este dado apontou novas direções acerca das identidades negras sergipanas, objeto do interesse político desses militantes. No tópico *O trânsito de militantes negros sergipanos em Rodas de Capoeira e Terreiros de Candomblé da Cidade de Salvador*, retomo essas discussões.

De qualquer modo, a referência à inserção de militantes negros/as nos xangôs de Sergipe se restringiu ao meu interesse em analisar a noção de identidade negra a partir das estratégias políticas não dos cultos afros, mas da militância negra. Essas estratégias de construção de identidades por parte dos movimentos negros não se limitaram à inserção desses ativistas em espaços cuja manutenção da cultura afro-brasileira era mais visível. Sobretudo os cultos afro-sergipanos se destacam nesses espaços pela criação e manutenção da cultura negra em Sergipe. Neste sentido, além desses espaços, membros de ONGs negras sergipanas criaram relações de filiação religiosa com terreiros de candomblés baianos, assim como membros do Grupo Abaô criaram relações institucionais, primeiro com o GCAP (Grupo de Capoeira Angola Pelourinho), depois com a FICA (Fundação Internacional de Capoeira Angola), ambas sediadas na capital baiana. Essas relações demonstram os confrontos de suas

perspectivas com a noção particular e rígida de construção de identidades negras. O ponto central dessas discussões é o fato desses membros terem ultrapassado as fronteiras geopolíticas do seu estado para interagirem e terem maior conhecimento sobre outros processos identitários. Estas discussões são apresentadas no tópico a seguir.

### **O trânsito de militantes negros sergipanos em Rodas de Capoeira e Terreiros de Candomblé da cidade de Salvador**

Como destaquei no primeiro capítulo, em agosto de 2001 participei do X Encontro Norte e Nordeste de Ciências Sociais, o qual foi realizado na cidade de Salvador. Naquele encontro apresentei trabalho que trata de uma circulação muito curiosa de parte da militância negra sergipana em região cuja referência diz respeito a uma matriz (naturalizada) de resistência e identidade negra. A Bahia, mais especialmente a cidade de Salvador, é o roteiro através do qual a construção de identidades negras tem ganhado maior prestígio, para setores do movimento negro sergipano.

Duas situações específicas foram descritas naquele trabalho. Na primeira, o trânsito de militantes negros na cidade de Salvador<sup>192</sup> nos primeiros anos da década de 1990 a fim de praticar a capoeira angola<sup>193</sup>, que resultou na construção do Grupo Abaô<sup>194</sup> de Capoeira Angola em Aracaju. Na segunda situação descrita,

---

<sup>192</sup> Acerca da dinâmica do espaço afro-baiano, ver AGIER, Michel. (1992). “Etnopolítica – a dinâmica do espaço afro-baiano”, in: *Afro-Asiáticos*, nº 22, pp. 99-116.

<sup>193</sup> No meio da capoeiragem (brasileira evidentemente), a capoeira angola figura como a “mais tradicional”, por desenvolver sua prática de modo a incorporar elementos do Candomblé (como alguns instrumentos, uma formalidade religiosa e mesmo algumas de suas músicas). Além disto, a capoeira angola é reconhecida por desenvolver uma política e uma filosofia que, em muitos casos, a inserção ou a aceitação de um indivíduo num grupo assemelha-se a um rito de iniciação religiosa.

<sup>194</sup> O termo Abaô, em loruba, quer dizer iniciante numa prática ou num rito. Uma vez que a criação do Grupo Abaô em 1994 significou o início da prática da capoeira angola, tal como esta é reconhecida no seu meio, em Sergipe, e tendo em vista que os seus integrantes vêm a cidade de Salvador como “a matriz” – uma espécie de “Meca” da identidade negra da capoeira -, a

busquei analisar o trânsito de outros setores da militância negra sergipana, os quais visualizavam nos terreiros de candomblés os espaços de manutenção e prestígio da cultura negra.

O grupo Abaô de Capoeira Angola foi criado em 1994, quando o GCAP – Grupo de Capoeira Angola Pelourinho – realizou uma oficina<sup>195</sup> para capacitar alguns dos participantes para desenvolver a capoeira angola em Aracaju. Aquele curso foi promovido pela SACI, num período em que os eventos de cultura negra conseguiam bons resultados no que se refere à participação e interação com os grupos interessados. Das pessoas que participaram daquela atividade, Robson Martins, desde então mestre/coordenador do Abaô, obteve maior desempenho e, por esta razão, viria a coordená-lo. Antes de tudo, Martins iria “iniciar” os futuros trabalhos da capoeira angola na cidade. Na verdade a realização da referida oficina foi também fruto das propostas de Martins junto a SACI, a qual integrava como militante e depois como funcionário. Tanto Robson Martins quanto a SACI estavam interessados em promover atividades ligadas à cultura afro-brasileira. Contudo, no momento da organização e do desenvolvimento daquela atividade de capoeira angola, Robson Martins já circulava pelos grupos e pelas rodas de capoeira angola de Salvador. As habilidades políticas de militante ligadas às suas habilidades de *angoleiro* foram as razões do sucesso do projeto desenvolvido naquela entidade. Até o final da década de 1990, o Grupo Abaô de Capoeira Angola e a SACI seriam dois grandes parceiros políticos.

A circulação de Robson Martins em grupos de capoeira angola de Salvador deu novas faces às imagens de sua infância e adolescência sobre a Bahia.<sup>196</sup> O resgate de sua história familiar a partir de sua memória pode dar indícios dessa “recriação” da Bahia e da cultura negra ali produzida. Quando o entrevistei em março de 2003 em Aracaju, Robson Martins fez uma descrição detalhada da sua

---

assimilação do termo Abaô alcança o sentido concreto da prática do grupo no que diz respeito à capoeiragem: “iniciante”.

<sup>195</sup> Esta atividade foi promovida pela Saci – Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania -, através do projeto Ówè, que quer dizer mutirão em Iorubá. A Saci é a organização negra sergipana mais bem estruturada do estado.

<sup>196</sup> Deve-se levar em conta que, como destacou Beatriz Dantas, em geral, a cidade de Salvador e o estado da Bahia são vistos como sinônimos pela população sergipana.

vida, desde as responsabilidades de filho mais velho até o contexto de sua inserção na militância negra sergipana.

*“Meu pai é filho de pescador e de dona de casa. A esposa dele e minha mãe, é filha de lavradores, ambos eram lavradores, meus avós maternos. Não conseguiram muito avanço na questão da escola. Minha mãe tem 56 anos e meu pai 59, são de uma geração que ainda consegue manter os casamentos, os acordos. (...) Não sei, eu acho que isso perpassa até a questão do amor. Ou talvez isso seja o amor e a gente não conhece, e acha que é outra coisa.”*

A localização diferenciada do lugar em que a mãe de Robson Martins nasceu me chamou a atenção. Ao que parece, Martins julga que há diferenças culturais consideráveis entre as pessoas que nascem na fronteira entre os estados de Sergipe e Bahia. Como destacado acima, sua mãe nascera em Jandaíra e seu pai em Mangue Seco, interior da Bahia. Do ponto de vista político-geográfico, os municípios baianos de Jandaíra e Rio Real marcam, junto com os municípios sergipanos de Indiaroba, Cristinópolis e Tomar do Geru, os limites geográficos entre Sergipe e a Bahia. Do ponto de vista da importância econômica ou turística, em Sergipe, Cristinópolis talvez seja o município mais importante. De fato, Indiaroba não tem o mesmo status que Cristinópolis, em Sergipe, ou o município paradisíaco baiano de Mangue Seco. Contudo, em conversas que tive com amigos baianos de Salvador e do Recôncavo, Jandaíra também não figura como uma região de prestígio. Ao contrário, algumas pessoas que conhecem a localização geográfica daquele município argumentaram que o mesmo tem mais um perfil sergipano que baiano, sobretudo devido às influências culturais das pessoas e dos municípios sergipanos.

Como a referência nesse estudo é a identidade sergipana, a partir de Aracaju o nome do município baiano de Jandaíra não é comumente mencionado pelos aracajuanos, o que implica em dizer que a referência ao seu status, em detrimento de Indiaroba, está relacionada a uma representação de prestígio que tem sentido para Robson Martins, mas não para os sergipanos ou baianos. Destaco que a

primeira vez que ouvi falar no município de Jandaíra foi nessa entrevista com Robson Martins.

Por sua vez, Indiaroba é um município da região sul do estado de Sergipe. Os pais de Martins são de origem interiorana, mas o fato de serem, ambos, de Indiaroba, parece “piorar” a sua origem. Por conta dessa imagem “piorada”, o destaque de que o seu pai teria nascido em Mangue Seco e sua mãe em Jandaíra parece “melhorar” a sua situação, posto que se deve deduzir que algum prestígio pode ser negociado à medida que as fronteiras regionais se afastam ou se aproximam.

A leitura que Robson Martins faz da realidade social brasileira veiculada na mídia o deixa desesperançado. Da inserção no movimento negro sergipano e das experiências vivenciadas por este militante desde a segunda metade da década de 1980, emerge a sua forma de se ver e perceber o mundo social. Tais experiências o fizeram desconstruir “os esquemas montados pelo homem branco”. Padrões de beleza e de mobilidade social propagados pela mídia articulam os discursos e as posturas de Robson Martins, como no depoimento que segue.

*“Tenho montado todo um esquema para privilegiar e promover um certo tipo de perfil de beleza, de inteligência, de eficácia. Então, existe um esquema que é montado pelo homem branco – pelo branco, porra – que domina essa gaiola das loucas onde nós vivemos. Então você tem o ‘Fantástico’, você tem o ‘Big brothers’, você tem o ‘Vídeo Show’, você tem aquele programa que é um dos mais nefastos, depois de Gugu, que eu nem sei o nome, tentei banir da minha mente, dia de domingo. Marcelo Hulk.”*

Esse “perfil de beleza, inteligência e eficácia” orientaram e orientam a sua vida até, digamos, o início do novo século, quando Robson Martins e todo o movimento negro sergipano constroem novas visões sobre o campo político-partidário, o qual influenciará na reorientação de suas estratégias de mobilidade social.<sup>197</sup>

---

<sup>197</sup> Sobre essas novas estratégias políticas falarei no capítulo quarto.

Desde as primeiras atividades, o grupo Abaô organizaria uma série de normas e códigos de comportamento, em vista dos quais pode-se pensar não apenas o resgate da auto-estima das pessoas que o integravam, mas a intenção de constituir “símbolos negros”. Ritos para aceitação ou rejeição de um indivíduo, relações amorosas “politicamente corretas”, trânsito em espaços cada vez mais anticonvencionais como bares e shows de reggae, indumentárias e estéticas negras, assim como visual rastafari<sup>198</sup>, principalmente dos jovens do gênero masculino, todos estes sinais descrevem como o grupo Abaô se definia em termos político-comportamentais, tanto em relação aos demais grupos de capoeira quanto em relação ao movimento negro local.

A criação do Grupo Abaô de Capoeira Angola significou a possibilidade do desenvolvimento de uma prática (e de uma postura) cujo vínculo com a militância negra aumentou a idéia de um espaço “puro” de construção e resgate de uma identidade negra local. A força com que o grupo desenvolveu as suas atividades, sobretudo até o ano 2000, fomentou, ao menos, uma postura, cuja ética era, junto com os cabelos rastafari da maioria dos seus integrantes, parte da indumentária.

No âmbito da militância negra sergipana, o Grupo Abaô e seus integrantes conseguiram um respeito muito grande. Graças a este respaldo e devido à sua parceria com a SACI, alguns dos integrantes do grupo foram convidados para integrarem aquela entidade, como sócios, estagiários e mesmo funcionários. Mais do que isto: devido ao modo como se inseriram no campo da militância negra, figurado nas suas posturas reticentes acerca de envolvimento político e pessoais inconvenientes com a sua conduta, tais integrantes do Abaô eram assediados para integrarem outras entidades negras sergipanas.

Da sua criação em 1994 até o final daquela década, do ponto de vista do status e da projeção política<sup>199</sup>, o Grupo Abaô e parte dos seus integrantes

---

<sup>198</sup> Sobre visual e comportamento rastafari, ver CUNHA, O. M. Da (1991). *Corações rastafari: lazer, política e religião em Salvador*, Dissertação de Mestrado: Rio de Janeiro, MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

<sup>199</sup> Claro está que trabalhei com um conceito de política em dois âmbitos: no macro, no qual a construção de um setor “negro” interno ao Partido dos Trabalhadores agrega, desde as campanhas do ano 2000, um número considerável de militantes e entidades negras; e no micro, cujo poder de mobilização de alguns militantes ou de algumas organizações negras dá novos significados a uma mesma militância.

viveram o seu “momento de ouro”. O desenvolvimento da capoeira angola em Aracaju, associado a um discurso de resgate e preservação da cultura negra estilizada num comportamento que incluía modos como as filosofias “rastafari”, a “do reggae” e, ainda, da estética dos cabelos “dreads loks”, forjaram uma forma segundo a qual muitas pessoas na militância se identificaram.

As potencialidades dos militantes negros sergipanos são as mais diversas. A atuação no meio em que pretendem se inserir é que não são as mais fáceis. Devido à sua origem popular e às suas histórias de vida, não é raro identificar militantes negros e negras fazendo pequenos biscates (“bicos”) ou sem muitas perspectivas. No Abaô, enquanto o olhar pomposo de setores da militância identificava o prestígio, inclusive acadêmico, de alguns integrantes do grupo e a eles lançavam convites para integrarem as suas entidades, outros tantos nem eram identificados pelo nome. Isto é, o assédio tinha a ver, evidentemente, com o capital simbólico de que dispunham, não simplesmente com o fato de praticarem capoeira angola.

A circulação de parte da militância negra sergipana em Terreiros de Candomblé baianos assinala o interesse de potencializar o capital simbólico de que dispõem no seu campo, que é a intenção de construir Terreiros de Candomblé em Sergipe.<sup>200</sup> É evidente que uma série de razões pessoais e religiosas são parte deste contexto, embora não tenham sido analisadas nas minhas discussões no Encontro de Ciências Sociais Norte/Nordeste; nem serão, durante a redação da dissertação de mestrado.

Pude perceber que apenas um grupo restrito de militantes negros e negras visualizou os Terreiros de Candomblé de Salvador como um roteiro segundo o qual, supõem, apenas aqueles que tiveram sucesso em seus investimentos políticos podem percorrê-lo. Alguns depoimentos de pessoas que fizeram este

---

<sup>200</sup> Na apresentação daquele trabalho no Encontro de Ciências Sociais em 2001, discuti uma situação de militantes sergipanos em Terreiros de Candomblé baianos. Mas há outras situações; não necessariamente de circulação da militância negra sergipana por aqueles espaços a fim de se reafirmarem no seu campo, mas de um movimento religioso que busca em alguns Terreiros baianos um vínculo, um traço ancestral, ou uma forma de perpetuá-lo em outras regiões. Esta última situação, por exemplo, é um pouco das razões que justificam a criação do Terreiro Ilê Axé Opô Ogum Ladê, em São Cristóvão. Esta Casa é, segundo o Babalorixá Reginaldo, uma extensão do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, o qual está localizado na cidade de Salvador.



“roteiro religioso” revelaram que a referência de terreiros baianos em detrimento de terreiros sergipanos tem a ver com o status que conseguiram no âmbito da militância. Pelo menos do ponto de vista do poder aquisitivo, poucos militantes negros sergipanos conseguiriam viajar para a cidade de Salvador quatro ou cinco vezes ao mês.

Não há motivos para subestimar as táticas que cada indivíduo utiliza para fazer-se reconhecer ou legitimar suas posturas, sejam elas quais forem. Nesses termos, os discursos acerca da utilização do Candomblé como referência de prestígio por parte de ativistas negros sergipanos são mais visíveis que aqueles discursos voltados para a necessidade de vinculação religiosa com os mesmos. Esta percepção não nega a existência de outros discursos. Entretanto, outros discursos e posturas podem ser mais facilmente percebidos em outros níveis de relações, especialmente “fora” da militância negra em Sergipe.

Por outro lado, do ponto de vista de sua situação social, tais militantes que fazem este roteiro são funcionários de órgãos públicos e/ou empresas municipais e estaduais, ou ainda integram entidades negras bem estruturadas. Neste aspecto, a lógica dos discursos dos indivíduos que buscam se justificar pelos discursos de que têm prestígio, ou de que podem optar por este ou aquele terreiro de candomblé, muitas vezes é “emprestado” do capital simbólico<sup>201</sup> e da estrutura econômica que a organização de que fazem parte lhes permite.

Dois situações precisam ser comentadas neste momento: na primeira, como já demonstrei no início deste trabalho, percebo e explico o movimento negro a partir da lógica da atuação dos militantes negros e das organizações negras neste cenário; depois, embora tais organizações negras sejam integradas obviamente por indivíduos, e seu status seja fruto das potencialidades de tais agentes, pretendo explicar que há uma lógica própria da atuação das organizações negras e que esta pode ser apreendida. Esta situação muitas vezes se opõe às perspectivas pessoais internas a essas entidades. Isto quer dizer que a articulação de discursos que pretendem ser reconhecidos pelo status de sua atuação é muitas vezes orientada pela idéia de que o capital simbólico construído por esta ou

---

<sup>201</sup> BOURDIEU, Pierre. (1998). *O poder simbólico*, 2ª. Edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

aquela organização negra pode ser transferido a todo e qualquer militante, e em circunstâncias as mais diversas.

Desta forma, argumento que regiões como Salvador se tornaram contextos essencializados<sup>202</sup> da cultura nacional. Assim sendo, chamo atenção para o fato de que mesmo do ponto de vista da criação de uma “agenda nacional” da política do movimento negro brasileiro, situações não hegemônicas, como a de Sergipe, representam tanto discussões que não couberam na literatura sobre a mobilização política negra brasileira, quanto a percepção de que o conhecimento produzido acerca do tema contempla a sua invisibilidade social.

Conforme Jocélio Santos<sup>203</sup>, o qual elegeu o estado da Bahia como ponto focal da sua análise para entender o processo político da construção de imagens de uma “Bahia negra”, na dinâmica cultural da sociedade brasileira “se tece não somente a legitimidade de propostas políticas, mas a própria legitimidade da cultura negra”. E, segundo esse autor, é essa imagem que parece definir, ‘naturalmente’, a identidade desse estado. Segundo Santos, o processo de construção e consolidação dessas imagens negras da Bahia vai se firmando entre o final da década de 1950 e o início da Nova República, “num contexto marcado por fortes tensões e ambigüidades nas relações entre as elites políticas e os próprios grupos e entidades negras”, aos quais estão ligados os terreiros de candomblé e suas lideranças, e entidades culturais e políticas, como o Olodum, o Ilê Aiyê, os Filhos de Gandhi e o MNU.<sup>204</sup>

É nesse aspecto que a “negritude” dessa “baianidade” corresponde, segundo Santos, ao processo de construção de uma “nação corretamente política”, dado que denuncia a apropriação de símbolos diferenciados. Por esta razão a Bahia deixou de ser pensada como *melting pot* (isto é, um grande caldeirão de misturas),

---

<sup>202</sup> Segundo Fernando Rosa Ribeiro, sendo o essencialismo uma categoria social de tradição ocidental cujas origens estão fundadas no pensamento e na filosofia grega, podendo inclusive remeter-se ao pensamento iraniano-europeu, este se funda numa matriz filosófica que, como categoria, surge junto à idéia de existência. Dada a sua forma estática, os essencialismos estão sujeitos a certas regularidades que são identificadas como leis da natureza e, por assim dizer, tem um lugar próprio no universo de classificação social. O problema que se apresenta para os essencialismos é que qualquer mudança de identidade, regularidade ou lugar, reage contra as classificações de origem (Ribeiro, 1993: 112).

<sup>203</sup> SANTOS, Jocélio Teles op.cit.

<sup>204</sup> Op. cit., p. 21.

fixando e cristalizando a idéia de que ali se encontra o estado verdadeiramente negro. Este autor destaca que, diferente do início do século XX, a partir dos anos 1960 se intensificou a re-elaboração de políticas direcionadas para manifestações de tradição negra, sobre a qual o discurso da modernidade, enfatizando o desenvolvimento, foi prioritário. Conforme Santos, no final dos anos sessenta a Bahia e a elevação dos seus símbolos parecem ter se constituído num equivalente do que foi o Rio de Janeiro nas décadas de 1920 e 30.<sup>205</sup>

No tópico a seguir desenvolvo discussão acerca da percepção que alguns pesquisadores têm da capoeira desenvolvida por militantes negros. Se, por um lado, os militantes negros sergipanos concebem a prática de capoeira como um instrumento de resgate e manutenção da cultura negra brasileira, opondo-se à prática profissionalizante e esportiva desenvolvida pela assim chamada “capoeira regional”, por outro lado, esses grupos de capoeira regional, assim como os pesquisadores brancos que estudaram a sua formação, remetem-se à prática da capoeira desenvolvida por militantes negros como uma prática cultural do movimento negro. Essas percepções tendem a privilegiar as diferenças simbólicas, políticas e ideológicas da prática da capoeira em detrimento das semelhanças visualizadas por quem não a pratica.

### **Do ponto de vista do pesquisador: notas acerca da importância (diferenciada) da Capoeira em Aracaju**

Enquanto algumas entidades afro-culturais, como o grupo Quilombo, ganharam legitimidade no campo dos movimentos negros em Sergipe, alguns grupos de capoeira que desenvolviam discursos e atividades relacionados à questão racial nunca tiveram o mesmo status. Isso não significa dizer que esses grupos o reivindicaram, pois, para alguns dos mestres que conheci, os títulos não

---

<sup>205</sup> Idem, pp. 21-22.

mudavam a qualidade material de suas vidas. Para aqueles mestres, não fazia diferença ser reconhecido ou não pelos movimentos negros, pelo menos nos anos 1980.

Do ponto de vista da prática da capoeira, o grupo Quilombo desenvolveu uma linha reconhecida por outros grupos sergipanos de capoeira como “tradicional”.<sup>206</sup> Em trabalho intitulado “O jogo da capoeira em Aracaju”, Álvaro Machado Júnior<sup>207</sup> desenvolve o primeiro estudo histórico-sociológico sobre o jogo de capoeira em Aracaju. Seu trabalho tem o objetivo principal de realizar “uma análise documental histórico-bibliográfica, de caráter descritiva e explicativa, com corte longitudinal, procurando também descrever as ações e insinuações dos sujeitos envolvidos com essa atividade popular em Aracaju”,<sup>208</sup> nas décadas de 1980 e 90. Sua atenção estará voltada especialmente para a reconstituição da formação dos dois dos maiores grupos de capoeira regional<sup>209</sup> da década de 80, a saber, *Os Molos* e *Novos Irmãos*.<sup>210</sup> Esse objetivo será alcançado também a partir dos discursos de

---

<sup>206</sup> Para boa parte da militância negra sergipana e para a maior parte dos grupos de capoeira em Sergipe, o termo tradicional está relacionado à idéia de posturas e discursos diferenciados, os quais se contrapõem à hegemonia material ou simbólica, seja nos movimentos negros, seja em grupos de capoeira.

<sup>207</sup> Júnior, Álvaro Machado de A. (2001). *O jogo da capoeira em Aracaju: uma reconstituição histórica*, Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Ciências Sociais – CECH/UFSe.

<sup>208</sup> O leitor pode estar se perguntando no que consiste tal corte “longitudinal”, mas lamento não ter a resposta. Limitar-me-ei em descrever algumas de suas análises, que me interessam neste trabalho.

<sup>209</sup> Uma das definições básicas entre as diferenças da capoeira regional e da capoeira angola é a estrutura hierárquica da primeira. Segundo Júnior, “a figura do aluno formado, do monitor ou de estagiários dentro dos grupos de capoeira modificam significativamente a estrutura hierárquica dessa luta na atualidade. Essa ênfase em torno desses capoeiristas deve-se, sobretudo, ao processo de expansão dos próprios grupos pelo país e exterior, tanto quanto das inovações que se produzem nesse campo(...). O mestre de capoeira continua ocupando uma posição superior dentro do sistema, ele é a ‘autoridade máxima no recinto’ e seus contramestres vêm logo depois.” JÚNIOR, op. cit., p. 12.

<sup>210</sup> Conforme o autor, o grupo Molos foi fundado em Aracaju, na Escola de 1º Grau José Rollemberg Leite, em 1977, por iniciativa de “adolescentes entusiastas do jogo, jovens entre 15 e 17 anos”. Mas adiante, Júnior vai dizer que “com apenas 15 anos, Lucas lidera o grupo Os Molos e é seu principal representante” (Júnior, pp. 79-80). O grupo Novos Irmãos foi fundado em 1978 por Antônio Jorge da Conceição, o mestre Nó. O início de suas atividades teria sido no bairro Getúlio Vargas, na casa de uma tia do referido mestre. Atualmente, Paulo Morcego é quem coordena o grupo Novos Irmãos. Em Sergipe, devido ao tempo de constituição e ao perfil profissional, esses grupos de capoeira regional têm uma postura mais formal que os grupos de capoeira angola, no que se refere à relação com documentação.

Lucas (mestre do grupo Molas) e de Paulo Morcego (mestre do grupo Novos Irmãos).<sup>211</sup>

Álvaro Júnior faz um esforço instigante para visualizar os sistemas simbólicos que envolvem a capoeira como uma “luta-dança que tem uma linguagem própria, um padrão de conduta que deve ser profundamente observado pelos seus praticantes desse jogo tradicional”. Para ele, a capoeira incorpora-se a um conjunto de manifestações da cultura popular, no qual figuram o batuque, o samba e o candomblé, “que têm as suas origens, muito provavelmente, com os grupos de escravos africanos traficados para o Brasil”.<sup>212</sup> Seu principal interlocutor para manifestações populares de origens africanas é Luis da Câmara Cascudo.<sup>213</sup> Sobre essas manifestações culturais africanas, tratadas especialmente no momento em que analisa a capoeira como campo simbólico, o autor também poderia ter dialogado com a antropóloga Beatriz Góis Dantas<sup>214</sup>, mas isso só acontecerá no momento em que tratará da evolução da capoeira entendida como crime pelo Estado. Contudo, neste último momento, o autor não fará exatamente um diálogo com aquela autora, mas uma citação breve de suas classificações sobre os candomblés no Brasil, os quais, para ele, se inseririam num grande mosaico onde também estariam o samba, os batuques e a capoeira.<sup>215</sup>

O meu diálogo com Álvaro Machado Júnior se faz importante, tendo em vista os seguintes aspectos: 1) na medida em que a sua monografia faz um registro pioneiro sobre o histórico da capoeira em Sergipe, arte que, para os grupos Quilombos e Abaô<sup>216</sup>, desempenha um papel de resgate da identidade cultural e política da população afro-sergipana, será importante perceber a forma como o nosso interlocutor analisa as perspectivas de tais grupos; 2) como a chamada

---

<sup>211</sup> Op. cit., pp. 3-4.

<sup>212</sup> Op. cit., p. 10.

<sup>213</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. (1967). *Folclore do Brasil*, cap. 7. Editora Fundo Cultural Brasil – Portugal. Rio de Janeiro.

<sup>214</sup> DANTAS, Beatriz Góis, op. cit.

<sup>215</sup> Cf. JÚNIOR, op. cit., pp. 35-45.

<sup>216</sup> Estes dois grupos se inserem na minha pesquisa como dois agentes integrantes dos movimentos negros em Sergipe. Por esta razão, a sua presença no trabalho daquele autor é importante para o entendimento de outras formas de perceber o desenvolvimento da prática da capoeira e da ação política em Aracaju

capoeira angola<sup>217</sup> desenvolvida pelo grupo Abaô é parte do meu interesse em perceber como a identidade negra é re-criada por alguns setores da militância negra sergipana num “espaço negro” de interação entre Aracaju e Salvador, este diálogo me dará uma versão sobre a influência da cultura baiana na identidade local;<sup>218</sup> 3) como os debates sobre capoeira angola não caem de pára-quedas no meu trabalho, pois o contextualizei como uma dinâmica que tanto potencializou o trânsito de militantes negros em grupos tradicionais de capoeira angola como em terreiros privilegiados de candomblé em Salvador, a discussão que proponho anuncia a análise que farei acerca da construção da identidade negra em Sergipe.

Sobre a presença do grupo de capoeira Quilombo no trabalho de Álvaro Júnior, esta se dá no contexto dos esforços do grupo Os Molas em modalidades de capoeira desportiva no final da década de 1980. No informativo “Toque do Quilombo”, publicado em maio de 1988, o Grupo Cultural Unidos do Quilombo critica os mestres Lucas e Suassuna por terem “descaracterizado” a capoeira, a qual teria ganhado uma forma folclorizada e competitiva. As críticas do grupo Quilombo em relação às atividades realizadas pelo grupo Os Molas e outros grupos são entendidas por estes últimos como provenientes de um grupo de capoeira que faz parte dos movimentos negros em Sergipe. As atividades do grupo Quilombo devem ser entendidas nesta perspectiva, por oposição aos demais grupos de capoeira sergipanos da década de 80.

Embora não faça grandes referências às reivindicações do grupo Quilombo, que desejava ser reconhecido no meio da capoeira sergipana como grupo de capoeira angola, Álvaro Júnior destaca que não o grupo Quilombo, mas o grupo Mocambo realizou, em 1990, evento que homenageou o Mestre Pastinha, o qual é

---

<sup>217</sup> Para Álvaro Júnior, os termos capoeira angola e capoeira regional devem ser entendidos como modelos distintos de se praticar capoeira, isto é, como técnicas corporais e ritmos diferenciados desenvolvidos em cada um daqueles estilos. Para este autor, o surgimento da capoeira angola é anterior à capoeira regional, embora haja grande controvérsia acerca da expressão “capoeira angola”. Sobre este aspecto Luis Renato Vieira, em *Da Vadição à Capoeira Regional*, destaca que capoeira angola “somente surgiu após a criação da Capoeira Regional, com o objetivo de se estabelecer uma designação diferente entre esta e a capoeira tradicional, já amplamente difundida”. In: Júnior, p. 46.

<sup>218</sup> Sobre esse mesmo aspecto trarei algumas análises de Beatriz Dantas (op. cit.) sobre as influências da cultura baiana em Sergipe.

reconhecido como o mais importante mestre da capoeira angola em Salvador.<sup>219</sup> Atualmente, e especialmente em grupos baianos de capoeira angola, as homenagens ao Mestre Pastinha são realizadas na segunda semana do mês de novembro, data da morte do referido mestre.

Conforme o autor, a partir de 1994, data da fundação do Grupo Abaô de Capoeira Angola em Aracaju, este grupo também realiza eventos relativos às homenagens ao Mestre Pastinha, “mantendo a tradição do Centro Esportivo de capoeira Angola”. Não há, todavia, outras referências do grupo Abaô no trabalho de Álvaro Júnior. O Abaô é um outro grupo de capoeira que também desenvolve eventos relativos às homenagens descritas anteriormente. Álvaro Júnior está interessado em saber se esse ou aquele grupo se insere no meio da “capoeiragem” em Aracaju, de forma que contribua com o desenvolvimento dessa prática.

As contribuições da cultura baiana a partir do belo trabalho de Álvaro Júnior podem ser percebidas desde o momento do período reconhecido como de criação da capoeira em Sergipe. Conforme as informações deste autor, a capoeira sergipana, a partir de Aracaju, é muito recente. Ela data do final dos anos 60 quando Antônio Reginaldo de Jesus, o Mestre Baiano (1920-75), foi morar em Aracaju, em 1941. Segundo o autor, o Mestre Baiano era um homem simples, um trabalhador braçal empregado da Estação Rodoviária Luís Garcia, situada em Aracaju. Quando chegou em Aracaju naquela data, morou no bairro Suíssa, antiga Baixa Fria; anos mais tarde, o Mestre Baiano iria morar em no bairro 18 do Forte. Não há referências ao grupo de cor a que pertencia o Mestre Baiano.

---

<sup>219</sup> Vicente Ferreira Pastinha, ou o Mestre Pastinha é reconhecido no meio da capoeiragem como um todo como o mestre que desenvolveu talvez a corrente de capoeira angola mais conhecida até hoje: aquela em que os seus membros, nos grupos e academias, vestem camisa amarela e calça preta e jogam/lutam calçados. As cores amarela e preta são as cores do seu time do coração, o Ipiranga. O Mestre Pastinha fundou e dirigiu, no início da década de 1940, o Centro Esportivo de Capoeira Angola, uma das mais importantes escolas de capoeira de Salvador naquele período. A partir dessa linha desenvolvida por Mestre Pastinha, todo um campo específico em torno de uma filosofia de capoeira como instrumento de resgate identitário e cultural se articularam. Na década de 1980, a partir de Salvador e em torno da capoeira angola, grupos de homens e mulheres cada vez mais numerosos se inseriam não somente como capoeiristas, mas como debatedores, intelectuais da capoeira angola.

Mesmo o Mestre Bimba, que tinha um porte físico invejável e devido às suas habilidades de capoeirista/lutador teria desafiado, na década de 30, lutadores de Luta Livre e de luta Greco-Romana, não aparece no trabalho de Álvaro Júnior como um homem negro de aproximadamente 1,90m, de temperamento e voz fortes que vemos nos vídeos sobre capoeira na Bahia. No seu trabalho, o Mestre Bimba é o senhor Manoel dos Reis Machado, filho de Luiz Cândido Machado e de dona Maria Martinha do Bonfim, que nasceu em 23 de novembro de 1900 e foi criado num bairro pobre de Salvador (o Engenho Velho de Brotas). O fato de ter iniciado seu percurso de mestre de capoeira no Clube União dos Apuros e ter recebido um certificado de professor de Educação Física proferido pela Secretaria de Educação, Saúde e Assistência Pública da Bahia não causa qualquer repercussão (positiva ou negativa) na referida monografia. Uma vez que nos dias atuais o título de professor de educação física proferido exclusivamente pela universidade é cada vez mais concorrido, um fato inusitado como aquele mereceria algum comentário, qualquer que fosse.<sup>220</sup> Além disso, não há no trabalho de Álvaro Júnior uma tentativa de uma sociologia da importância dos mestres negros baianos ou sergipanos.

As discussões sobre o prestígio academicista dos professores de educação física e a formação lúdico-esportiva dos mestres de capoeira são, talvez, a principal controvérsia entre os mestres e capoeiristas angoleiros baianos e os mestres da capoeira regional na década de oitenta. Esta situação foi descrita pelo mestre Cobra Mansa<sup>221</sup> em palestra realizada na Federação Internacional de Capoeira Angola (FICA), sediada em Salvador. O mestre Cobra Mansa dirige a FICA nos Estados Unidos. Segundo Cobra Mansa, após a morte do Mestre Pastinha em 1981, a capoeira angola em Salvador ficou restrita a uns poucos grupos que, na sua maioria, precisavam afirmar que desenvolviam as duas modalidades: capoeira angola e regional. A razão é que, no início da década de 80, os grupos de capoeira regional se expandiram de forma avassaladora por

---

<sup>220</sup> Op. cit, pp. 52-56.

<sup>221</sup> O Mestre Cobra Mansa é um homem negro, magro, em torno de 1,70m, cabelo rastafari. Ele tem entre 45 e 50 anos de idade. Além de ser mestre de capoeira angola, Cobra Mansa é professor de educação física.



academias de musculação e luta marcial, pelas escolas particulares da classe média e outros espaços. Naquele momento, diversos jovens e adolescentes da classe média branca no Brasil dividiram o seu tempo de interação entre os Shoppings e os grupos de capoeira.

Os mestres de capoeira angola de Salvador, naquele período, estavam assombrados com a repercussão da capoeira regional na cidade.

Curiosamente, a descrição sobre o Mestre Pastinha difere da descrição do Mestre Bimba, nos seguintes termos. Ele é o Vicente Ferreira Pastinha, filho do espanhol José Senor Pastinha e da negra baiana Raimunda dos Santos, que nasceu a 5 de abril de 1889 em Salvador. “Mestre Pastinha não era um lutador de ringue, não desafiou outros lutadores como fez Bimba, na década de 1930; não tinha um corpo de gladiador, muito pelo contrário, era franzino e pequeno. No entanto, todos se referem a ele; dizem que era de uma agilidade incrível e um homem muito inteligente.”<sup>222</sup>

Em Aracaju, a capoeira se desenvolveu sobretudo em bairros populares, onde as escolas e associações permitiam que esta prática se desenvolvesse. Assim foi com os primeiros grupo de capoeira, ou com as primeiras aulas que, segundo Álvaro Júnior, foram realizadas no quintal da casa do Mestre Baiano, nos anos sessenta.

Nestes dois bairros residiam, predominantemente, famílias de classe popular. Em torno de 15 anos para cá, o bairro Suíssa vem ganhando maior prestígio na sociedade sergipana, o que motivou alguns investimentos importantes no que se refere à construção de prédios residenciais. O bairro Suíssa também está localizado entre outros bairros menos populares da chamada “zona sul” de Aracaju, o que inibiu o crescimento das classes populares por um lado e o avanço das classes média e média-alta, por outro. O bairro 18 do Forte não teve grandes avanços, se comparado ao bairro Suíssa. De qualquer modo, ele também foi alvo de alguns investimentos ligados à construção de prédios residenciais populares. Além disto, nos últimos 15 anos, o 18 do Forte teve uma estrutura de saneamento básico melhorada, o que tocou na qualidade de vida das famílias que residem

---

<sup>222</sup> Op. cit, pp. 57-59.

naquele bairro. No que diz respeito aos bairros situados na *zona sul* aracajuana, pode-se dizer que uma das táticas utilizadas para inibir o crescimento das famílias pobres que residem nesses bairros, há gerações, tem sido a compra de suas casas por empresas corretoras de imóveis ligadas ao mercado das grandes construtoras de Sergipe.

Nos anos oitenta, um grande número de capoeiristas faziam das academias de musculação a “primeira aula”, antes de irem para os seus grupos de capoeira. A prática da musculação foi alvo de “chacota” em várias músicas de capoeira criadas por seus adeptos nos anos oitenta e noventa. No que se refere ao Grupo Quilombo de capoeira, os alunos sob a responsabilidade do mestre Augusto (SACI) não participavam de campeonatos estaduais ou nacionais, pois, para ele, a capoeira era um legado do povo africano no Brasil, não uma prática esportiva para “suar a camisa”.

Do início ao final da década de 1990 pode-se perceber a construção de projetos políticos importantes e diferenciados implementados pelos movimentos negros em Sergipe. No que tange ainda ao início daquela década, ao mesmo tempo em que militantes negros estavam interessados em construir relações pessoais e institucionais com mestres e grupos de capoeira angola em Salvador, eles também se interessaram e reconstruíram valores e significados acerca da cultura negra baiana. O destaque do mestre do Grupo Abaô sobre o “cheiro” que o centro da cidade de Salvador (Pelourinho, Mercado Modelo, Cidade Baixa) exala, diferentemente do “cheiro” encontrado no centro de Aracaju, revela uma dimensão dos significados com que um grupo de militantes negros sergipanos, na busca de compreenderem e interagirem com as imagens do “sucesso” da cultura negra baiana, re-construíram suas próprias imagens acerca desses processos identitários. Para Robson Martins, o “cheiro” de Salvador lhe permite reconstruir suas imagens sobre a presença das populações africanas nos lugares pelos quais passou, pois a atual presença da população negra baiana nesses espaços parece não deixar dúvidas de que os seus ancestrais africanos ali estiveram. Mais do que isso, nas suas sua imagens, esses ancestrais sobrevivem na população negra atual e nos espaços onde a ausência do estado baiano é flagrante. Assim, sem

manifestar qualquer “abuso” na recriação das imagens desse ativista sergipano, a região que comporta o Pelourinho, o Mercado Modelo e a Cidade Baixa pode ser assim entendida como “um pedaço” da África no Brasil. O “cheiro” de Salvador ganha, pois, a dimensão desses significados, os quais se apresentam como parte integrante da identidade que, sendo fluida, deve ser entendida dentro de um quadro dinâmico que a recria e manipula cotidianamente.

Assim, ao mesmo tempo em que esses ativistas negros circulavam pelo centro de Salvador e pelos grupos e espaços que lhes interessavam, o início da década de 90 é também o momento da emergência das ONGs negras. O contexto do surgimento dessas organizações perpassa os limites políticos e geográficos dos estados de Sergipe e Bahia, alcançando, no que se refere ao Brasil, a percepção do que também acontecia com entidades negras do Rio de Janeiro e São Paulo.

Nas discussões a seguir, apresento alguns debates sobre a definição de “intelectual” que alguns estudiosos dos cultos afro-brasileiros desenvolveram. Dessas discussões emergem um sujeito até então desprestigiado pelos campos que legitimaram e limitaram a noção de intelectual: esse novo sujeito são as sacerdotisas e os sacerdotes dos cultos afro no Brasil.

## **O movimento de intelectuais negros no campo político e no afro-religioso**

Se for possível referir-se a Severo D’Acelino como intelectual do povo-de-santo em Sergipe, pois no campo<sup>223</sup> dos movimentos negros esse título sofre maiores influências simbólicas do meio acadêmico (o qual ressentia-se de alguns intelectuais não legitimarem os seus ritos), o mesmo título deve ser atribuído a

---

<sup>223</sup> Estou utilizando a definição de campo na acepção de Pierre Bourdieu, o qual foi apresentado no capítulo I. BOURDIEU, Pierre. (1992). “O campo das instâncias de reprodução e consagração”, in: *A Economia das trocas simbólicas*, pp. 116-153.

Mãe Marizete, sucessora de Mãe Nanã, e a outros membros de terreiros de candomblé sergipanos de sua geração, cuja resistência simbólica articula os conhecimentos desenvolvidos no campo religioso e a visibilidade social. Com maior ênfase e respeito, o título de intelectual dos cultos afro-sergipanos deve ser atribuído, contudo, à Mãe Nanã de Aracaju (1876-1981)<sup>224</sup> e às sacerdotisas e sacerdotes de terreiros de candomblé sergipanos de sua geração, “pois do final da década de 1960 ao início dos anos 80 foi a mãe-de-santo que teve maior visibilidade na sociedade sergipana”.<sup>225</sup> Além disso, Mãe Nanã desponta na literatura acadêmica de alcance nacional como “cabeça de umas linhagens de santo responsáveis pela articulação do candomblé angola em São Paulo”, figurando ao lado de chefes de terreiros mais conhecidos.<sup>226</sup> Esses dados revelam a importância dessas mães e pais-de-santo, verdadeiras/os intelectuais do mundo afro-religioso.

Conforme Serra<sup>227</sup>, em estudo acerca da produção sócio-antropológica sobre o negro na Bahia, Sanches Filho e Santos Costa<sup>228</sup> fazem um recorte do domínio intelectual, discriminando os campos científico, político e religioso. Tomando como referência Gramsci e Bourdieu, esses autores diferenciaram três principais

---

<sup>224</sup> Apesar das desconfianças de Beatriz Góis Dantas acerca da data precisão do nascimento de Mãe Nanã, as datas acima mencionadas estão afixadas em placa de metal no Memorial montado na Casa da Lalorixá. Essas datas são reconhecidas pelas filhas – de – santo do terreiro de Nanã, que tem como sucessora a Mãe Marizete. Esta autora também não crê que no enterro da lalorixá de quem “todos falam da vida” 10 mil pessoas o acompanhassem. Deve haver algum exagero nestes números, destaca. O terreiro de Nanã está localizado na rua Equador, 70, no bairro América, em Aracaju. Dantas, Beatriz Góis. “Naná de Aracaju: trajetória de uma mãe plural”. In: Caminhos da Alma: memória afro-brasileira/(organizador) Vagner Gonçalves da Silva. São Paulo: Summus, 2002. No que diz respeito às falas do povo-de-santo sergipano sobre as suas datas (de nascimento ou de morte), pode haver uma espécie de cristalização do exagero. Assim nos faz pensar Beatriz Dantas. No quadro II (Antiguidade dos Terreiros Segundo os Dirigentes de Cultos), ela assegura que o Terreiro Filhos de Obá desenvolve seus cultos desde 1906, contrapondo-se aos relatos do nascimento dessa Casa descritos por seus dirigentes (DANTAS, op. cit., p 46). Interessa-me perceber se tais aspectos ligados à cronologia da organização dos movimentos negros em Sergipe também são encontrados nos depoimentos dos ativistas que contribuíram nesta pesquisa. Deve-se destacar que, pelo menos a partir da década de 1990 e em alguns contextos de troca de informações e conhecimento, esses militantes negros se policiam acerca da re-construção dos seus relatos, pois reconhecem que as datas também têm um valor simbólico muito importante para os historiadores e cientistas sociais, os quais estão sempre atentos às suas dificuldades de “precisão” cronológica.

<sup>225</sup> Dantas, Beatriz Góis. “Naná de Aracaju: trajetória de uma mãe plural”, p. 113.

<sup>226</sup> Idem, pp. 91-92.

<sup>227</sup> SERRA, Ordep. (1995). *Águas do Rei*, Petrópolis, Vozes/Koinonia.

categorias de intelectuais preocupados com a produção do negro, a saber: os acadêmicos, os militantes e o povo-de-santo. Além disso, eles também

*“(...) evocaram a especificidade do mercado de bens simbólicos (onde ocorre a seleção prévia) de consumidores, como definida de uma estrutura própria a cada um dos referidos campos, caracterizados segundo o procedimento de Bourdieu”<sup>229</sup>*

Sanches Filho e Santos Costa também observam que, tendo em vista a ocupação de posições nas hierarquias do candomblé por acadêmicos, estes, de certo modo, se tornaram “intelectuais orgânicos dos terreiros”; havendo ainda militantes dos movimentos negros que estão tanto entre os intelectuais quanto entre o povo-de-santo.<sup>230</sup>

Tanto Sanches Filho e Santos Costa quanto Serra reconhecem que os acadêmicos constituem parcela de um grupo mais amplo no qual artistas (incluindo literatos) e jornalistas têm um papel muito importante, pois, no que tange aos profissionais da imprensa, a sua atuação tem sido decisiva no momento de formação e difusão de idéias relativas aos cultos afro-brasileiros e à cultura negra. Outros setores artísticos, como pintores, escultores, músicos e dançarinos são também reconhecidos como “da maior relevância para a configuração e a propagação de uma imagem do candomblé difundida amplamente”.<sup>231</sup>

Após destacar a importância dos diversos grupos de intelectuais e artistas preocupados com a produção acerca do negro, Serra considera que, no caso baiano, e no que se refere ao campo político do qual emerge o envolvimento de militantes negros em candomblés, a circulação desses grupos mostra-se significativa no que tange aos canais de comunicação que se estabelecem a partir desses meios afro-religiosos.<sup>232</sup>

---

<sup>228</sup> Sanches Filho & Santos Costa. (1992). *A produção sobre o negro na Bahia (Ensaio de uma sociologia)*. Salvador, UFBA (Mimeo), *apud* Serra, op. cit., p. 141.

<sup>229</sup> Serra, op. cit., p. 141.

<sup>230</sup> *Apud* Serra, op. cit., 142.

<sup>231</sup> Op. cit., 142.

<sup>232</sup> Idem, p. 142.

Voltada para uma revisão dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, nos quais estão explícitos os comprometimentos ideológicos com a mistificação da “democracia racial”, destacam-se estudiosas/os como a antropóloga Juana Elbein dos Santos<sup>233</sup>, que defende um engajamento profundo dos estudiosos com a defesa dos valores da cultura negra brasileira. Os seus estudos e suas teses acerca da construção de uma identidade estrutural entre todos os cultos de origem *negro-africana* têm influenciado outros autores do mesmo círculo, assim como têm sido aceitos entre os militantes que se aproximam dos cultos afro.

Certamente os intelectuais mais conservadores, dentre os quais aqueles ligados ao meio acadêmico, se ressentirão do título conferido a alguns integrantes dos xangôs e ativistas dos movimentos negros em Sergipe. As razões são as mais diversas. Entretanto, duas delas devem ser mencionadas: o reconhecimento, por parte de uma vanguarda de estudiosos, inclusive do meio acadêmico, do status de intelectual de membros de cultos afro e dos movimentos negros; e os xangôs, isto é, o campo religioso, como meio para legitimação desse status.

Conforme Norberto Bobbio, o termo “intelectual” é relativamente recente (data de final do século XIX), mas o tema é antigo. Segundo este autor, o tema “intelectuais” emerge quando se pretende falar sobre a incidência (ou a falta) da conduta humana em sociedades, sobretudo no que se refere aos governantes, com particular referência a um grupo de sujeitos específicos: os filósofos. Conforme Bobbio, desde a *República* de Platão

*“(...) os filósofos sempre se ocuparam e se preocuparam, ainda que sob denominações diversas, com o que fazem ou devem fazer os filósofos, isto é, eles próprios na sociedade, com a influência que têm ou devem ter nas relações sociais para que essas relações não sejam abandonadas à cegueira do acaso ou do arbítrio da vontade igualmente cega do mais forte”.*

Para contribuir ainda mais com o debate sobre o ser intelectual, o autor cita dois trechos célebres de Platão e Kant, os quais, à medida que refletem e se

---

<sup>233</sup> SANTOS, Juana Elbein dos. (1977). “A percepção ideológica dos fenômenos religiosos”. In: *Revista Vozes*, nº 7 (número especial sobre sincretismo religioso), *Apud* Serra, op. cit., pp. 150-151.

mostram antitéticos, parecem também mostrar, cada um deles, a complementação do outro. Seguem os trechos desses dois filósofos. Platão:

*“Ao menos que nos Estados os filósofos se tornem reis, ou que aqueles que hoje se dizem reis e soberanos se tornem verdadeiros e sérios filósofos, e que se vejam reunidos em um único indivíduo o poder político e a filosofia, a menos que, de outra parte, sejam excluídos do governo aqueles muitos que hoje tendem a uma ou outra dessas vocações separadamente, não haverá remédio algum para os males que afligem e devastam os Estados e a própria humanidade”<sup>234</sup>*

Kant escreve:

*“Não se deve esperar que os reis filosofem ou se tornem filósofos, nem mesmo desejar isso, pois a posse da força corrompe inevitavelmente o livre juízo da razão. Mas que reis ou povos soberanos... não deixem desaparecer ou não reduzam ao silêncio a classe dos filósofos, mas a deixem se expressar publicamente, isso é indispensável a uns e a outros para que possam ter clareza sobre seus próprios negócios. E desde que essa classe, por sua natureza, é imune ao espírito faccioso e é incapaz de conspirar, não pode ser suspeita de fazer propaganda”<sup>235</sup>*

Outros estudiosos da importância de Platão para a filosofia concordam em dizer não apenas que é ele quem dá a primeira sistematização à filosofia, mas a coloca em outros termos, sobretudo relacionados aos debates sobre o princípio do mundo, os impasses acerca do movimento e da pluralidade das coisas, até as questões sobre os valores humanos.<sup>236</sup>

Como podemos ver, a questão e mesmo o status do intelectual ganhou novos sentidos desde os primeiros momentos de sua utilização.

<sup>234</sup> *A República*, 473 c-d. Ed. brasileira: Hemus, 1970, p. 150. In: BOBBIO, Norberto. (1997). “Intelectuais: Um velho problema”. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*, Tradução de Marco A. Nogueira, São Paulo: Unesp, pp. 109-110.

<sup>235</sup> KANT (1989). “A paz perpétua”, Porto Alegre: L&PM, Ed. brasileira: Trad. Marco A. Zingano, p. 316. In: BOBBIO, op. cit.

No que se refere aos intelectuais dos movimentos negros sergipanos, as discussões anteriores são fundamentais para entendermos esse contexto. Antes de qualquer outro grupo, parece-me que os movimentos negros e os cultos afro são os dois grupos mais interessados pela população negra sergipana. Também igrejas evangélicas pentecostais e uma ala da Igreja Católica (a chamada “Renovação Carismática”) demonstram interesse na questão afro-religiosa em Sergipe. Não raro, estas religiões e/ou segmentos católicos emergentes fortalecem os seus discursos e aumentam os seus “rebanhos” a partir do descrédito com que se referem aos xangôs e aos cultos afro de maneira geral. A referência é pertinente, mas não pretendo enveredar por este caminho nesta pesquisa. Basta sinalizar o interesse perverso da cristandade nordestina em relação aos cultos afros. Os casos de Sergipe e da Bahia são dois bons exemplos.

O tópico que segue discute o contexto da criação de ONGs negras em Sergipe e o novo perfil do sujeito político que desenvolve ações práticas ligadas à população afro-sergipana. Esse novo sujeito político é apresentado especialmente a partir de uma das técnicas da SACI, a qual foi muito importante para a organização daquela Ong.

## **A emergência das Ong’s negras em Sergipe**

Na segunda metade dos anos oitenta, a UNA concentrava o debate e as ações acerca da questão racial, tornando-se, no início da década de 1990, a Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania - a organização negra sergipana mais bem estruturada física e financeiramente. Esta entidade passa a desenvolver não apenas uma nova ação política e uma nova perspectiva de organização em Sergipe, mas também um papel diferenciado de outras entidades

---

<sup>236</sup> A esse respeito ver também ABRÃO, Bernadette Siqueira (org.) (1999). “Platão e o mundo do outro”. In: *HISTÓRIA DA FILOSOFIA*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, pp. 46-47.



negras, na medida em que dará um caráter sistemático e profissional às suas ações junto à população afro-sergipana.

Ainda em 1993, no processo de transição de sua forma de ação política, a UNA apresentou o primeiro número da revista “Cabeça de Negro”, e nela descreveu a sua rápida trajetória. Segundo os seus organizadores, esta entidade foi criada meses antes da realização do II Encontro de Negros do Norte e Nordeste (ENNE) em 93, sendo, naquele momento, “uma organização sem fins lucrativos, civil, suprapartidária, que presta serviços à parcela negra e pobre da população sergipana, estimada em mais de 70% do contingente total”.<sup>237</sup> Embora aquele evento tenha sido organizado no primeiro momento por várias entidades negras, inclusive pela Casa de Cultura Afro-Sergipana, tendo em vista algumas divergências entre os dirigentes das entidades responsáveis pelo referido encontro, a Casa de Cultura Afro-Sergipana teria o seu maior ônus: ela perderia o seu status de entidade aglutinadora da militância negra sergipana.

No momento da publicação da referida revista *Cabeça de Negro*, a entidade era organizada por uma coordenadoria de programas da qual Carlos Eduardo Trindade era o coordenador geral, Pedro Neto dirigia o Programa de Ações Urbanas Contra as Desigualdades Raciais, Solange Elias dirigia o Programa para a Emancipação da Mulher, Rosana Soares coordenava o Programa SOS Cidadania, Elis Machado o Setor de Comunicação e Sérgio Farias estava à frente do Setor de Documentação e Pesquisa. Do ponto de vista das razões que resultaram na reestruturação dessa entidade, os seus organizadores argumentaram que pretendiam: a) prestar um serviço qualificado em áreas específicas de atuação e abrangência; b) ampliar a atuação para todo o Estado, atendendo, prioritariamente, descendentes de africanos em Sergipe; e c) capacitar o seu grupo para propor políticas sociais alternativas que transformem a realidade da população afro-sergipana. Nas palavras dos produtores da revista podemos entender a dimensão desse processo:

*“Com estas perspectivas, acreditamos que a cidadania do povo negro e pobre não é uma utopia*

---

<sup>237</sup> Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania. (1993). *Cabeça de Negro*, ano I, nº 1, p. 3.

*ou algo inatingível, apesar das dificuldades sócio-políticas e econômicas existentes no percurso. Somente numa sociedade verdadeiramente democrática, nosso sonho de igualdade e justiça social poderá se concretizar”<sup>238</sup>*

A revista *Cabeça de Negro* simbolizou uma descrição das novas formas de atuação dessa entidade apresentadas à sociedade sergipana, mas também de suas ações a partir de uma nova logomarca: a Sociedade Afro-Sergipana de estudos e Cidadania – SACI.

A SACI foi a entidade que mais se re-estruturou desde a sua criação em 1986. Conforme os últimos registros, atualmente há apenas 5 funcionários contratados. Precisamente até 1996, quando a SACI publicou a Revista *Gbàlá*<sup>239</sup>, esta entidade estava estruturada em dois programas: o Programa para o Desenvolvimento da Cidadania (PRODEC); e o Programa de Pesquisas, Estudos e Documentação (PROPED). A estes programas estavam integrados 10 projetos.

Ao PRODEC estavam ligados os projetos de Assessoria e Ação Comunitária, o qual era coordenado por Joseanes Lima; o de Capacitação de Multiplicadores, cujo responsável era Carlos Trindade, desenvolvia suas ações junto a outras entidades negras sergipanas; o Ówè – Educação, Geração de Renda e Emprego - era dirigido por Robson Anselmo; sobre o projeto Educação e Pedagogia Interétnica, eu nunca tive informações mais detalhadas acerca de suas ações ou de quem o coordenou; o Negro e Cidadão – Assessoria Jurídica -, cuja responsável era Vilma Francisco; e o Vivências, Cultos e Orixás, sobre o qual também não tive qualquer referência durante esta pesquisa. Ao PROPED estavam vinculados os seguintes projetos: o Banco de Informações e Pesquisas; o Documentação e Biblioteca; o Produção e Difusão de Conhecimentos; e o Arquivo da Memória de Sergipe. No PROPED, e nos projetos ligados a ele, poucas pessoas se inseriram.

Talvez possa parecer curioso ao leitor a utilização de nomes e sobrenomes dos sujeitos desta pesquisa. O leitor poderá interrogar-se acerca da exposição do

---

<sup>238</sup> Op. cit., p. 3.

<sup>239</sup> GBÁLÁ: uma revista a serviço da população afro-brasileira, Sergipe: n° 1, 1996.

informante-colaborador da pesquisa, mas tal efeito é, para mim, preciso e inevitável. Note-se que estou tratando de um campo político de atuação cujo âmbito pessoal é parte de um mesmo quadro de visões e perspectivas não somente individuais mas politicamente coletivas. Além disso, deve-se levar em conta que a utilização dos nomes desses ativistas resulta no efeito da contribuição para a sua visibilização política, a qual se mostra fundamental para a sua projeção, especialmente do ponto de vista da inserção partidária. Por estas razões, em vários momentos desta pesquisa procurei descrever os contextos dentro dos quais se movimentam sofisticadas orientações políticas e pessoais sobre as quais julguei necessário analisá-las mais amiúde.<sup>240</sup>

Devido à importância de algumas técnicas na organização burocrática da SACI, mas também pelo seu estilo “academicista” de atuar em entidades negras, desenvolvendo posturas que contribuiriam tanto para o prestígio daquela organização quanto para o acirramento das reticências das demais entidades dos movimentos negros sergipanos, pude perceber que tais segmentos (sub-representados numericamente, mas com capital simbólico reconhecido naquele meio) desempenhavam atividades e naturalizavam comportamentos individuais que se diferenciavam sobremaneira daqueles recorrentes na militância negra. Por

---

<sup>240</sup> Sobre a referência pessoal ou mesmo política à auto-apresentação, uma colega baiana negra, mestranda do curso de Ciências Sociais da UFBA e militante do movimento negro do seu estado, disse-me, certa vez, que se os negros não se apresentam com seus nomes e sobrenomes “os brancos colocam apelido”. Em uma outra situação, Ana Cláudia Pacheco, doutoranda em antropologia pela UNICAMP, repudiou o modo como eu a citei na minha monografia de bacharelado em 2000. Entre os amigos que figuravam na dedicatória daquela monografia estavam Ana Cláudia Pacheco e Sílvio Humberto (este doutorando em economia pela UNICAMP e coordenador do Pré-Vestibular para afros-descendentes “Steve Biko”). Ambos discutiram o meu projeto de mestrado e contribuíram para a sua forma final. Ana Cláudia, atualmente minha companheira, me criticou por ter citado o seu nome da mesma forma que as suas amigas e os seus amigos a chamavam, ou seja, de modo informal. As justificativas de que eu não a conhecia até mudar para Salvador, pois só nos comunicamos por correio eletrônico e algumas vezes por telefone, não a convenceram de que não tive qualquer interesse de não reconhecer seu prestígio social no meio acadêmico. Suas críticas me convenceram. Trata-se, pois, de novas condutas que os movimentos negros brasileiros têm desenvolvido. E ao que parece tal postura perpassa o grupo das pessoas que se inseriram ou estão inseridas nos movimentos negros e que não integram o campo acadêmico. Junto aos meus informantes (homens e mulheres negras) sergipanos, dos quais um número ainda reduzido faz carreira acadêmica, a mesma postura pode ser notada, especialmente entre algumas entidades negras sergipanas, cujo status de integrá-las criou, em muitas pessoas, o desejo de serem legitimadas e respeitadas naquele meio. Pode-se notar que no cotidiano de sua atuação política todas elas são (auto) apresentadas com nome e sobrenome. Por

conta das relações de poder construídas na SACI, alguns grupos não-hegemônicos situados em cargos de prestígio também buscavam construir novas direções para aquela organização negra. Dentro da referida ONG, individualmente, técnicas que integravam tais grupos hegemônicos se opuseram a atuação de integrantes cuja característica era mais ativista, por oposição àquela mais burocrática. De fato, boa parte dos integrantes da SACI, até o final da década de 1990, não tinha formação acadêmica ou experiências em atividades burocráticas, razão pela qual seriam justificadas demissões futuras.

No que se refere aos membros e entidades dos movimentos negros com os quais a SACI mantinha relações político-institucionais, as suas divergências políticas com técnicas ou funcionárias vindas das universidades mostravam que estas tensões não se limitavam ao cotidiano das entidades que integravam. Um dos discursos de uma das técnicas da SACI acerca da auto-estima e da identidade da população negra acirrou as tensões entre militantes negros tanto dentro quanto fora dessa entidade. Aquelas tensões ficaram visíveis quando grupos menos acadêmicos perceberam que algumas daquelas técnicas da SACI utilizavam o discurso de formação acadêmica para desprestigiar o capital simbólico da política da militância.

A organização da SACI aglutinou militantes e funcionários/as de tal forma diferenciados no que se refere à forma de atuar nesse campo das ONGs negras, que algumas daquelas funcionárias negras declarariam não gostar de serem chamadas de “pretas” ou de “negonas”, mesmo que essa prática fosse corriqueira nesses meios e que os seus adeptos argumentassem que se tratava de uma forma “carinhosa” de se relacionar com as pessoas queridas. Opondo-se àquelas práticas, recorrentes ainda hoje no meio da militância, tais funcionárias enfatizariam que tinham nomes próprios e que desejariam serem chamadas por eles. Para demais militantes da SACI e de outras entidades negras, o primeiro momento dessa postura representou um símbolo do perfil arrogante dos novos grupos que integravam essa ONG. Por conta disso, durante alguns anos algumas

---

esta razão, os apelidos não são bem vindos e qualquer pessoa que postule ser respeitada naquele campo deve apresentar-se de forma que imponha respeito.

dessas “ongueiras” foram alvo de críticas por parte daqueles setores, de modo que as suas posturas diante dos movimentos negros acabaram estigmatizando o perfil das profissionais que trabalham em Organizações Não-Governamentais Negras em Sergipe.

Atualmente, essas declarações são apenas alvo de chacotas por parte de militantes que se opuseram àquelas posturas. Segundo os militantes que se opuseram às declarações assim chamadas “nefastas”, pelo menos em relação a essas funcionárias, a SACI não podia arvorasse de ter feito as melhores contratações, pois, conforme argumentam, “assumir-se” como negra deveria ser a “troca” imediata entre o trabalho (bem) remunerado e a política contra as desigualdades raciais naquele estado. No momento das campanhas eleitorais de 2002, que redimensionou as articulações individuais e coletivas (do campo dos movimentos negros ao meio partidário), a SACI reestruturava os seus projetos, as suas perspectivas políticas e o seu quadro de funcionários.

Do ponto de vista da organização interna, aquela entidade buscou consolidar uma direção política e partidária para aquele momento específico, de forma que especialmente os grupos não-hegemônicos tiveram que se posicionar frente às perspectivas ali apresentadas. Devido à consolidação de algumas relações pessoais partidárias, que viam se desenvolvendo há pelo menos uma década e que marcariam uma divergência frontal aos maiores investimentos partidários da SACI articulados até aquele momento, algumas das suas técnicas viriam a ser demitidas no futuro. Este é o caso de Regina Norma, ex-coordenadora do PROPED. No período posterior àquelas campanhas, quando a mesma teria optado pelo apoio à candidatura de Tânia Soares (PC do B) para a Câmara Federal - em detrimento da candidatura de Carlos Trindade (PT) - e filiou-se, finalmente, ao partido comunista, com o qual mantinha proximidades, a mesma foi demitida da SACI.

O destaque ao gênero feminino neste contexto deve ser preciso. Estamos falando de mulheres negras em situação de prestígio e de poder em entidades negras que começam a redimensionar o seu papel social e político na sociedade sergipana. Estas organizações vêm construindo sua própria pauta de interesses e

perspectivas no meio partidário, as quais podem ser observadas especialmente a partir do lançamento de candidaturas próprias nas campanhas eleitorais, mudando substancialmente a sua performance de apoio irrestrito a antigos aliados para as disputas de idéias e dos mesmos espaços de poder. Esses grupos de mulheres são extremamente importantes para o sucesso dos investimentos das organizações negras de que fazem parte.

Como tenho destacado, no momento em que setores dos movimentos negros sergipanos lançaram o seu candidato a Deputado Federal a partir do Partido dos Trabalhadores, o principal adversário foi o PC do B, com o qual mantiveram parcerias em outros momentos de campanhas partidárias. Conforme depoimentos de integrantes da SACI, a demissão de algumas funcionárias nesse contexto não foi necessariamente uma reação à sua opção de apoio partidário, mas uma ação precisa influenciada por uma dinâmica que inclui inserções e demissões na referida entidade.

Entretanto, a atuação da SACI não teve a mesma direção política desde a sua fundação. Que orientações políticas influenciaram a mudança de atuação denunciatória do UNA para a SACI? Essa questão pode ser explicada a partir dos seus primeiros cursos de formação e em suas primeiras políticas na direção de captar recursos para desenvolver suas ações. No início dos anos noventa a UNA estava atenta para novas estratégias de combate ao preconceito e à discriminação racial no estado de Sergipe. Este novo perfil pode ser percebido através de algumas de suas primeiras correspondências para agências financiadoras:

**União dos Negros de Aracaju**  
**Rua Santa Luzia, 78 – Centro**  
**Fone: (079) 211-4163**  
**Aracaju – Sergipe**

*“Caros amigos*

*Aproveitando a oportunidade para apresentar-lhes e solicitar o financiamento a esta proposta de trabalho a qual traz no seu bojo o processo de intervenção comunitária a partir da ótica racial.*

*Nós que compomos o UNA, pretendemos neste ano de 1993 aproximar ao máximo nossas articulações*

*na Sociedade Civil sergipana a prática cotidiana nas diversas comunidades negras e pobre de Sergipe, repassando com clareza e objetividade o caráter racial da realidade vivida por esta população hoje. Caso seja necessário qualquer esclarecimento, pode nos contatar no endereço colocado no texto proposta. Esperamos contar com o vosso apoio e solidariedade às causas da comunidade afro-sergipana, nos despedimos ensejando votos de consideração e amizade.*

*Atenciosamente,  
José Pedro Neto  
Coordenador de Programas ”<sup>241</sup>*

Em uma de suas avaliações internas realizadas de 12 a 14 de fevereiro de 1993, no texto *Aplicação de Metodologia do Planejamento Estratégico do UNA*, os novos objetivos da entidade seriam estabelecidos: 1) capacitar os integrantes da organização; 2) preparar as bases para uma futura reestruturação organizacional; e 3) dimensionar a ação do UNA na sociedade civil sergipana. A justificativa enunciada na solicitação de recursos financeiros para a realização do referido *planejamento* estratégico foi elaborada como se segue:

*“Nestes 06 meses de caminhada, foi possível percebermos que não solucionaremos ou contribuiremos para solucionar os problemas sociais inerentes à estrutura e à formação histórica do Brasil, como aqueles ligados à questão racial, sem promovermos algumas adequações internas na entidade. Vemo-nos como no pano de fundo da exclusão, da miséria, do extermínio de crianças e adolescentes, da falta de cidadania e democracia etc. Enfim, como causa e não efeito do ‘apartheid’ social a que hoje estamos submetidos”.*

*Assim, para podermos de fato intervir no meio popular e no campo institucional na perspectiva de revertermos a situação de vida da população negra e pobre em Sergipe, devemos iniciar criando exercícios internos de planejamento estratégico, onde se discuta desde a natureza até a dinâmica operacional das organizações. Também não será uma atividade eventual com o fim em si próprio, mas a base para iniciarmos avaliações sistemáticas da nossa prática futura.*

---

<sup>241</sup> DANTAS, Paulo Santos. 2000, p.72.

*A aplicação de metodologia de planejamento estratégico permite as mais diversas organizações definirem com mais clareza seus objetivos e alcançarem uma significativa influência no cenário sócio-político-cultural econômico, a partir de sua relação com o ambiente que o cerca: beneficiários, outras organizações locais e nacionais, Estado, governo local, agências de cooperação, etc.*

*Tudo isso desemboca na necessidade do trabalho da organização ser eficaz e também eficiente. Entendendo gestão como fazer aquilo que se propõe e a eficácia enquanto fazer o que se propôs fazer (atingir os objetivos).*

*O planejamento estratégico é uma ferramenta para incrementar a eficácia das ações organizacionais, posto que fortalece a capacidade da mesma para responder com base em tendências previstas e não de acordo com a conjuntura de cada momento, o que limitaria a consecução de projetos específicos em períodos de curto prazo.*

*Com base nisto, acreditamos que o UNA possa galgar um outro estágio de organização e seus componentes uma maior capacitação agir e refletir estrategicamente sobre suas ações.<sup>1242</sup>*

No que se refere a uma estrutura de programas e projetos pensados para serem desenvolvidos e avaliados sistematicamente, a SACI data do ano de 1993. Sua constituição decorre da emergência da proliferação das Ong's do final dos anos 80. No que diz respeito à forma como esta entidade reorganizou suas ações, o processo foi muito rápido, porém apenas o seu coordenador geral, Carlos Trindade,<sup>243</sup> tinha um controle sistemático e perceptivo sobre tais mudanças. Esta situação se prolongou do momento de sua nova estruturação até os primeiros cinco anos de sua nova atuação. Neste período, apenas Carlos Trindade elaborava os projetos dessa entidade, pois se de um lado sobrava interesse especialmente de técnicos vindos de universidades para dominar o campo sedutor da elaboração e aprovação de projetos, de outro lhes faltava experiência, senso crítico e uma boa dose de criatividade.

---

<sup>242</sup> Dantas, 2000: 74.

<sup>243</sup> Certamente não é uma coincidência que este será indicado para ser candidato a deputado federal pelo movimento negro sergipano no pleito de 2002.



Em março de 99 entrevistei Robson Anselmo, para saber sobre os rumos que a SACI tomava no que se refere à sua estrutura de programas e projetos. Para Anselmo,

*“Quando chegava no final do ano, a sensação que dava é que tava todo mundo cansado; todo mundo fez muita coisa, mas o resultado do trabalho... você perguntava onde é que tava. Aí você não conseguia detectar isso, né? Esse foi o problema detectado e o que gerava isso, o que gerava essa sensação de muito trabalho e de você não ver os resultados... bom, a gente diagnosticou que o que levava a isso era a dispersão de tarefas que a SACI tinha e de pessoas para executá-las. Você trabalhava, você tinha um projeto com crianças e adolescentes, você tem um projeto com comunidades negras rurais, você tem projeto de SOS Racismo, você tem projeto de capacitação de entidades negras e aí cada atividade dessa na verdade é uma entidade. Um projeto com crianças e adolescentes é uma entidade, é uma Fundação Renascer.”<sup>244</sup>*

Em entrevista com Robson Martins, coordenador da Associação Abaô e ex-integrante da SACI, este lembrava que, após o expediente naquela entidade, Carlos Trindade ficava em sua sala pensando em formas de sistematizar os projetos que a entidade desenvolvia. Referindo-se ao momento de “mutação” da União dos Negros de Aracaju para SACI, Martins avaliou o contexto de sua presença na nova estrutura daquela entidade.

*“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. Era isso, era convicção, a gente acreditava muito nisso. Na época de UNA mesmo, a gente saía pra pinchar, pinchava bloco, parede, pinchava mesmo.”*

Ainda referindo-se à passagem do movimento denunciatório para Ong, aquele ativista também destacou:

---

<sup>244</sup> A Fundação Renascer ocupou o lugar da antiga Febem em Sergipe. Esta entidade continua sendo organizada e dirigida pelo governo estadual local.

*“Então, tinham as pessoas como Trindade, acho que tinha Osvaldo também (...), os caras com mais experiência. Vinham de sindicatos. [Carlos Trindade] Já era formado há muito tempo, como economista. Tinha uma visão maior das coisas... ampliada, em conjunto. Eu reconheço que certamente minha visão era muito limitada, muito centrada em um e outro ponto.”*

Mesmo na SACI, por onde imagina-se que passam recursos suficientes para transformar a realidade social da população negra sergipana e onde trabalham os ativistas mais bem capacitados, só aos poucos alguns dos seus integrantes passariam a construir projetos eficientes que viriam a ser financiados. Robson Anselmo, atual coordenador daquela Ong, tornou-se a principal pessoa responsável pela elaboração de projetos, depois de Carlos Trindade.

Contudo, do ponto de vista das políticas em formação para lideranças e articulação de algumas entidades negras, as redes de relações (e neste sentido de re-criação de identidades) são muito mais elásticas: elas mantêm uma relação muito próxima com outras entidades negras no Nordeste, mas também no eixo São Paulo – Rio de Janeiro, onde estão Organizações Não-Governamentais negras muito importantes, as quais dispõem de capital social expressivo no âmbito dos movimentos negros brasileiros contemporâneos.

As discussões a seguir descrevem o quadro da atuação dos movimentos negros em Sergipe, o qual perpassa a organização do Fórum Estadual de Entidades Negras, assim como as ações desenvolvidas pelas entidades que o constituem. Em seguida, retomo as discussões sobre atuação e disputas das entidades que integram os movimentos negros, as quais se encerram nos investimentos por hegemonia política e simbólica.

## Outras atuações de militantes e entidades negras sergipanas

A despeito do fortalecimento do Fórum de Entidades Negras de Sergipe, outras organizações negras e não-negras se inseriram num contexto de debates e ações que perpassavam o campo dos movimentos negros sergipanos. Este aspecto implicou em percebê-las “fora” do campo hegemônico do FENS. Estas entidades são, sobretudo, a Casa de Cultura Afro-Sergipana, reconhecida como a primeira entidade negra sergipana; o Centro Dom José Brandão de Castro (CDJBC), que foi criado a partir das chamadas *comunidades eclesiais de base* da Igreja Católica; o Centro Sergipano de Educação Popular (CESEP); e alguns grupos afro culturais.

Estou definindo como entidades não-negras aquelas que, antes de serem ou não reconhecidas como entidades negras pelos movimentos negros, não se auto-identificam como tais. Além disso, um outro critério está relacionado às ações que desenvolvem, as quais não se desdobram em status de entidades negras. Essas entidades não-negras também não têm projetos político-ideológicos voltados para a construção de identidade afirmativa da população negra sergipana, embora suas ações incidam sobre os projetos de transformação sócio-racial desenvolvidos pelos movimentos negros. E é nesse aspecto que a sua presença nesse trabalho ganha sentido.

No meio das entidades negras autolegitimadas no campo da militância sergipana, a definição de entidades não-negras é aquela cujo objetivo de sua atuação não seja o desenvolvimento de ações afirmativas voltadas para a população negra ou as relações raciais. Em Sergipe, a legitimação de uma entidade negra é gerada dentro do campo da militância negra, embora existam, entre aquelas legitimadas, as suas próprias definições sobre as suas ações. Isso implica em dizer que a legitimação no campo foi, muitas vezes, conquistada no contexto de tensões sobre as suas definições de movimento negro. Na medida em que a organização destas entidades independe das vontades de outras entidades negras, as razões para se legitimarem no campo da militância negra estão ligadas

ao interesse político-ideológico dos seus integrantes, ou aos objetivos pensados no momento de sua criação.

A Casa de Cultura Afro-Sergipana atua como entidade política, realizando cursos de educação em relações raciais em escolas públicas, produzindo estudos e documentários sobre a cultura negra e as desigualdades sócio-raciais em Sergipe. O histórico de sua atuação está descrito no segundo capítulo. O Centro de Educação Popular (CESEP) desenvolve projetos de formação para entidades dos movimentos sociais sergipanos. Entretanto, junto com a SACI e o CDJBC, esta entidade já desenvolveu atividades ligadas à população negra sergipana.

O CDJBC é uma organização não-governamental, sem fins lucrativos, criada no início da década de 1990 em Sergipe. As primeiras ações desta entidade junto às comunidades indígenas e rurais negras de Sergipe foram desenvolvidas a partir das *comunidades eclesiais de base*, nas quais estavam inseridas algumas das pessoas que dirigem esta entidade. A principal ação do CDJBC está ligada à questão negra rural, especialmente no que tange às chamadas “comunidades remanescentes de quilombos”. A criação do CDJBC surge no contexto de conflito agrário entre a comunidade Mocambo e alguns fazendeiros no município de Porto da Folha. A relação entre esta Ong e a comunidade Mocambo no momento em que o governo federal “reconhecia” as terras remanescentes de quilombos resultou na visibilidade das suas ações junto às populações negras sergipanas. Outras organizações e militantes negros que mantiveram relações anteriores com a comunidade Mocambo não conseguiram o mesmo status que o Centro Dom Brandão, o qual se inseriu no contexto das Organizações Não-Governamentais que emergiram como um surto no Brasil.

Nesse contexto, na medida em que o Centro Dom José Brandão de Castro reivindicou a legitimação do Fórum Estadual de Entidades Negras (FENS) para participar de suas reuniões e atividades, e este se opôs às suas reivindicações, o CDJBC não teve mecanismos políticos para tensionar o campo em seu favor. Conforme depoimentos de alguns integrantes do CDJBC, as posturas “sectárias” das entidades que integravam o FENS se sustentavam na versão de que aquela entidade não tinha objetivo concreto acerca das transformações sócio-raciais na

sociedade sergipana. Para as entidades do FENS, o CDJBC se inseriu nesse contexto devido ao seu interesse profissional numa situação em que poucos militantes tinham compreensão de sua dimensão. Por outro lado, esses/as integrantes do CDJBC admitiam que não tinham pretensões de desenvolver uma atuação militante, posto que não era este o papel social que sua entidade se propunha desenvolver. Além disso, o CDJBC sabia que não precisava do Fórum de Entidades Negras para desenvolver suas ações junto às comunidades rurais negras sergipanas, pois o reconhecimento daquelas comunidades rurais e das agências que financiavam os seus projetos legitimava a sua atuação e as escolhas do seu quadro de técnicos e funcionários.

Do ponto de vista das entidades que integravam o FENS, mesmo que uma entidade tivesse em seu quadro indivíduos negros, a legitimação como entidade negra é conseguida tanto a partir dos seus objetivos institucionais quanto no que se refere à sua atuação política na sociedade sergipana. E, no que diz respeito à boa parte da década de 1990, devido ao perfil do seu quadro de funcionários, mas também devido a uma orientação política do campo das Ong's - que se articula nacionalmente através da ABONG (Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais) -, em Sergipe, essas organizações construíram uma forma de atuação basicamente técnica. Uma vez que os projetos dessas Ong's eram sistematicamente organizados com o objetivo de obter o diagnóstico de uma realidade social e dar respostas de transformação dessa realidade, o desenvolvimento de suas ações, e sobretudo os seus resultados, deveriam ser descritos em relatórios semestrais ou anuais para as agências financiadoras. Essa tarefa coube aos técnicos dessas entidades, os quais, na sua maioria, tinham uma formação acadêmica. Os militantes negros que não desenvolveram os mesmos esforços individuais em formação política e profissional não podiam concorrer com esses novos agentes.

Tendo em vista este contexto, o qual anuncia novas tensões, entidades como o Centro Dom José Brandão de Castro ganham status de organizações não-negras. Entretanto, querendo o FENS ou não, essas entidades integram o campo geral do movimento negro sergipano, o qual as alcança.

Desde 1998, quando iniciei as minhas observações de reuniões e atividades do FENS, percebi que as entidades que o integravam não “reconheciam” o Centro Dom Brandão como uma entidade negra, embora não houvesse como não reconhecer que a sua ação incidia sobre um grupo emergente: as comunidades *quilombolas*. Além disto, a SACI, entidade que lidera o que estou chamando de grupo hegemônico no FENS, desenvolvia, com o Centro Dom Brandão, atividades junto à comunidade Mocambo.<sup>245</sup>

No campo externo ao FENS, a presença e a força de entidades que pouco interagem entre si do ponto de vista de suas ações institucionais tensionam o campo macro-político daqueles movimentos sociais, cujas razões para integrá-lo (ou não) são as mais distintas. A ausência da Casa de Cultura na criação do Fórum Estadual de Entidades Negras deve-se às divergências políticas que emergiram naquele momento. Por outro lado, dada a forma como a Casa de Cultura desenvolve suas ações em favor das “ações afirmativas” em Aracaju e no estado de Sergipe como um todo, duas situações devem ser consideradas.

Primeiro, nos momentos de proximidade de algumas entidades ligadas ao FENS com a Casa de Cultura, outras entidades, cujas divergências mais pessoais dos seus representantes foram mais visíveis, resistiram à inserção daquela entidade junto àquele coletivo. As razões dos representantes que se opuseram à inserção da Casa de Cultura referem-se às dificuldades de lidar com a personalidade de seu coordenador, Severo D’Acelino, mas tal justificativa deve ser entendida como um “espelho” que reflete posturas semelhantes internas ao FENS.

Depois, o prestígio da inserção de novas entidades negras ao FENS tende a potencializar mais o capital simbólico desse coletivo que da entidade que o integrará. Por outro lado, se é verdade que esta situação pode ocorrer, há duas situações que devem ser descritos. Uma delas está relacionada às entidades não-hegemônicas que há vários anos tensionam as relações internas ao FENS, com vistas a potencializar seus objetivos políticos, os quais estão ligados à sua legitimação naquele meio e ao seu interesse de fortalecer sua estrutura física e de

---

<sup>245</sup> Estas atividades, que incluíam desde a educação popular até discussões “de gênero” sobre divisão social de tarefas e relações amorosas, tiveram a presença do CESEP em alguns momentos.

financiamento de projetos. A outra situação estaria relacionada ao fato de que algumas entidades não reconheciam a filiação ao FENS como a melhor estratégia para dar novos rumos às suas políticas. Este pode ser o caso da Casa de Cultura Afro-Sergipana, mas a responsabilidade desta análise é inteiramente minha, pois em nenhuma das entrevistas tal aspecto foi identificado.

A presença de um campo de atuação de entidades cuja característica liga-se ao discurso racial por diferentes perspectivas me obriga a descrever uma atuação por “fora” das representações simbólicas de legitimidade do movimento negro sergipano. Até o período em que eu não tinha os últimos registros de campo, caminhei na direção de concluir que as resistências das entidades que representam o Fórum Estadual de Entidades Negras para aceitar a inserção de entidades como o Centro Dom Brandão minimizavam, de alguma forma, a atuação dessas entidades. Parece que esta análise não tem qualquer fundamento. Durante o período em que acompanhei as reuniões do FENS (1998 ao início do ano 2000), em apenas um momento, isto é, em 1999, o Centro Dom Brandão buscou inserir-se no fórum. Aquele era o período em que a CONEN realizaria o II Encontro Nacional de Entidades Negras. Em sua pauta estavam diversas discussões, dentre as quais aquelas relacionadas às chamadas “comunidades remanescentes de quilombos”. A inserção do Centro D. Brandão junto às políticas desenvolvidas pelo FENS seria oportuna para ampliar as redes de relações daquela entidade em nível nacional, assim como para obter maior status junto às agências financiadoras.

Na medida em que a organização do Centro Dom Brandão deve-se a um histórico de atuação que difere daquele relacionado às entidades negras, e tendo em vista que o apoio às suas ações independe da legitimidade dos movimentos negros, o fato desta entidade não ter sido aceita no FENS não resultou em cortes no seu financiamento. Por outro lado, se o Centro D. Brandão tivesse obtido sucesso no que se refere à inserção no fórum, provavelmente o seu prestígio legitimaria novos financiamentos junto às comunidades negras sergipanas. Esse contexto, contudo, me escapa.

Há que se levar em conta que muitas vezes tais entidades não-negras inseridas em questões como a dos *remanescentes de quilombos*, ao invés de perderem prestígio junto a estes sujeitos, tendem a potencializar ainda mais a sua estrutura. A análise dessas situações serão importantes para entender onde se localiza o capital simbólico do movimento negro sergipano.

Além disto, uma vez que é possível visualizar grupos distintos internos ao FENS, os quais também articulam resistências internas às formas como as ações são desenvolvidas por grupos hegemônicos naquele coletivo, pode-se dizer que a força política e o capital simbólico constituídos pelo FENS não são tão rígidos quanto algumas entidades querem fazer crer. Isto é, os integrantes de organizações menos estruturadas sabem que as ações podem ser mais bem desenvolvidas se os processos de elaboração de projetos e captação de fonte de recursos forem do conhecimento de todas elas. Um outro elemento que desmistifica a idéia de "sucesso" que algumas entidades hegemônicas parecem interessadas em naturalizar tem a ver com a formação política, o prestígio social e a capacitação profissional dos seus integrantes. No rol de sete entidades que atuavam especialmente a partir do FENS, poucos integrantes se diferenciavam dos demais a partir desses critérios. Neste sentido, pode-se perceber que as entidades que integram o Fórum se movimentam e constituem pequenos grupos com vistas a potencializarem os seus interesses, os quais remetem, sobremaneira, ao fortalecimento das mesmas no âmbito de sua estrutura interna.

Embora a capacitação política e profissional dos ativistas de entidades negras bem estruturadas seja um objetivo prático dessas organizações, o primeiro e o último passo nessa direção são de responsabilidade individual. Nesses termos, deve-se concluir que o que diferencia militantes e/ou técnicos de entidades negras hegemônicas das não-hegemônicas são as redes de relações, as políticas e, muitas vezes, retóricas de capacitação, assim como a possibilidade de boa remuneração, especialmente em ONGs. Ou seja, as condições sócio-materiais estão dadas para alguns setores dos movimentos negros em Sergipe, mas os desdobramentos e os resultados políticos estão sob a responsabilidade tanto das entidades negras quanto das projeções individuais de seus integrantes.



As disputas por hegemonia política no FENS e as articulações de entidades menos estruturadas financeiramente vêm refutar a hipótese de que os movimentos negros são, voluntariamente, ausentes em processos políticos importantes, dentre os quais se destacam as campanhas partidárias. Estas discussões são desenvolvidas no quarto capítulo. A seguir, apresento os contornos da política desenvolvida pelos movimentos negros sergipanos, a qual resulta em disputas por hegemonia.

### **A hegemonia política e simbólica nos movimentos negros sergipanos**

Como hegemonia no campo dos movimentos negros em Sergipe, considero duas situações: 1) a atuação das entidades que integram o FENS e aquelas que desenvolvem suas atividades de forma independente, algumas das quais se opõem à organização e às ações do referido fórum; e 2) as razões da organização do FENS e a lógica dos interesses que regulam a inserção de novas entidades nesse coletivo.

Embora os integrantes do fórum percebessem que a tensão entre D'Acelino e as atuais dirigentes da Sociedade de Cultos Afros Filhos de Obá estava dentro do contexto afro-religioso e que se articulava com relações pessoais muito anteriores à organização desse fórum, ou a qualquer uma daquelas entidades ali representadas, foi decidido que o FENS utilizaria o seu prestígio junto ao poder público de Laranjeiras para desconsiderar as acusações do mesmo. Ao final desse processo, o poder público laranjeirense decidiu em favor do terreiro Filhos de Obá e das entidades negras envolvidas com os interesses desse terreiro.

Deste modo, as divergências políticas das entidades que integravam o fórum em relação àquelas que se opuseram à sua organização, funcionavam como artifício que propiciavam um sentimento de unidade interna. Contudo, outras reuniões realizadas pelo FENS a partir da segunda metade da década de 1990

esbarraram em tensões entre grupos internos àquele coletivo, situação que resultou, muitas vezes, na paralisação de suas reuniões e atividades.

As demais entidades que integraram o FENS na década de 90 continuaram desenvolvendo suas ações específicas, porém, do ponto de vista das ações individuais, algumas delas buscariam capacitar-se para desenvolver projetos que pudessem ser viabilizados através de agências financiadoras. A este interesse está ligado o objetivo de capacitar seus membros para elaborar propostas com essa finalidade. Do ponto de vista da organização e do desenvolvimento das ações do FENS, algumas das entidades negras, especialmente aquelas articuladas aos grupos não-hegemônicos, buscavam apresentar desdobramentos de suas ações no referido coletivo, na medida em que pretendiam ter sua sede própria, desenvolver projetos de forma sistematizada e obter recursos financeiros.

Neste sentido, o movimento negro ganhou uma nova dinâmica, posto que as entidades que integravam o FENS começavam a pensar em melhorar sua estrutura física e de ações internas. A maior parte daquelas entidades postulou uma estrutura de Ong, mas dificuldades como formação profissional dos seus integrantes, a necessidade desses indivíduos se inserirem no mercado de trabalho, juntamente com a pouca habilidade para adquirir mais informações acerca das fontes de recursos e aos meios para fazê-lo junto às agências financiadoras, foram as causas materiais do seu fracasso. O Grupo Afro-Cultural Unidos do Quilombo, a Associação Abaô, a Sociedade de Cultos Afro-Brasileiros Filhos de Obá e a Cooperativa Lélia Gonzáles buscaram uma organização interna com este fim.

Tendo em vista o total de sete entidades que integravam o FENS até o ano 2000, apenas a SACI tinha uma estrutura física e financeira bem organizada. Enquanto o prestígio hegemônico dessa entidade no Fórum Estadual de Entidades Negras articulava uma teia de relações que o perpassava, os demais grupos ali inseridos buscavam formar pequenos “blocos”, cujo interesse era, em última análise, construir um sentido para a sua permanência neste fórum. Além disto, depois que se apropriavam das discussões e da lógica das divergências internas ao FENS, tais entidades se inseriam em sua dinâmica, o que implica dizer

que viriam a apoiar ou a se opor às políticas das entidades hegemônicas. É óbvio que todas elas querem ser hegemônicas dentro do seu campo, mas esta perspectiva muitas vezes é “trocada” pela possibilidade de fortalecimento de sua estrutura interna.

É necessário entender que do ponto de vista das delimitações do objeto de estudo desta pesquisa, o movimento negro sergipano é entendido a partir da atuação de militantes e entidades negras no Fórum Estadual de Entidades Negras<sup>246</sup>, mas também no que diz respeito à organização e às ações de entidades que não integram aquele coletivo. Deste modo, é possível descrever um movimento negro que perpassa a lógica dos investimentos do FENS. Esse movimento é protagonizado por militantes e entidades negras que se opõem sistematicamente à sua política, ou que simplesmente são indiferentes à sua atuação.

É importante destacar que a criação do Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe e os desdobramentos de suas ações estão ligados a perspectivas políticas mais amplas, na medida em que estão articuladas em redes de relações com organizações negras de outros estados. Por essas redes, são criadas políticas numa perspectiva de atuação e influências que há uma década atrás tangenciavam um campo de prestígio na sociedade brasileira: os partidos políticos. A possibilidade de uma atuação mais conseqüente dos movimentos negros sergipanos nos meios partidários é, contudo, posterior à organização e ao fortalecimento de uma direção política nacional de entidades negras brasileiras: a CONEN. Desde a sua criação, em 1991, alguns encontros regionais internos formaram a base de suas ações. Tive a oportunidade de participar do II Encontro Nacional de Entidades Negras (ENEN), o qual foi organizado no Rio de Janeiro, em 1999. Participaram daquele evento entidades negras de vários estados e as

---

<sup>246</sup> É importante observar que a articulação do Fens só tem sentido se as entidades que o integram tiverem o interesse em discutir uma direção política interna mais ou menos coesa. Neste caso, uma vez que algumas entidades negras dispõem de maior poder de organização (o que inclui necessariamente maior poder econômico), o interesse em discutir uma direção política do referido coletivo reporta à lógica de fortalecimento interno de algumas entidades. No que tange às disputas por poder ou hegemonia interna àquele coletivo, a *falta* de interesse em reorganizá-lo é mais visível em entidades mais bem estruturadas do movimento negro local que nas demais. Isto

seguintes entidades sergipanas ligadas ao FENS: a Sociedade de Cultos Afro-Brasileiros Filhos de Obá, o Terreiro Ilê Axé Odé Bamirê, o Grupo Cultural Unidos do Quilombo, a SACI, a Associação Abaô de Arte e Cultura Negra, e o Movimento Negro Independente (MNI).

Com a criação do FENS, algumas entidades mudaram substancialmente a forma de suas ações. Nesta direção, principalmente a SACI deu contornos mais institucionais às suas ações, em oposição à característica denunciatória da entidade que a originou: a União dos Negros de Aracaju (UNA). A SACI tornar-se-ia uma Organização Não-Governamental (Ong), cujas ações ganhariam aspectos ligados mais à sistematização dessas ações e aos seus resultados políticos e práticos que elas chegavam, que à atuação voluntária.

No quarto capítulo a seguir, apresento e analiso as políticas dos movimentos negros sergipanos nas campanhas partidárias para o Executivo e o Legislativo Municipal de 2002, em Aracaju. O envolvimento político de militantes e entidades negras sergipanas nesse pleito eleitoral resultou na participação de alguns membros desse movimento social em espaços do poder público municipal da capital sergipana, sobretudo em assessorias a vereadores do PT e do PC do B e em secretarias ligadas à Prefeitura Municipal de Aracaju. Neste capítulo, também discuto as repercussões de discursos e de práticas de mulheres negras em favor da constituição de relações amorosas entre estas e homens negros. Essas mulheres integram entidades negras que estão envolvidas em redes de relações que alcançam agências financiadoras e grupos internacionais, cujos objetivos perpassam a ação política prática. O centro dessas “novas” demandas é a chamada “questão de gênero”, que ganhou sustentação política de grupos diversos e orientou, por mais de uma década, ONGs receptivas a estas questões. O quarto capítulo discute, ainda, questões ligadas ao contexto da produção de pesquisadores negros e aos conceitos de dominação e de poder nas acepções de Max Weber e Pierre Bourdieu.

---

porque, para aquelas hegemônicas, a rearticulação do Fens só ganha sentido se for desenvolvido um debate sobre o desenvolvimento de uma agenda política.

## Capítulo 4 - O movimento negro sergipano nas campanhas político-partidárias

Particpei, no ano 2000, junto com militantes integrantes e não-integrantes de entidades negras, de reunião com a candidata a vereadora de Aracaju pelo PC do B, Tânia Soares. Naquela reunião, a candidata comunista buscava apoio dos grupos presentes, solicitando deles um envolvimento de tal modo articulado, que pudessem conquistar os votos de familiares, amigos e de outros grupos sociais com os quais interagem. A estratégia de campanha era muito bem organizada, e a futura vereadora contaria com o envolvimento da maioria dos grupos ali presentes. Contudo, na medida em que aqueles ativistas negros estavam interessados naqueles envoltimentos político-partidários e eu seria, ao final daquele ano, bacharel em Ciências Sociais, questioneei a colega comunista acerca da possibilidade de cientistas sociais negros virem a integrar o quadro dos seus assessores. Experiente e desembaraçada, Tânia Soares me respondeu, com um sorriso no rosto imbuído de constrangimentos, que os negros teriam todo o direito de reivindicar participação política, mas a pertinência de suas reivindicações não era responsabilidade de sua campanha. Julguei que a resposta da comunista sergipana foi bem colocada e oportuna, razão pela qual a retomei neste capítulo.

A visão dessa liderança comunista sobre a participação política de militantes negros (inclusive daqueles muito bem formados) em seu quadro de assessores não resultou em cisões naquela reunião, pois, até aquele momento, as contribuições dos movimentos negros sergipanos a candidatos/as brancos/as “progressistas” eram parte do processo dos esforços da *esquerda* sergipana. Entretanto, nas campanhas de 2002 esse quadro se inverte: nesse segundo momento os partidos políticos tornaram-se o objeto dos investimentos dos movimentos negros sergipanos, tendo que legitimar candidaturas de ativistas negros.

No que se refere às estratégias de poder pensadas pela militância negra sergipana, as campanhas para o executivo e o legislativo municipais do ano 2000

motivaram a filiação de vários membros dos movimentos negros em partidos políticos, especialmente no Partido dos Trabalhadores (PT). E foi neste partido político, a partir daquelas campanhas, que um setorial de negros foi organizado com vistas a ocupar cargos no poder público municipal de Aracaju e em assessorias a alguns dos vereadores eleitos no mesmo pleito. Além disto, o referido setorial buscou constituir uma “frente” interna àquele partido, ou uma “tendência”, como se convencionou chamar os grupos distintos dentro daquele partido.

Por outro lado, a vitória eleitoral da coligação “de esquerda” nas campanhas de 2000 não só ajudou a desarticular o FENS, que se enfraquecia devido às divergências internas entre as entidades e devido aos desgastes de anos de atuação, como também deu novos sentidos e motivação à militância negra local. Além de um número razoável de militantes negros(as) se inserirem em cargos comissionados da prefeitura municipal de Aracaju e em assessorias a alguns vereadores, esse contexto possibilitou a dinamização da estrutura interna de entidades negras, na medida em que fomentou um conjunto de ações e propostas muito mais qualificadas para esta situação. Esse mesmo contexto articulou novas relações entre entidades, dividiu e criou novas diferenças e interesses dentro da militância negra, mas também fortaleceu um sentimento de auto-estima que propiciou o lançamento de um candidato do movimento negro para deputado federal no pleito de 2002.

Se essa pesquisa foi motivada pela inserção de grupos de militantes negros articulados em partidos “de esquerda”<sup>247</sup>, o trabalho de campo veio mostrar que a atuação de outros grupos no campo da “direita” era não apenas anterior, como também muito reivindicativa.

Na maioria das entrevistas que realizei com mulheres e homens ligados aos movimentos negros sergipanos, procurei perceber como os seus discursos se

---

<sup>247</sup> Devido ao contexto da re-organização dos partidos políticos no Brasil a partir do processo de democratização, talvez os termos *esquerda* ou *direita* não sejam os mais apropriados para distinguir as correntes partidárias que divergem entre si, embora o histórico de organização e as direções de programas políticos internos a essas correntes sejam ideologicamente diferenciados. Entretanto, na medida em que a definição, por oposição, parece confundir, não raro, as definições

articulavam na direção de descrever as suas motivações para se inserirem em partidos políticos, e como, a partir dessas motivações ou de outras, a noção de identidade negra era recorrente ou aparecia dentro de um outro quadro de referências. Em vista destas razões, descreverei aqui, por ordem histórica e cronológica, mas também do ponto de vista do prestígio sócio-político no campo da militância negra, alguns depoimentos e atuações de militantes negros sergipanos no meio partidário. Na medida em que as minhas discussões sobre o contexto da inserção de militantes negros em partidos “de esquerda” provocaram a análise de um outro contexto (o de militantes negros em partidos “de direita”), privilegio a emergência da inserção e dos investimentos de setores da militância negra sergipana em partidos “progressistas”.

No que diz respeito às políticas de alguns setores da militância negra ligados ao FENS, as motivações que possibilitaram a inserção e a articulação de um número razoável de novos agentes especialmente no Partido dos Trabalhadores (PT) no momento das campanhas para o executivo e o legislativo municipais em 2000, também fizeram emergir o surgimento de candidaturas de militantes negros nas eleições de 2002. As pretensões político-partidárias de alguns militantes negros no contexto das campanhas gerais de 2002<sup>248</sup> provocaram diversas divergências, intrigas e rupturas pessoais e políticas, tanto no campo da militância negra como no meio partidário local mais ligado à “esquerda”.

A inserção de novos militantes negros junto aos partidos de “esquerda” dinamizou sobremaneira as discussões no “setorial de negros”<sup>249</sup> daquele partido. Em muitos aspectos é possível perceber esta situação. Por que, especialmente nas campanhas de 2000, tais militantes se motivaram a criar um setor ou um fórum de negros no Partido dos Trabalhadores em Sergipe? Uma vez que este partido ou os candidatos filiados a ele não garantiram que seriam vitoriosos naquele pleito, que razões motivaram alguns setores da militância negra sergipana

---

entre uma corrente e outra, a sua utilização nesta pesquisa tem a intenção de diferenciar grupos políticos tradicionalmente conservadores daqueles assim chamados progressistas.

<sup>248</sup> Em 2002, o Brasil elegeu, pelo voto direto, o Presidente da República, Governadores, Senadores, Deputados Federais e Estaduais.

a apostarem na filiação partidária? O movimento intenso de filiação de militantes negros(as) em partidos políticos a partir das campanhas de 2000 chamou a minha atenção para entender as razões em vista das quais aquele, e não outro momento, seria mais propício para levar a cabo os investimentos que sempre fizeram parte dos objetivos gerais da militância negra.

Conforme depoimentos de militantes negros recentes no meio partidário, em outros momentos de campanhas<sup>250</sup> os militantes negros que organizaram o referido setorial no PT centralizavam as discussões que envolviam os seus interesses políticos ou das entidades de que faziam parte, formando um grupo distinto daquele que continuava desenvolvendo as ações dos movimentos negros “fora” do meio partidário. Diferente da maior parte dos militantes negros sergipanos, esses ativistas, basicamente funcionários públicos, mas também desempregados e *ongueiros*, percebiam a importância de sua atuação em partidos políticos progressistas, os quais deveriam retribuir as contribuições políticas. Esses militantes negros conheciam bem os “programas” que articulavam as campanhas dos candidatos da “frente de esquerda” como um todo, e junto a eles construíram seus próprios interesses, com o objetivo de terem garantida a sua participação política em cargos do poder público estatal.

Em campanhas eleitorais anteriores, nas quais a participação de outros segmentos dos movimentos negros era “informal”, ou seja, sem objetivos políticos bem definidos, os acordos com a militância negra no meio partidário tinham apenas a presença desses ativistas, os quais não utilizavam a “pressão política” coletiva como (mais um) instrumento de suas negociações. Por conta disso, as negociações políticas de militantes negros com candidaturas petistas para o Executivo ou o Legislativo (municipal ou estadual) levavam em conta o seu prestígio social e suas potencialidades técnicas. Por esta razão, em alguns pleitos eleitorais, as negociações eram articuladas de tal forma nos meandros daquelas

---

<sup>249</sup> Esse é o termo utilizado pela militância negra sergipana filiada ao Partido dos Trabalhadores em Aracaju. Aquele “setorial” é formado por homens e mulheres negras integrantes ou não de entidades negras sergipanas.

<sup>250</sup> Pode-se dizer que setores da militância negra sergipana sempre viram nos partidos políticos um espaço que poderia potencializar seus investimentos. Por esta razão a eles se vincularam desde a



campanhas que demais grupos ligados ao “setorial” desconheciam os seus mecanismos.

É verdade que as campanhas de 2000 favoreceram o fortalecimento de um setor “negro” no Partido dos Trabalhadores em Sergipe, o que implicaria dizer que, aos olhos da militância negra sergipana, o próprio partido ganhou mais prestígio com a sua inserção. Contudo, no mesmo período, outros setores dos movimentos negros não apenas resistiram à filiação àquele partido, como também fomentaram uma ruptura com o movimento de integração a partidos políticos organizados por tais setores da militância negra. Todavia, no âmbito das campanhas de 2002, parte da militância que não se vinculou a partidos políticos nos pleitos anteriores é agora motivada a inserir-se nesse contexto. A (micro) polarização da “negritude” entre aqueles que desenvolvem a sua atuação tanto no campo da militância negra quanto no campo partidário e aqueles que investiram todas as suas potencialidades apenas no campo do movimento negro começa a ganhar um outro tom: a polarização também nas disputas partidárias.

Tal filiação partidária de membros dos movimentos negros a partir das campanhas de 2000 dinamizou tanto as relações interpessoais da militância negra sergipana como veio influenciar a redefinição de espaços de prestígio em algumas daquelas entidades negras e mesmo no PT e no PC do B, nos quais a inserção daqueles ativistas deu visibilidade à sua participação. Além disso, especialmente no que diz respeito à filiação de tais ativistas negros ao PT, esses investimentos provocaram a reorganização de algumas das estratégias internas àquele partido, na medida em que alguns dos aliados dos setores da militância negra ali inseridos se tornaram adversários em potencial. Neste contexto, e de modo especial no que tange à disputa por voto, filiação ou mesmo prestígio de militantes negros no meio partidário da cidade de Aracaju, os partidos de “esquerda”, principalmente o PT e o PC do B, disputariam o mesmo público. Tais situações tornaram muito interessantes as observações de que os discursos de auto-afirmação da identidade negra por parte dos ativistas negros ganharam novos contornos

---

década de 80. No entanto, os depoimentos organizados nesta pesquisa estão limitados à década de 90, estendendo-se até as campanhas eleitorais de 2000 e 2002.

políticos: o vínculo partidário de importantes setores da militância negra sergipana é o mais evidente.

No momento das campanhas para o executivo e o legislativo municipais no ano 2000, em Aracaju, a desarticulação do FENS resultou na possibilidade de um novo investimento de parte da militância negra sergipana nesse campo poderoso dos partidos políticos. Não é à toa que já naquelas campanhas, as quais elegeram um prefeito petista e mais cinco vereadores ligados à coligação protagonizada pelo PT, em torno de quinze militantes negros e negras inseriram-se em cargos da administração da prefeitura e em assessorias àqueles vereadores. Há ainda muitas críticas feitas à administração petista por parte da militância negra. Essas reticências dos movimentos negros questionam tanto o número de membros inseridos nesses espaços de poder quanto o status de sua presença neste cenário. Essas críticas se sustentaram na avaliação de que as contribuições do movimento negro para as campanhas, sobretudo do PT, mas também do PC do B, foram sempre concretas (e por assim dizer participativas), enquanto que as “reparações” de tais partidos em relação à causa dos negros teriam sido, sempre, simbólicas. Em outras palavras, sem os efeitos concretos do ponto de vista da inserção desses agentes na estrutura do poder público tal qual pretendiam, a esquerda sergipana reproduziria, conforme argumentam parte desses segmentos negros, as mesmas barreiras dos partidos e das elites conservadoras daquele estado.

É certo que os partidos progressistas, notadamente liderados pelo PT, ainda reproduzem imagens estereotipadas da população e dos movimentos negros, semelhantes àquelas mais grosseiras cristalizadas pelas elites e pelos partidos conservadores do estado de Sergipe. Não fosse assim, se pudessemos atribuir à atuação dos movimentos negros uma grande influência na orientação política da população negra local, poderíamos identificar alguma sujeição, sobretudo dos partidos progressistas a tais segmentos negros. Não havendo sujeições ou barganhas políticas daqueles partidos a esses movimentos negros, mas um maior interesse desses últimos na vinculação àqueles (dada à impossibilitada criação de um partido negro), os aliados progressistas desses segmentos precisam

reproduzir as imagens de incapacidade dos negros e limitar a sua inserção em espaços de poder e deliberação de políticas internas, sob pena do seu argumento de luta de classes dividir a sua força simbólica com os argumentos de que a pobreza tem cor, e ela é negra. No entanto, a lógica das relações da militância negra sergipana com partidos progressistas se difere da lógica das relações com as elites e os partidos conservadores, entre os quais o Partido da Frente Liberal (PFL) e o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) são os principais líderes. Nos dias atuais esses segmentos conservadores ainda se revezam, com regularidade, no controle do Estado brasileiro. Então, como se estruturam as relações da militância negra sergipana com tais partidos de “direita”?

Sabe-se que não há muitos ativistas negros circulando por partidos tradicionalmente dirigidos pelas elites sergipanas, as quais são, inclusive, remanescentes de famílias escravocratas e administram os bens frutos da exploração capitalista há pelo menos dois séculos. Por outro lado, talvez seja possível perceber na sociedade sergipana divergências e mesmo rupturas políticas entre as suas elites, sobretudo no que diz respeito à capital sergipana. De qualquer modo, a despeito da visibilidade política dos raros ativistas negros nesses cenários e à medida que a sua inserção política tanto contrariava setores hegemônicos dos movimentos negros quanto contribuía para a manutenção de discursos simplistas de setores da esquerda, os partidos conservadores, nos quais se insere o atual Governador João Alves Filho (PFL) eleito em 2002, jamais concederiam espaços de articulação e de poder aos militantes negros que contribuíram com o sucesso das suas campanhas. A mesma estrutura de dificuldades e de preconceitos seria ainda mais visível se o tema eram as disputas partidárias, embora este assunto específico mereça maior atenção.

Em outras palavras, se no momento em que os movimentos negros pleitearam a candidatura nas campanhas de 2002 de um dos seus membros e uma ruptura com o PC do B foi inevitável tendo em vista a disputa por apoio e voto no mesmo campo, com militantes negros filiados a partidos de “direita” tal situação nunca se concretizou com a mesma força. Além disso, especialmente no que se refere ao atual Governo João Alves Filho, a criação de secretarias que fossem

coordenadas por ativistas dos movimentos negros e estivessem voltadas para as questões sociais específicas da população negra jamais se concretizou. A presença e os investimentos de Severo D’Acelino (coordenador da Casa de Cultura Afro-Sergipana) nesses espaços, assim como a sua suposta proximidade com o atual governador João Alves Filho (o “negão de coragem”), é o exemplo mais notório das trocas políticas desiguais entre militantes negros sergipanos e membros de partidos conservadores, mesmo que estes últimos estejam convencidos de terem tanta coragem. A legitimação de secretárias de governo coordenadas por militantes negros, mas sobretudo as articulações desses membros na hierarquia das decisões desses governos, amedrontam qualquer administrador ciente da emergência dessas demandas sociais.

Sobre a lógica da participação do poder público municipal de Aracaju dirigido pelo Partido dos Trabalhadores a partir das campanhas de 2000, produzi artigo<sup>251</sup> de jornal a pedido de militantes negros. Na oportunidade, analisei o contexto da retórica do governo petista sergipano no que tange às cotas de participação de militantes negros também petistas no seu quadro. Ao mesmo tempo, discuti e lancei questões acerca da forma como os militantes negros que integram o PT há mais tempo disputam o poder dentro daquele partido político. Concluí que houve uma participação considerável de homens e mulheres negras na estrutura do governo petista (comparada a governos anteriores), porém essa participação se deve à inserção desses grupos nas “tendências” hegemônicas àquele partido. O discurso do Vice-Prefeito Edvaldo Nogueira (PC do B) de que a Prefeitura de Aracaju teria contemplado a política de cotas para negros, a qual foi discutida em âmbito nacional, foi por mim avaliada como uma retórica oportunista do governo municipal. Na verdade, PT e PC do B distribuíram os cargos no poder conforme a inserção e o status dos grupos nas “tendências” hegemônicas do primeiro. Após essa distribuição de cargos, legítima em qualquer governo (ainda mais em contextos democráticos), o Partido Comunista faria as suas reivindicações, as quais resultaram na administração de uma secretaria – a FUNCAJU. Além disso,

---

<sup>251</sup> DANTAS, Paulo Santos. “O movimento negro sergipano nas campanhas eleitorais”. Gazeta de Sergipe, 27.04.2003.

em alguns momentos, membros desse partido viriam disputar os mesmos cargos e os mesmos espaços do poder estatal aracajuano.

Os meios político-partidários progressistas, nos quais se envolveram militantes e entidades negras sergipanas a partir do ano 2000 desenvolveram, historicamente, sua lógica de disputas própria, cristalizando adversários e mobilizando outros segmentos políticos em torno de seus “programas de mudanças” sociais. Conservadores e fisiologistas, os adversários políticos da “frente de esquerda” sergipana se perpetuaram no poder estatal durante décadas, criando uma imagem tradicional do poder político estatal como “apêndice” das elites sergipanas. Por sua vez, com a “redemocratização” da sociedade brasileira a partir da segunda metade da década de 1970, junto à sociedade civil organizada, partidos políticos progressistas reconstruíram suas políticas, a fim de conquistarem o poder político estatal. No que diz respeito às políticas dos movimentos negros em Sergipe, à medida que as forças políticas dos partidos de “esquerda” aumentavam com a inserção de novos segmentos sociais e com as mudanças do imaginário sócio-cultural, tais segmentos vieram reivindicar participação ativa no processo político organizado por esta “frente progressista”.

Essas reivindicações de militantes e entidades negras criaram tensões no campo da “esquerda” sergipana, pois a imagem política desses grupos nos programas de campanha eleitoral era a de “colaboradores”. A sua mudança de atuação e de perspectiva política também gerou mudanças semelhantes no PT e no PC do B, sobretudo por serem os dois partidos de “esquerda” com maior proximidade com os movimentos negros. No caso do PT, as chamadas “tendências” que mantiveram proximidades com militantes e entidades negras tinham outras prioridades políticas, as quais se tornaram mais visíveis no momento em que tais segmentos negros reivindicaram não somente participação política em cargos do poder público, mas também a organização de secretaria voltada para a questão racial e a inserção de um dos seus membros na direção daquele partido. Os ativistas negros ali inseridos estavam dispostos a conquistar o seu espaço e a legitimarem o seu status no campo partidário. No que se refere ao PC do B, as tensões com os movimentos negros seriam ainda mais diretas,

pois o lançamento de uma candidatura negra petista para a Câmara Federal dividiria os grupos de entidades negras colaboradoras, dificultando a consolidação dos objetivos do Partido Comunista sergipano em direção ao Legislativo Federal. E, embora Carlos Trindade – o candidato do movimento negro para Deputado Federal pelo PT - não tenha sido eleito nas campanhas de 2002, desse contexto emergiram duas principais situações: na primeira, pudemos perceber que as restrições dos movimentos negros a apoiarem os seus aliados tradicionais têm efeito concreto nos investimentos desses últimos, podendo inviabilizar uma vitória eleitoral em âmbito federal; depois, a legitimação de candidaturas de ativistas negros no seu próprio campo, mas também no meio partidário, significou o surgimento de um segmento muito mais consciente de sua força e de sua importância política diante das mudanças sociais contemporâneas.

As discussões de Norbert Elias<sup>252</sup> sobre auto-imagem e estigmatização social apresentadas neste trabalho podem nos ajudar a entender as dificuldades políticas e simbólicas que ativistas e entidades negras sergipanas encontram no campo dos partidos políticos progressistas.

Em *Os estabelecidos e os outsiders*, Elias mostrará como as relações de poder podem ganhar dimensões que perpassam e influenciam diversos níveis da vida social entre grupos cuja origem histórica e social é a mesma. O trabalho nasceu de um estudo realizado em Winston Parva, comunidade próxima à cidade de Leicester, na Inglaterra, em fins da década de 1950 e início da década de 60. Esta comunidade era formada por três bairros distintos: um deles relativamente mais antigo e por mais dois pequenos bairros formados posteriormente àqueles. Do ponto de vista prático, o que distinguia tais grupos antigos dos recentes era o fato de terem construído as suas residências e as suas relações sociais e de parentesco antes da chegada desses “forasteiros”, pois não havia entre eles diferenças ocupacionais, de renda, de nível educacional, ou de classe social. Tratava-se de duas áreas de trabalhadores.<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> ELIAS, Norbert. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

<sup>253</sup> Um conceito-chave do problema que Elias busca explicar é o da estigmatização social. Para este autor, uma tendência e um limite do debate sobre tal conceito é que o mesmo é tratado como

As imagens preconceituosas na referida comunidade inglesa se manifestavam nos membros dos grupos mais poderosos em relações aos grupos recentes, na medida em que os primeiros se viam e se auto-representavam como humanamente superiores.<sup>254</sup> Para Elias, o sentido daquelas auto-representações remetia à noção literal do termo “aristocracia”, que na Grécia antiga era composta de guerreiros senhores de escravos.<sup>255</sup> A “mecânica da estigmatização”, e por sua vez da auto-imagem do grupo *estabelecido*, possibilitava que todos os indivíduos inseridos nessa cena participassem de um “carisma” internamente construído. Havia, contudo, um preço a ser pago para integrar este quadro de representação de superioridade. Tal preço social a ser pago é, para Norbert Elias, também uma recompensa, pois “os grupos com uma elevada superioridade de forças atribuem a si mesmos (...) um carisma grupal característico”, demonstrando, assim, que o preço social e individual pela submissão às normas específicas do grupo é também uma compensação.<sup>256</sup> Sobre estas auto-representações Elias conclui:

*“Quer se trate de quadros sociais, como os senhores feudais em relação aos vilões, os “brancos” em relação aos “negros”, os protestantes em relação aos católicos e vice-versa, os homens em relação às mulheres, (...) os grupos mais poderosos, na totalidade desses casos, vêem como pessoas ‘melhores’, dotadas de uma espécie de carisma grupal, de uma virtude*

---

se fosse uma “simples questão” de pessoas que demonstram, individualmente, um desprezo acentuado por outras pessoas como indivíduos. Op. cit., p. 23.

<sup>254</sup> Segundo o autor, as famílias antigas daquela comunidade se recusavam a manter qualquer tipo de contato social com as famílias e/ou com os grupos mais recentes, exceto nas situações de atividades profissionais. A idéia de que os grupos recém-chegados àquela comunidade eram de uma espécie humana inferior estava ligada à imagem de que se tratava “dos de fora” (“forasteiros”).

<sup>255</sup> O termo “aristocracia” aplicava-se à relação de poder “que permitia a seu grupo assumir a posição dominante em Atenas”. Por esta razão, “o termo ‘nobre’ preserva o duplo sentido de categoria social elevada de atitude humana altamente valorizada, como na expressão de ‘gesto nobre’”. Em oposição à representação negativa desse termo, tem-se o “vilão”, que designa o indivíduo ligado a um grupo socialmente inferior, de baixo valor humano ou da pessoa à qual está associada uma “moral baixa”. Op. cit., p.19.

<sup>256</sup> A lógica afetiva constituída de submissão e orgulho por pertencer ao grupo dominante se reveste de uma *natureza* rígida, posto que “a superioridade de forças é equiparada ao mérito humano e este a uma graça especial da natureza ou dos deuses”. Além disso, a satisfação que cada pessoa extrai da participação ou da assimilação do orgulho interno do grupo compensa o sacrifício da satisfação que cada indivíduo submete às normas grupais. Op. cit., pp. 25-26.

*específica que é compartilhada por todos os seus membros e que fala aos outros”.*<sup>257</sup>

Para este autor, qualquer grupo socialmente mais poderoso e auto-reconhecido como mais virtuoso atribuiria aos seus membros características humanamente superiores. Depois, no que diz respeito aos grupos *estabelecidos*, as suas relações com os membros *outsiders* estavam limitadas às atividades profissionais, reservando-se de qualquer outro contato social. Numa clara alusão à punição social, o “tabu” em torno dos contatos ou das relações entre os grupos socialmente distintos era mantido através de mecanismos de controle social como a “fofoca elogiosa” e a ameaça de “fofoca depreciativa”, ambas voltadas para os membros de famílias antigas suspeitos ou não de transgredirem os costumes do seu grupo.<sup>258</sup>

Buscando entender como um grupo desenvolve um valor estigmatizado em relação ao grupo de menor prestígio social, Elias observa que isso só será possível se o grupo *estabelecido* estiver “bem instalado na posição de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”. Essa é a condição para que o estigma imputado de “desonra coletiva” junto ao grupo de menor prestígio social prevaleça. Há, contudo, a possibilidade da estigmatização diminuir ou até se inverter, se o grupo *estabelecido* perde as condições de manter o monopólio das principais fontes de poder que há numa sociedade.

A teoria de Norbert Elias nos faz indagar acerca da orientação intrínseca às relações e aos discursos de poder de membros dos movimentos negros sergipanos, exposto no que se segue. Se, por um lado, as relações amorosas entre homens e mulheres militantes negras se re-constroem em contextos objetivos de interesses políticos e sociais que perpassam a lógica das relações interpessoais, por outro, a inserção desses ativistas negros em partidos políticos faz deles um grupo “outsider”, na medida em que o seu prestígio social não é reconhecido naquele meio.

---

<sup>257</sup> Cf. pp. 19-20

<sup>258</sup> Op. cit., p. 20.



O tópico a seguir discute o contexto da filiação de membros dos movimentos negros sergipanos em partidos políticos. Essa inserção no meio partidário foi articulada por organizações que integravam o Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe e provocou a fragilização política deste coletivo, tendo em vista que concentraram as suas discussões e as desdobraram no âmbito partidário. As discussões acerca das relações amorosas entre ativistas negros/as sergipanos vêm logo após o próximo sub-capítulo.

### **A filiação partidária e a reorganização dos movimentos negros e dos espaços de poder**

A filiação partidária dos novos setores da militância negra sergipana ocorreu no momento em que o FENS desenvolvia suas reuniões e atividades. O FENS foi, durante toda a década de 90, o espaço de legitimação de novas entidades negras em Sergipe, mas também o espaço em que as organizações negras puderam desenvolver e construir novas ações com vistas à superação das desigualdades sócio-raciais. A manutenção das ações e, por assim dizer, da vida desse fórum, também significou a sobrevivência política de alguns dos seus integrantes. O fortalecimento do setorial de negros do Partido dos Trabalhadores em Sergipe não só fragilizou ainda mais a organização daquele coletivo, como deu uma nova configuração às estratégias de poder dos setores da militância ligados ao FENS. Entidades hegemônicas, a exemplo da SACI e outras mais ligadas aos seus investimentos políticos, como a Associação Abaô de Capoeira Angola, o MNI, a Sociedade Filhos de Obá e a Cia Danç' Arte, deslocaram os debates ali desenvolvidos para o setorial de negros do Partido dos Trabalhadores. Apesar deste deslocamento de debates, para militantes e entidades negras as atividades do FENS podem ser retomadas a qualquer momento. E, neste sentido, todas as

entidades negras que se inseriram no PT dentro desse processo são ainda integrantes daquele coletivo.

A despeito das proximidades políticas de interesses dessas entidades, tanto a Associação Abaô quanto o Movimento Negro Independente e a Cia Danç' Arte não se filiaram ao Partido dos Trabalhadores.

A Associação Abaô decidiu não mais integrar o FENS. Além disto, esta entidade também não deu continuidade às relações de parcerias com a SACI. As razões principais para a ruptura política são duas: para algumas pessoas ligadas à SACI, o fato de os coordenadores da Associação Abaô terem sido demitidos do seu quadro de funcionários em 2001 desencadeou o processo de afastamento político, que estava ligado há anos de desgastes pessoais dentro da SACI; para os coordenadores da Abaô, tanto estes fatores quanto aqueles ligados à sua proximidade com o PC do B, resultando na sua filiação durante as campanhas eleitorais de 2002, criaram razões mais nítidas para romperem a parceria que construíram com a SACI desde a sua circulação pela União de Negros de Aracaju no final da década de 1980. Uma vez que a Associação Abaô só seria criada em 1994, estou evidentemente falando de parcerias dentro de um contexto de relações políticas e pessoais.

O MNI também não mais integra o FENS. A razão do seu afastamento está relacionada à forma como esta entidade desenvolvia as suas atividades. Na medida em que um princípio do FENS era desenvolver ações mais gerais a partir das ações que já eram desenvolvidas pelas entidades que o integravam, e tendo em vista que estas entidades deveriam compor um quadro de militantes, o referido fórum não reconheceria entidades que não atendessem a estes dois principais princípios. Para as demais entidades negras integrantes do FENS que propuseram o afastamento do MNI, o motivo da exclusão daquela entidade estava ligado ao fato do seu fundador, Aldenir, ser o único integrante da mesma. Este dado não só chocou como também dividiu a maioria dos integrantes do fórum. Além disto, no FENS, o MNI também era um fiel parceiro da SACI, posto que concordava politicamente e utilizava o seu voto com o fim de consolidar a sua parceria com aquela. Em outras palavras, mais uma razão para as entidades não-

hegemônicas se mobilizarem a favor do afastamento do Movimento Negro Independente.

A Cia Danç' Arte é um dos grupos de dança afro mais bem organizados de Aracaju. Este grupo é basicamente formado por mulheres. A sua organização está ligada à formação de suas dirigentes e ao profissionalismo de suas atividades. Do ponto de vista sócio-econômico e mesmo no que se refere à militância negra, esse grupo é heterogêneo. As mulheres que o integram não residem necessariamente nos mesmos bairros, assim como também tiveram experiências familiares e de trabalho diferenciadas. A inserção da Cia Danç' Arte na militância negra é igualmente diferenciada. O trânsito de suas integrantes nesse meio ocorreu especialmente a partir de suas dirigentes, as quais se mostraram pouco motivadas com a militância nos últimos anos.

Embora não haja nenhum investimento específico do PT na organização ou na desarticulação do Fórum Estadual de Entidades Negras, a maior parte das entidades negras que integram ou integravam o FENS, a partir dos seus integrantes, filiou-se àquele partido. Nas campanhas municipais do ano 2000 os/as militantes negros e negras que se inseriram no PT eram integrantes da SACI, da Sociedade de Cultos Afro-Brasileiros Filhos de Obá e do Grupo Unidos do Quilombo. Demais grupos de militantes filiados ao PT naquele período estavam ligados à Soweto<sup>259</sup>, à cooperativa Lélia Gonzáles e ao MNU, cuja estrutura tem sido fortalecida com a inserção de novos militantes desde a sua organização em 1999. A inserção de outros grupos de militantes negros em outros partidos de “esquerda” está ligada ao PC do B, o qual se tornaria o principal adversário das candidaturas de ativistas negros petistas, tendo em vista que dividiriam um mesmo campo de aliados e de votos.

---

<sup>259</sup> Esta entidade tem em torno de dois anos de existência. Os militantes que a integram também se opõem à política do Fórum de Entidades Negras local. Parte dos seus militantes, especialmente os seus coordenadores, já integravam o PT desde o final dos anos oitenta e início dos noventa. Boa parte desse grupo tem formação acadêmica. Do ponto de vista profissional, alguns desses militantes são funcionários públicos, contadores e professores de faculdades particulares. Devido ao prestígio de alguns dos integrantes da Soweto junto ao PT em Aracaju, especialmente no que diz respeito às proximidades políticas e pessoais junto ao prefeito Marcelo Déda, alguns dos seus integrantes ocuparam cargos no poder público municipal da capital sergipana. Esse é o caso de Djenal Nobre, coordenador dessa entidade, e de outros integrantes. Juntos, eles compuseram a Secretaria Municipal de Combate ao Racismo do PT em Aracaju.

No contexto das campanhas para o executivo e legislativo municipais do ano 2000, algumas entidades negras sergipanas estavam reorganizando os seus projetos, as suas parcerias e, em alguns casos, os seus quadros de funcionários. As maiores mudanças estruturais ligadas a esses contextos dizem respeito à SACI. Outras mudanças semelhantes podem ser percebidas na Associação Abaô de Capoeira Angola e na Soweto.

As maiores mudanças ocorridas na SACI já foram descritas no terceiro capítulo. Do ponto de vista de suas estratégias político-partidárias, os grupos internos àquela organização redefiniram seus interesses e suas articulações pautando-se nas novas diferenças de perspectivas que apareceram, influenciadas pelo contexto das campanhas eleitorais.

É evidente que a filiação partidária é individual. Do ponto de vista prático, são os membros das organizações dos movimentos sociais e/ou sindicais que se filiam aos partidos políticos, e não elas próprias. Todavia, no que se refere às entidades negras sergipanas, também é possível perceber a presença dos seus projetos políticos no meio partidário a partir da filiação dos seus integrantes.

Sobre esses contextos, o conceito de poder simbólico desenvolvido por Pierre Bourdieu nos ajuda a compreender a lógica do campo da militância negra sergipana. Para este autor, o “poder simbólico” se apresenta como um construto que incide sobre a transformação do mundo. A razão disto é que o poder simbólico, “como poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo”, modifica o próprio mundo. Este “poder quase mágico”, que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força, só se desenvolve se for “reconhecido”, ou seja, ignorado como arbitrário. Para o autor, isto significa que o poder simbólico não se situa nos “sistemas simbólicos”, mas numa relação determinada dentro da própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença* – isto é, o espaço em que atuam “os que exercem o poder e os que lhes estão sujeitos”<sup>260</sup>. O poder simbólico, na acepção de Bourdieu, resulta, pois, numa forma transfigurada e

---

<sup>260</sup> Bourdieu considera que esta crença pode ser observada a partir dos símbolos do poder, os quais se constituem como “capital simbólico” objetivado. A eficácia da crença estaria também sujeita às mesmas condições de constituição dos símbolos do poder. Idem, p.14-15.

legitimada de outras formas de poder, cujas relações sociais, como relações de força, fazem ignorar ou reconhecer a violência que tais relações produzem objetivamente, criando efeitos reais sem aparentemente dissipar energia.<sup>261</sup>

Em *As produções simbólicas como instrumentos de dominação*, Bourdieu destaca que a tradição marxista privilegiou as chamadas funções políticas dos “sistemas simbólicos” em detrimento da sua estrutura lógica e da função *gnoseológica*, o que resultou num funcionalismo específico.<sup>262</sup> Esse *funcionalismo* se propõe a explicar as produções simbólicas relacionando-as aos interesses das classes dominantes.<sup>263</sup> Deste modo, enquanto instrumento de conhecimento e comunicação, os símbolos<sup>264</sup> tornam possíveis os *consensos* acerca do sentido do mundo social, que tem o papel de reproduzir a ordem social, sendo que a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’. Para Bourdieu, trata-se de uma interpretação ingênua, porém a tradição neofenomenológica de Schutz e Peter Berger e certas formas de etnometodologia aceitaram os mesmos pressupostos “apenas por omitirem a questão das condições sociais de

---

<sup>261</sup> Idem, pp.14-15.

<sup>262</sup> O campo da produção simbólica é, segundo o autor, “um microcosmos da luta simbólica entre classes: é a servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nessa medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção”. Idem, p. 12.

<sup>263</sup> Para Bourdieu, as ideologias, por oposição ao mito, “servem a interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto de um grupo”, pois se desenvolvem como produto coletivo assimilado coletivamente. Nesses termos, “a cultura dominante contribui para integração real da classe dominante, assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes”. Para esse autor, a classe dominante ocupa o lugar de uma luta pela hierarquia dos princípios de hierarquização, cujo poder está dado no campo econômico, vindo a se impor, seja por meio da legitimação de sua dominação, seja através da própria produção simbólica. Essas hierarquizações simbólicas têm nos ideólogos conservadores os produtores e manipuladores dos interesses das classes dominantes, “ameaçando sempre desviar em seu proveito o poder de definição do mundo social que detêm por delegação”. Idem, p. 12.

<sup>264</sup> Segundo Serra, a etimologia do símbolo remete-se à Grécia antiga. Segundo o autor, “no grego antigo, o nome *sýmbolum*, em sua acepção original, designava o conjunto de cada uma das metades de um objeto dividido em duas partes religáveis, passíveis de complementar-se exatamente, favorecendo um meio de identificação: o portador de um desse fragmento, através de sua simples apresentação, fazia-se reconhecer (ou à legitimidade de uma sua pretensão) pelo possuidor do outro, quando ambos voltavam a defrontar-se (ou quando seus representantes, ou representantes dos respectivos grupos de origem, se defrontavam). SERRA, Ordep (2002) *Veredas: antropologia*. Salvador: EDUFBA, p. 17.

possibilidade da experiência dóxica (Husserl) do mundo”, a qual visualizaria o mundo social como evidente.<sup>265</sup>

Se, com o “habitus”, Bourdieu constrói sua teoria da ação, possibilitando a presença do agente-operador (o cientista social), com a noção de “campo” incide uma espécie de luz tanto sobre o objeto científico, quanto sobre o pesquisador. Esses aspectos são fundamentais para entender a teoria de Pierre Bourdieu, mas também as suas divergências e aproximações com outros autores.

A noção de campo, para Pierre Bourdieu, é uma espécie de abreviação conceitual de um modo de construção do objeto que orienta (todas) as opções da prática de pesquisa. Assim, “campo” funciona como um sinal que incide sobre a direção do “que fazer”, pois essa categoria não está isolada de um conjunto de relações, das quais “retira o essencial das suas propriedades”. Conforme Bourdieu, é por meio da noção de campo que se impõe a necessidade de resistir às tendências “primárias” de pensar o mundo social de maneira realista, naturalizada.

Pude perceber, a partir das entrevistas realizadas com militantes negros sergipanos entre 1998 e 2000, e em outras observações de campo, que a lógica que orienta a inserção desses ativistas no campo político-partidário esconde uma outra lógica que estrutura os discursos e as barreiras internas de tais campos. Essa lógica explica as razões reticentes que grupos político-partidários têm da inserção de grupos ligados a entidades negras locais. Essas resistências internas aos partidos políticos, especialmente ao PT ao PC do B, remetem-se à possibilidade emergente dos membros daquelas entidades negras virem a disputar o poder dentro desses espaços e no âmbito estatal. Entretanto, essas tensões são mais recorrentes nas disputas internas ao Partido dos Trabalhadores, na medida em que o seu programa permite, a partir de convenções internas, que “qualquer membro” dispute cargos eletivos em campanhas partidárias. Essas convenções são, inclusive, o primeiro momento dessas disputas.

A lógica das disputas internas ao PC do B são mais rígidas, sobretudo para membros que se filiaram recentemente. O Partido Comunista do Brasil desenvolve

---

<sup>265</sup> Bourdieu, p. 09.

uma conduta interna, assim chamada “centralismo democrático”. Trata-se de uma concepção ideológica a partir da qual este partido direciona todo o seu investimento em um número mínimo de candidaturas, cuja possibilidade de sucesso é garantida por equações complexas desenvolvidas nos discursos dos seus membros. Assim, nas campanhas de 2000, o PC do B lançou Tânia Soares para a Câmara Municipal e integrou a coligação que teve o PT à sua frente. Naquele pleito, o aproveitamento do partido comunista sergipano foi de cem por cento: elegeu uma vereadora e foi importante para a eleição do Prefeito Marcelo, fato que resultou na visibilização dos seus esforços. Por conta disso, o PC do B também ganhou visibilidade no governo municipal, na medida em que Edvaldo Nogueira foi o vice de Marcelo Déda. Além disso, uma vez eleito prefeito de Aracaju, o Deputado Federal Marcelo Déda abdicou do seu mandato na Câmara Federal, o qual foi ocupado por Tânia Soares, suplente nas eleições anteriores àquelas do ano 2000.

Nas campanhas gerais de 2002, o PC do B se organizou para consolidar o mandato de Tânia Soares na Câmara Federal. Em meio às candidaturas lançadas sem qualquer sustentação política, o PC do B e Tânia Soares foram às urnas em 2002. Neste último pleito, contudo, uma parcela importante de sua sustentação política não viria a apoiá-la: os movimentos negros. Em outra direção, e apostando nos seus novos investimentos, militantes e entidades negras discutiram a pré-candidatura de Joseanes Lima, integrante da Sociedade Afro-Sergipana de Estudos e Cidadania, à Câmara Federal. Devido às divergências políticas e pessoais de membros e entidades negras envolvidas naquele processo de reuniões, a candidatura de Joseanes não foi apoiada por aqueles grupos. Estando politicamente impossibilitada de pleitear uma pré-candidatura para Deputada Federal, Joseanes Lima foi substituída por Carlos Trindade, o qual é ligado à mesma entidade negra da candidata preterida. Diferentemente, Carlos Trindade vem acumulando, desde o período de sua inserção nos movimentos negros, uma série de características, as quais, supõem os grupos que lhe apoiaram, são qualidades de um líder.

Na medida em que o PC do B, a partir da candidatura de Tânia Soares, e o Partido dos Trabalhadores, a partir da candidatura de Carlos Trindade (à Câmara Federal), disputaram o apoio político e os votos dos grupos ligados aos movimentos negros sergipanos, nenhum desses dois candidatos seria eleito. Se para o Partido Comunista sergipano as campanhas de 2002 eram a chance deste ampliar o seu poder político no campo da *esquerda*, abrindo caminhos para novas candidaturas no futuro, para os militantes e entidades negras que apoiaram Carlos Trindade para Deputado Federal o pleito eleitoral de 2002 lhes deu uma visão da dimensão de sua força política.

A despeito das trocas simbólicas entre movimentos negros e partidos políticos de esquerda serem historicamente desiguais, a mobilização da militância negra sergipana para inserir-se no meio partidário e fazer dele mais um *locus* de seus investimentos mostrou uma percepção “intuitiva” curiosa. Essa percepção me fez indagar, no momento da construção do meu projeto de mestrado, sobre os fatores que levaram os integrantes do Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe a se filiarem ao PT em 2000. Conforme as observações de campo e as entrevistas que realizei com aqueles membros do movimento negro sergipano, verifiquei que a prática de avaliação conjuntural é recorrente entre aqueles ativistas, embora não estivesse sempre articulada às ações do dia-a-dia das entidades que integravam.

Por outro lado, deve-se notar que essas avaliações, comumente interpretadas como “especulações” por outros militantes, eram realizadas por militantes mais experientes e/ou mais interessados em questões que perpassavam as suas atuações, embora julgassem que tais demandas exteriores estivessem intimamente interligadas. A vitória do Partido dos Trabalhadores em 2000 e a inserção desses grupos naquele pleito eleitoral antes da consolidação daquelas campanhas demonstraram, no momento propício, o comprometimento e o interesse político-partidário dos movimentos negros sergipanos nesses meios.

Os momentos posteriores, precisamente a partir do pleito eleitoral de 2002, mostraram que as pretensões desses militantes e entidades negras não se limitavam à “demarcação” de espaços em assessorias a candidatos não-negros ou



à ocupação de cargos de pouca visibilidade política no poder público. A presença de negros exercendo papéis importantes em instituições estatais tem demonstrado satisfação destes em políticas para a comunidade afro-brasileira. Entretanto, Jocélio T. dos Santos<sup>266</sup> considera que se é verdade que para os movimentos negros não havia uma política global contra a discriminação racial no país e a força política desses segmentos ainda era limitada aos órgãos do Estado, duas mudanças são importantes de serem destacadas: a primeira mudança surge nos anos 1990, momento em que “as reivindicações dos movimentos negros privilegiaram menos o resgate cultural e histórico que a busca de reafirmação da cidadania”; depois, esses novos posicionamentos dos movimentos sociais negros, fruto de processos de cisões e reaproximações entre as políticas culturalistas e as perspectivas políticas desses segmentos, “aliado às denúncias constantes da existência de preconceito racial, levaram as instâncias oficiais a reelaborar novos discursos e implementar novas práticas”.<sup>267</sup>

Pensando a “negritude” como uma auto-imagem que vem sendo percebida em diversos discursos e posturas, inclusive de ativistas cuja atuação perpassavam as ações do movimento negro brasileiro, novas formas simbólicas estão sendo articuladas, agora também em espaços cuja atuação desse movimento negro nunca foi dominante. No contexto da crítica aos estudos acerca das relações raciais brasileiras ou da mobilização política do movimento negro feita aos brasilianistas, autores como Luis Cláudio Barcelos<sup>268</sup> e Luiza Bairros<sup>269</sup> demonstraram que as diversas manifestações coletivas no Brasil descrevem as *muitas maneiras de ser negro*, as quais são vistas como expressões do movimento negro. As direções que tomei durante a elaboração dessa dissertação levam em conta estas leituras, embora elas não possam ser universalizadas. Há uma série de contextos e estratégias políticas articuladas pelos movimentos negros brasileiros cujos desdobramentos sofreram resistências sistemáticas de

---

<sup>266</sup> SANTOS, 2000, op. cit..

<sup>267</sup> Op. cit, pp. 225-226.

<sup>268</sup> BARCELOS, Luis Cláudio *et alli* (1991) “Escravidão e relações raciais no Brasil: Cadastro da Produção intelectual (1970-1990)”. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, pp. 187-210.

<sup>269</sup> BAIRROS, Luíza (1996). “Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil”, In: *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 187-210.

membros e entidades negras hegemônicas. Junto com os processos de articulação entre os projetos dos movimentos negros no Brasil e as perspectivas de socialização da esquerda “branca” brasileira, a filiação partidária é uma delas.

Deste modo, se para autores como Luiza Bairros as mudanças de atitude por parte do Estado brasileiro são fruto da criação de políticas contra a discriminação racial, também é verdade que, por muito tempo, alguns setores dos movimentos negros no Brasil confundiram a constituição e o papel do Estado com a administração deste por partidos políticos conservadores. Neste sentido, parece óbvio que um caminho privilegiado de combate às discriminações raciais no Brasil se dirige para a participação e para a conquista do poder estatal. Também parece que alguns desses movimentos negros não estão seguros de sua importância nesse processo ou, se percebem a sua importância política, ainda não direcionaram as suas forças para as disputas político-partidárias. É, pois, no quadro dessas novas orientações políticas que estão emergindo novas formas de atuação e novos ativistas negros, os quais, mais maduros politicamente e melhores profissionalmente, estão assumindo novas responsabilidades políticas e dando novos contornos às reparações sociais que o Estado brasileiro se vê incapaz de materializar. Nesse aspecto, os movimentos negros em Sergipe, a despeito da invisibilidade nacional da sociedade sergipana, se apresentam como um importante segmento do movimento negro brasileiro.

No que tange aos debates sobre as desigualdades de oportunidades de trabalho e as chamadas relações de “gênero” desenvolvidas por entidades negras sergipanas, estes não atingiram a população afro-descendente uniformemente. Uma das razões desse fenômeno é que entidades e militantes negros em Sergipe desenvolvem suas ações em comunidades rurais e urbanas específicas. Tais ações não se desdobram em demandas e responsabilidades que perpassam as suas perspectivas específicas, pois não eram esses os seus objetivos. Deve-se levar em conta também as dificuldades de “racializar” as desigualdades na sociedade sergipana, dado que redimensiona as dificuldades que militantes negros encontram nas disputas no meio partidário e nos espaços de poder estatal. De qualquer modo, do ponto de vista da atuação urbana, as marchas do Dia da

Consciência Negra (o 20 de Novembro) se tornaram momentos importantes da atuação dos movimentos negros sergipanos e da população afro-descendente.

Na medida em que a presença da população afro-sergipana nos processos de pressão política organizada pelos movimentos negros frente ao poder público sergipano não teve a repercussão que estes últimos desejavam, tais momentos ganharam a forma que a sua força política de militantes e entidades negras podiam assegurar. Ou seja, em momentos cujas disputas por participação política no poder estatal podiam ganhar maior representatividade do movimento negro frente ao governo municipal petista, ao invés de “convocar” a população afro-descendente, tais militantes negros (também petistas) fizeram reuniões e elaboram documentos/propostas, que foram enviadas àquele governo. Numa daquelas reivindicações, tais ativistas e entidades negras sergipanas propuseram a criação de Secretaria Extraordinária de Combate ao Racismo. Em Conferência Municipal Contra o Racismo organizada por entidades negras sergipanas com o apoio da Prefeitura de Aracaju, um último documento seria criado. Nele constava a proposta mais ampla e sistematizada daquelas entidades negras, a saber; 1) a manutenção de um membro do setorial de negros do PT no primeiro escalão da prefeitura aracajuana; 2) criação de um organismo interno à Prefeitura de Aracaju que tratasse da questão racial; e 3) inserção de membros dessas entidades na administração municipal. Conforme integrantes do setorial de negros petista, todas essas propostas foram desconsideradas, razão pela qual a maior parte daqueles militantes ali inseridos não teve qualquer mobilidade após o pleito eleitoral do ano 2000.

A primeira avaliação dos membros dos movimentos negros que se inseriram nos meios partidários naquele período é de que há mais resistência simbólica aos seus interesses do que supunham. Contudo, mesmo que esses grupos não tenham alcançado o êxito esperado, essas novas posturas demonstraram que as políticas na direção do poder estatal sergipano podem ser antes de tudo encaminhadas por quem as organizou. Conduzir a população negra para um projeto de representação partidária não parece ser a tarefa mais fácil que os movimentos negros brasileiros já se propuseram a desempenhar. Além disso, este

parece ser um espaço cujas disputas são construídas em uma estrutura lógica e simbólica que estes segmentos negros não dominam.

Para Antônio Sérgio Guimarães<sup>270</sup>, tais dificuldades de mobilização da população negra no Brasil explicam a ausência de uma formação étnica consolidada dos negros brasileiros. Conforme esse autor, a ausência de uma etnicidade negra recai sob a forma de organização do movimento negro nacional que, para ele, “não foi e ainda não é um movimento por direitos civis ou um movimento de partilha de poder político, como foi nos Estados Unidos dos anos 60”.<sup>271</sup> A criação de uma identidade negra nacional seria o meio através do qual se construiria o sentimento de pertencimento a um grupo específico e às suas visões do mundo social e político. Esse mecanismo de percepção e conduta política possibilitaria “um sentimento de comunidade negra e de pertença grupal que permitisse pôr no tabuleiro político a alternativa: ou a conquista de direitos civis plenos ou a formação de uma outra nação”.<sup>272</sup>

As análises de Guimarães sobre o “protesto negro” no Brasil teriam o acordo “pela metade” de Francisco da Silva. A sinalização da concordância desse último autor está nitidamente colocada em sua consideração.

*“Em que pese, concordamos com o autor citado quanto à dificuldade para a consolidação de uma comunidade étnica do tipo norte-americano, sobretudo pela forma como são desrespeitados os direitos no Brasil. No entanto, entendemos que é preciso tomar alguns cuidados com esses tipos de comparações, sob pena de cometermos negligências quanto às singularidades dos processos culturais dos quais os seus sujeitos são parte integrante”.*<sup>273</sup>

Seria ingênuo pensar que Guimarães não considere as particularidades entre Brasil e Estados Unidos. Esta é uma das premissas que os intelectuais

---

<sup>270</sup> GUIMARÃES, Antônio A. Sérgio (1998) *Política de identidades dos negros no Brasil*. Rio de Janeiro: Mimeo, In: SILVA, Francisco C. Cardoso da. (2001) “Construção e (Des)Construção de Identidade Racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo”, Campina Grande/Paraíba – Dissertação de Mestrado, p. 31.

<sup>271</sup> GUIMARÃES, 1998 (*apud*, Silva, 2001, p. 31).

<sup>272</sup> Idem, Silva, 2001.

<sup>273</sup> Silva, op.cit., pp. 31-31.

interessados em estudos sobre as relações raciais desenvolvidas nestes dois países vêm admitindo nos últimos anos. No entanto, se estas comparações não devem ser realizadas a partir de um modelo padronizado de referências às conquistas políticas (americanas) ou à presença de um “mundo africano” ressignificado em manifestações e cenários (brasileiros), elas continuam servindo como mútuas referências, explicando e lançando novas questões acerca desses processos históricos.

Do ponto de vista das mudanças sociais que vêm ocorrendo na sociedade brasileira e no que diz respeito às políticas desenvolvidas pelos movimentos negros, para Lívio Sansone<sup>274</sup>, nas duas últimas décadas do século passado novos símbolos e artefatos associados à cultura negra ganharam uma visibilidade nunca vista. As cores do axé, os tambores dos blocos afros, o cabelo “rastafari”, a roupa de estilo inspirado na África, a capoeira, são alguns dos exemplos mais expressivos que testemunham um crescimento de interesse pela África e pelo *Atlântico Negro*. Nesse mesmo período também emergiriam novos desenvolvimentos em torno da identidade e da cultura negras, à medida que o movimento negro continuou crescendo desde o período de democratização da sociedade brasileira. Em vista desses aspectos, a discriminação racial também tem sido colocada como pauta nos sindicatos, partidos políticos, no governo e em outras instituições, assim como novas e mais complexas formas de identidade negra têm sido criadas. Para Sansone,

*“Hoje, mais do que antes, ser negro assumido é o produto da contaminação entre as dinâmicas sociopolíticas brasileiras e os acontecimentos internacionais ao redor do Atlântico Negro. E a cultura negra, obviamente, não é estática. Ela é um conjunto criativo e em constante movimento de tradições, costumes e artefatos”.*<sup>275</sup>

Este autor observa que embora existam especificidades locais em cada cultura negra, estas culturas estão sujeitas a uma crescente internacionalização, o

---

<sup>274</sup> SANSONE, Lívio (1996). “Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda”, *Afro-Ásia*, 18, pp. 165-187.

<sup>275</sup> Op. cit., p. 165.

que lhe aponta indícios de que esteja nascendo uma cultura negra internacional “na beira americana como naquela europeia do Atlântico”.<sup>276</sup>

O “centro inspirador”<sup>277</sup> da cultura negra, oposição ao racismo, que se desenvolve dentro de uma lógica de inversão simbólica e da articulação de um orgulho negro, talvez não necessite de uma oposição política frontal. Por outro lado, as novas políticas dos movimentos negros brasileiros podem demonstrar justamente a forma como a política frontal desenvolvida por esses grupos se desenvolve neste país, onde a identidade nacional ganha feições as mais diversas.

A complexidade na criação da identidade negra é fruto da história das relações raciais no Brasil que, desde o período colonial, parece ter construído suas próprias representações sócio-culturais, as quais são caracterizadas pela relativa ineficácia de regras universais no que se refere aos direitos de cidadania. Esse argumento de Sansone poderia figurar como uma máxima, sobre a qual as reações políticas, assim como os “silêncios”, funcionam como a percepção da realidade brasileira que parece não exatamente escapar, mas ganhar significados diferenciados. Essa “relativa ineficácia de regras universais” criadas desde a época colonial fez com que negros e mestiços fizessem opção por soluções individuais, as quais teriam sido combinadas com momentos de resistência silenciosa e de rebelião. Tal situação produziu no Brasil um conjunto de regras nas relações raciais em torno do qual existe um problemático consenso – um “habitus racial”.<sup>278</sup>

Para Michael Hanchard<sup>279</sup> e Edward Telles<sup>280</sup>, a dimensão simbólica brasileira “pode expor conflitos que não se expressam nos debates de campanha ou no legislativo, nas políticas públicas ou em outros processos orientados para o

---

<sup>276</sup> Idem, pp. 165-166.

<sup>277</sup> Idem, p. 165.

<sup>278</sup> Idem, pp. 167-168.

<sup>279</sup> HANCHARD, Michael. (1991). “Raça, Hegemonia e Subordinação na Cultura Popular”. *Afro-Asiáticos*, nº 21, pp. 05-26; (1996). “Resposta a Luiza Bairros”. *Afro-Ásia*, no 18, pp. 227-233.

<sup>280</sup> TELLES, Edward. E. (1994). “Industrialização e desigualdade racial no emprego: o exemplo brasileiro”. *Afro-Asiáticos*, nºs 26, pp. 21-52; (1996). “Identidade racial, contexto urbano e mobilização política”. *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 121-138.

Estado que assumem formas institucionais”<sup>281</sup>. A leitura de brasilianistas sobre a realidade das políticas desenvolvidas pelos movimentos negros no Brasil sofre severas críticas de intelectuais brasileiros estudiosos das relações raciais. É deveras importante a presença desses estudiosos neste trabalho. Sobre tais dimensões da cultura brasileira Luíza Bairros<sup>282</sup> e Luis Cláudio Barcelos<sup>283</sup> argumentam que tanto militantes negros quanto pesquisadores tomaram as diversificadas manifestações coletivas, além dos espaços de aglutinação da comunidade negra, como formas de mobilização política racial e identidade étnica. Para Barcelos,

*“Não há, portanto, porque se espantar com as dificuldades do movimento negro. Afinal, como lembra Joel Rufino, este é um dos elos, talvez o mais forte, em uma cadeia de idealizações envolvendo nosso senso de nacionalidade.”*<sup>284</sup>

Ou seja, na medida em que a mobilização racial no Brasil não tomou as mesmas formas de participação popular encontradas em contextos como no caso dos EUA e da África do Sul, a reivindicação de origens negras por parte de dirigentes sindicais, e mesmo por chefes de Estado, têm sido freqüentes.<sup>285</sup> No entanto, considero que algumas leituras de Hanchard<sup>286</sup> sobre a mobilização negra no Brasil são muito precisas, razão pela qual devemos dispensar maior atenção às suas análises. Segundo este autor:

*“O movimento negro pôde passar de uma atividade política indireta e amiúde clandestina para uma contestação e uma condenação francas dos legados*

<sup>281</sup> HANCHARD, op. cit. 1991, p. 5.

<sup>282</sup> BAIROS, op. cit. 1996.

<sup>283</sup> BARCELOS, Luis Cláudio (1996). “Mobilização racial no Brasil”, In: *Afro-Asiáticos*, nº a 17, pp. 187-210.

<sup>284</sup> Op. cit., p. 192.

<sup>285</sup> No que se refere, por exemplo, ao ex-prefeito de São Paulo, Celso Pita, este não hesitou em reivindicar sua condição de negro para conseguir apoio da população paulista de ascendência africana. Com o Presidente Fernando Henrique Cardoso, contudo, os efeitos sobre as imagens de suas posturas mais frente às políticas negras foram menos positivas junto aos movimentos negros, na medida em que o seu discurso de que também tinha “um pé na cozinha” resultou em críticas diversas por parte desses segmentos.

<sup>286</sup> HANCHARD, Michael George (2001). *Orfeu e poder: o Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ.

*de violência racial, discriminação e subjugação generalizada dos negros em todo os níveis da sociedade brasileira. Embora a filiação em partidos políticos tenha aumentado nos últimos dez anos, com a eleição de negros para cargos municipais e estaduais, o número de negros no Congresso Nacional não se alterou significativamente desde o fim da ditadura militar”*<sup>287</sup>.

Como pude demonstrar até aqui, esta dissertação caminhou na direção de analisar os contextos dos esforços dos movimentos negros em Sergipe para se inserirem na cena partidária, em meio aos objetivos de construção de identidade negra como um recurso do seu status junto à população não-militante. O caminho utilizado difere em ordem de prestígio e dimensão, se comparado ao status e à legitimação da organização dos movimentos negros em duas regiões simultâneas: o Rio de Janeiro e São Paulo. Ainda assim, considero que as descrições e as análises aqui desenvolvidas sobre a atuação e as tensões articuladas pelos movimentos negros sergipanos podem auxiliar leituras e políticas negras posteriores. Em vista destas possibilidades, resta-me retomar as análises convergentes e divergentes de Michael Hanchard para auxiliar minhas discussões.

Conforme este autor, as confluências das questões raciais e de classe numa formação política de militantes de esquerda não são exclusivas do Brasil. O socialismo pan-africanista (“retórico”) no Caribe ou no continente africano e os projetos de igualitarismo racial que não obtiveram êxito na Guiana ou no Suriname são exemplo disso.<sup>288</sup>

*“O que há de incomum no caso brasileiro é que os ativistas ligados ao MNU pareciam oscilar permanentemente entre as esferas da política partidária e do movimento negro, em vez de optar pela primeira em detrimento da segunda, ou vice-versa.”*<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Op. cit., 11.

<sup>288</sup> Idem, p. 148.

<sup>289</sup> Idem, p. 148.



Note-se que esta descrição da atuação do Movimento Negro Unificado está correta. Deve-se acrescentar que outros grupos, cujas orientações políticas dentro do campo dos movimentos negros se opuseram ao MNU, seguiram as mesmas trilhas no que diz respeito às perspectivas de conquista do poder estatal e do desenvolvimento das políticas e culturas negras. Este é o caso das entidades que integram a CONEN. É também correto que duas “frentes” de políticas negras podem ser visualizadas nesse contexto: uma tomada a partir das direções construídas pelos movimentos negros; e a outra promovida por negros cujas trajetórias individuais são expressas na sua experiência político-partidária. Quando o assunto é a representatividade do número de parlamentares negros no Congresso Nacional, estamos avaliando as dificuldades estruturais de inserção desses grupos, de forma que a sua filiação (ou não) a entidades negras ou a partidos conservadores (de direita) é subsumida ao mero detalhe.

Por outro lado, a lógica de atuação e de percepção das políticas em favor da população afro-brasileira desenvolvida por políticos negros, que são também ativistas dos movimentos negros ou circularam por esses meios, difere substancialmente das perspectivas e das orientações dos políticos negros não-militantes ou que não “acumularam” conhecimento acerca dos projetos mais gerais desses segmentos. Além disso, na medida em que as principais razões para organização dos movimentos negros no Brasil são as reivindicações por direitos sociais plenos para a população afro-descendente e a participação eqüitativa dos seus membros no poder estatal, não há uma incoerência entre a participação de ativistas negros na esfera partidária e no campo dos movimentos negros, no qual é protagonista. Deve-se acrescentar ainda que diversos indivíduos negros com experiência e dedicação em partidos políticos, sobretudo os da esquerda, encontram dificuldades tanto para promoverem a sua auto-imagem, quanto para fortalecerem suas disputas internas ao referido campo.

E se as reivindicações do protesto negro perpassaram o campo dos movimentos negros, estas também ganharam novas feições e manipulações por parte de outros segmentos da sociedade civil. Sob pena de perder o controle político, ou seja, o monopólio sobre as conquistas sociais e históricas, entidades

dos movimentos negros pressionam os movimentos sociais não-negros a se inserirem nos seus debates, a fim de terem sob o seu comando as políticas direcionadas a partir de temas como o 20 de Novembro, dia da Consciência Negra brasileira.

No estado de Sergipe, em novembro de 1999, diversas organizações, como o Sindicato do Fisco de Sergipe (FISCO), o Movimento Popular de Saúde (MOPS), o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), e o Movimento dos Mutuários da Casa Própria, entre outros, desenvolveram marcha da Consciência Negra paralela àquela tradicionalmente organizada pelos movimentos negros locais. Os boicotes de militantes e entidades negras a estas políticas dos movimentos sociais não-negros confirmam o status que essas agendas têm ganhado nos últimos anos. Tais situações nos mostram a presença de políticas negras “fora” das ações dos movimentos negros. No que diz respeito a algumas medidas que vêm sendo desenvolvidas pelo Estado, o reconhecimento da condição de Zumbi dos Palmares como herói nacional, o tombamento da Serra da Barriga em novembro de 1985 e as comemorações oficiais dos 300 anos da Morte de Zumbi em 1995, são indícios de mudanças no poder estatal. A partir de 2002, com a eleição do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, a criação de Secretaria de Combate ao Racismo, a manutenção de ministros negros no Ministério da Cultura e as novas e velhas políticas desenvolvidas pela Fundação Palmares, juntam-se ao quadro de medidas implementadas pelo Governo Federal em favor da questão negra.

Ao menos no que se refere às mudanças atuais que vêm ocorrendo no âmbito das políticas voltadas para a questão racial no país, tanto a militância negra brasileira quanto os diversos estudos acadêmicos sobre o tema concordam em dizer que este debate ganhou novas formas simbólicas. Alguns exemplos dos mais novos aspectos do fenômeno racial no Brasil estão voltados para a constituição de uma “negritude” nacional, a qual pode ser entendida a partir da construção de novos símbolos e da manutenção de culturas negras cristalizadas no imaginário social de algumas regiões. Essas mudanças culturais e simbólicas

também estão colocadas em organizações populares e sindicais<sup>290</sup>, na mídia escrita<sup>291</sup> e televisiva, na política pública e nas universidades<sup>292</sup>.

Diante da construção de uma identidade negra nacional que colocaria à frente da sociedade brasileira as alternativas de direitos sociais plenos versus a formação de uma outra nação, encontra-se também a noção de que as identidades negras regionais desenvolveram estruturas simbólicas singulares, criando um quadro de representações sociais autônomas. Na medida em que essa noção de identidade particularizada se cristalizou a partir da segunda metade do século XX, essas naturalizações perderam de vista as possibilidades de contatos e influências políticas e simbólicas internacionais, regionais e mesmo interestaduais. As influências identitárias entre estados da região Nordeste, mais especificamente entre Sergipe e Bahia, foram objeto de minhas discussões nessa dissertação.

Retornando aos contextos das ações desenvolvidas no campo da militância negra, no tópico a seguir eu enveredo não exatamente pelas “discussões de gênero”, as quais se tornaram um campo de estudos em universidades brasileiras e estrangeiras, mas pelas reivindicações de poder implementadas por mulheres negras que desenvolvem um papel duplo em ONGs negras sergipanas: militância política e trabalho burocrático. Esses grupos de mulheres negras ativistas desenvolveram posturas, se articularam em pequenos grupos e negociaram a construção de discursos que as legitimaram nos cargos de prestígio e maior retorno econômico dentro das entidades que integravam. Ligados a esses discursos de participação feminina nesses espaços de prestígio, articularam-se dois outros discursos, os quais ganharam contornos reivindicatórios: primeiro vieram as críticas aos casamentos inter-raciais de homens negros com mulheres “socialmente” brancas; depois, porém ao mesmo tempo “colado” com o anterior,

---

<sup>290</sup> No jornal A FOLHA DE SÃO PAULO, 1/07/95, pág. 3-6, Vicentinho, diretor da CUT, reivindica uma ascendência negra.

<sup>291</sup> Os jornais, talvez mais do que quaisquer outros espaços privilegiados de comunicação, têm sido amplamente solicitados por militantes e intelectuais negros que vêm nesses meios a oportunidade de dar visibilidade à sua atuação aos seus acerca das políticas negras.

<sup>292</sup> Na medida em que um dos perfis da militância negra brasileira é o aspecto intelectual, as universidades têm sido um dos espaços de interlocução desses ativistas com outras versões sobre

vieram as provocações acerca da constituição de relações amorosas e casamentos entre mulheres negras e homens negros. Devido à importância dessas questões, ao final deste tópico apresento discussão sobre a presença da política de “gênero” em Organizações Não-Governamentais e algumas análises sobre solidão de mulheres negras, cuja articulação de sua atuação política com sua condição sócio-econômica resultam em dificuldades de constituírem relações afetivas. Ao mesmo tempo, relaciono a teoria de dominação weberiana com essas discussões.

### **Relações amorosas entre mulheres e homens de entidades negras sergipanas: um mecanismo “afetivo” de legitimação e estratégia de poder**

A relações amorosas no campo da militância sergipana ainda não foi objeto de estudo, seja nas ciências sociais, seja em áreas afins como a psicologia em Sergipe. Não há quaisquer referências a este tema nos poucos estudos anteriores que trataram das relações raciais contemporâneas no estado de Sergipe. No meu trabalho, essas relações amorosas ganharam maior importância, na medida em que as discussões acerca das estratégias de poder nos movimentos negros locais resultavam em novos desdobramentos, os quais revelaram a presença desse “mecanismo afetivo” entre a militância negra sergipana. Note-se que a percepção de discursos e posturas “politicamente corretas” de mulheres e homens negros ativistas me chamaram a atenção desde o início da minha circulação por esses meios. Tais posturas eram de tal modo sedutoras, que só a observação de sua articulação não me bastou, e logo constituí uma daquelas relações endogâmicas. Devo destacar que tal tema sempre esteve na ordem dos meus interesses, motivo

---

a questão racial. Esses contatos resultaram em posturas que se influenciaram mutuamente no

pelo qual realizo uma satisfação pessoal antiga. O ponto alto das possibilidades de analisar esses contextos amorosos deu-se durante as entrevistas para a seleção do Concurso Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford em 2002. No contexto da apresentação do meu projeto, os meus pareceristas concordaram que essa discussão era pertinente dentro da minha proposta de pesquisa, fato que influenciou positivamente o meu propósito.

Deste modo, se a minha intenção principal de estudar as formas através das quais a militância negra sergipana construía estratégias de parcerias e buscava legitimar as suas reivindicações políticas me fez perceber que esses setores estiveram muito atentos para as direções tomadas pelas lutas populares locais difusas, por outro lado também observei que estratégias “afetivas” dentro de algumas entidades negras se legitimaram como uma postura “politicamente correta”. Tais relações amorosas ganharam maior legitimação e prestígio não somente nas entidades negras nas quais se desenvolveram, mas no meio da militância de modo geral, pois revelaram nesses setores a possibilidade de terem êxito dentro do campo. Aos poucos, e de modo ainda tímido do ponto de vista quantitativo, porém de uma repercussão positiva no que diz respeito ao status dentro dos movimentos negros sergipanos, outras relações amorosas também foram incentivadas.

Conforme venho observando desde o período do bacharelado e pelos depoimentos de mulheres e homens militantes negros, essas relações amorosas nunca haviam ganhado o status de matrimônio, pois, conforme algumas mulheres negras ativistas, as opções de casamento são dadas à vontade desses homens, não das mulheres. Isto é, as relações afetivas heterossexuais entre militantes negros sergipanos raramente resultavam na constituição de famílias, pois os casamentos dentro do grupo não haviam se tornado um projeto político do movimento negro sergipano. Por conta disso, essas mulheres ativistas avaliaram que as suas relações amorosas com os homens que integravam aquele meio não resultariam em laços familiares, se este não fosse também um debate ou uma orientação política. Disso deve-se concluir que o político e o pessoal se

apresentam de forma contraditória num quadro complexo de relações raciais, posto que a conciliação entre o âmbito público e o privado é levada a cabo pela valorização das semelhanças políticas em detrimento de prováveis diferenças individuais. Além disso, algumas mulheres ativistas argumentaram ainda que os casamentos entre militantes negros só são possíveis após o primeiro matrimônio do homem negro, que é realizado com mulheres brancas. Essas avaliações estão presentes na maioria das entrevistas que realizei com mulheres negras sergipanas, como veremos a seguir.

Para Márcia Vieira, co-responsável pelo grupo Ginga de Angola<sup>293</sup> e nova integrante da SACI<sup>294</sup>, as relações amorosas entre homens e mulheres negras são dadas dentro de contextos de disputas amorosas, as quais articulam razões que a mesma desconhece. De qualquer modo, Márcia conhece algumas relações amorosas entre militantes negros, e destas relações conclui que são importantes para o fortalecimento da auto-estima de homens e mulheres negras. Diferentemente, Ana Ires, uma outra integrante do movimento negro sergipano, atualmente inserida em cargo comissionado na ENSURB<sup>295</sup>, avalia que os esforços das mulheres negras para constituírem relações amorosas com homens negros ligados à militância são em vão. Para Ana Ires Lima, o poder de optar por relações “dentro” ou “fora” do grupo de ascendência africana na sociedade sergipana é ainda dos homens, os quais, em geral, não vêem “vantagens” ou não

---

<sup>293</sup> O grupo Ginga de Angola foi criado recentemente, entre 99 e 2000. Alberto, o seu dirigente, conheceu Aracaju a partir dos cursos de capoeira angola desenvolvidos pela Fundação Internacional de Capoeira Angola (Fica), sob a responsabilidade do mestre Valmir Damasceno. Esses cursos eram promovidos pelo Grupo Abaô de Capoeira Angola nos primeiros meses do ano, de forma que o início de suas atividades anunciasse o recomeço ou a renovação das atividades bem sucedidas no ano anterior. Se as mesmas atividades não tivessem sido bem sucedidas, os cursos no início do ano pretendiam anunciar uma nova fase do grupo. Alberto é um homem negro magro, de cabelo *rastafari*, de aproximadamente 1,70 metros de altura. Segundo Márcia, sua ex-companheira, Alberto teria conhecido Aracaju a partir de um daqueles cursos, em 1994. Além de capoeirista “angoleiro”, Alberto também é fotógrafo. Essa última profissão, aliada ao interesse de formar um grupo de capoeira angola, o ajudaria a se manter em Aracaju. A organização do grupo Ginga de Capoeira Angola também teve, obviamente, a importância de Márcia Vieira, sua companheira e co-responsável pelo referido grupo.

<sup>294</sup> Márcia é funcionária recente na Saci. Nesta entidade, a mesma desenvolve trabalhos burocráticos. Conforme informações de outros integrantes e da própria Márcia, a Saci pretende inseri-la em projetos ligados às atividades sociais e políticas desenvolvidas junto às comunidades Mussuca, em Laranjeira e Lazareto, no município de Nossa Senhora do Socorro. Márcia tem o curso técnico de Estradas, pela Escola Técnica Federal de Sergipe.

<sup>295</sup> Empresa de Serviços Urbanos de Aracaju ligada à prefeitura da capital sergipana.

se sentem seduzidos em casar-se com mulheres negras. Quando a entrevistei no início de 2003, procurei saber o que ela pensava sobre as relações afetivas entre militantes negros e qual a importância delas. Eis a avaliação de Ana Ires:

*“Olhe, 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 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. E é ridículo, eu acho... a gente (mulher) tá nessa tese. Porque eles agem descaradamente e ficam com brancas e aí? Mas eu digo quem tá na luta... ali, defendendo o direito da mulher...”*

É importante notar que há discursos dissidentes sobre tais relações. Além disso, algumas mulheres integrantes dos movimentos negros em Sergipe não crêem que as relações amorosas entre militantes negros resolvam o problema das desigualdades sócio-raciais. Essas mulheres articulam outras potencialidades individuais, ao mesmo tempo em que também reivindicam o direito de terem as suas relações amorosas fora do grupo.

No que se refere às relações homossexuais entre homens ou mulheres membros dos movimentos negros sergipanos, estas não eram explícitas, tendo sofrido preconceitos em alguns momentos. E, se as relações amorosas heterossexuais entre militantes era o desejo de grupos mais progressistas, as relações homossexuais nunca circularam com facilidade naqueles meios, sendo difícil de identificá-las. Note-se também que não observei as formações (mesmo que “discreta” e isolada) de grupos de militantes negros homossexuais. 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. As dificuldades que estes dois grupos homossexuais enfrentam não se restringem aos movimentos sociais negros, mas se ampliam pelos diversos espaços da sociedade sergipana.

Do ponto de vista da formação de relações amorosas/afetivas entre homens e mulheres que integram entidades negras sergipanas, estas podem ser observadas na SACI, na Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra, no Grupo Afro-Cultural Quilombo e no grupo Ginga de Capoeira Angola. Destes, apenas o grupo Ginga de Capoeira Angola não é tratado nesta pesquisa como integrante central da militância negra sergipana, pois é muito recente e não definiu sua posição política frente àquele segmento.

No contexto da nova estrutura da SACI organizada em 1993 situou-se o Programa para a Emancipação da Mulher. Este programa tinha por objetivo “possibilitar a formação de uma consciência negra crítica em mulheres do meio popular (negra e pobre), permitindo as mesmas suplantarem a realidade violenta e discriminatória a que estão submetidas no seu cotidiano.”<sup>296</sup> Nesse momento, a SACI reorganizava a sua “estrutura programática”, na qual as políticas de “gênero”, “raça” e “cidadania” formavam o seu eixo institucional. Os objetivos do Programa para a Emancipação da Mulher se desdobraram no interesse de organização das mulheres negras e pobres de Sergipe, estimulando a organização e a participação desse grupo no seu desenvolvimento, assim como na localização e re-discussão do papel social da mulher. Esse programa também visava construir ações acerca da violência contra a mulher, a partir de estudos sobre essa realidade social. O objetivo central de definir políticas e mecanismos de controle e redução da violência contra a mulher estava articulado com o interesse de desenvolver atividades de educação sexual para adolescentes no meio popular, conscientizando-os acerca de métodos reprodutivos e de planejamento familiar.<sup>297</sup>

---

<sup>296</sup> “Cabeça de negro”, pp. 7-8.

<sup>297</sup> Idem, pp. 7-8.



Conforme podemos ver nos objetivos do “Programa para a Emancipação da Mulher”, não havia na SACI o discurso de que homens e mulheres negras deviam formar relações afetivas dentro daquela entidade ou na militância negra como um todo. No campo dos movimentos negros sergipanos no qual se insere a SACI, esses discursos, que dentro do seu próprio campo se desdobraram em posturas “politicamente corretas” fundadas no “empoderamento”<sup>298</sup> da mulher negra, ganharam maior legitimação interna no final da segunda metade dos anos 90.

Esse é o período de ascensão da SACI desde a sua emergência em 1993. Até os três primeiros anos da segunda metade da década de 90, a SACI era composta por um grupo em torno de 15 pessoas, divididas entre técnicos, funcionários administrativos e estagiários. Neste período, as políticas em torno das “relações de gênero” (sobretudo articuladas e re-elaboradas por algumas das suas integrantes), aumentaram sobremaneira o número de mulheres e o seu status na posição hierárquica daquela entidade frente aos esforços dos homens que a integravam. O “enfoque de gênero” deu novas orientações às representações sobre a noção de prestígio e competência, na medida em que sobrepuseram o status do “feminismo negro” às imagens da tradição de poder dos homens. Essas situações pegavam de surpresa os mais recentes integrantes da SACI, na medida em que estes/as não teriam vivenciado experiências semelhantes àquelas.

No que se refere aos homens recém-chegados à SACI, argumentava-se que se os mesmos eram bem preparados profissionalmente ou tinham um potencial político/profissional promissor para a entidade, para as mulheres e os homens que a integravam há mais tempo, o processo de construção da representação da vida social “machista” encontraria ali uma grande adversária à sua altura: a representação “feminista”. Como numa dinâmica diária e interativa, a SACI procurou privilegiar as mulheres nos espaços de poder da direção dos programas e projetos internos, supervalorizando, inclusive, alguns “quadros” não exatamente

---

<sup>298</sup> Trata-se da assimilação e re-significação do termo “empowerment” usado pelas agências internacionais norte-americanas. A utilização desse termo e dos seus significados é operada sobretudo por Ong’s negras sergipanas, devendo ser entendido como uma intenção, uma perspectiva de poder.

em detrimento de outros, mas especialmente porque acreditavam numa transformação da realidade social e política que antes de ser exterior, estava dada em seu espaço de trabalho. Neste sentido, o exercício da legitimação das mulheres em situação de coordenação e de homens em situação de coordenados também deveria ser naturalizado.

Esta situação de “empoderamento” de grupos internos “minoritários” não foi construída a partir de um projeto sistemático de formação dessas lideranças, razão pela qual tanto os novos integrantes da SACI quanto as mulheres *empoderadas* não tinham controle sobre esse contexto. A primeira razão das dificuldades de relacionamentos pessoais entre as/os novas/os e as/os antigas/os funcionárias/os/militantes tem a ver com um contexto inusitado da organização e do desenvolvimento da SACI, entidade que figurava como uma das Ong’s negras mais bem estruturadas da região Nordeste. Sua atuação no movimento negro sergipano, assim como suas relações com agências internacionais financiadoras, se assemelham às experiências de entidades negras cariocas e paulistas.

Deste modo, as mulheres que se integravam à SACI seriam potencialmente privilegiadas por “cotas” internas. Contudo, mesmo para elas, o processo de mobilidade social interna no quadro de funcionários não era automático. O dia-a-dia das atividades e das relações internas à SACI criou um contexto complexo envolvendo desde o desenvolvimento de suas ações junto às comunidades negras até às suas relações de parceria com outros movimentos sociais e o seu interesse na organização do Fórum Estadual de Entidades Negras de Sergipe (FENS). Internamente, o cotidiano dessa Ong negra mostraria a presença de tensões pessoais, as quais eram resultantes de disputas por prestígio e poder. Tais disputas, que perpassavam os limites do “enfoque de gênero” articulado como um instrumento poderoso sobretudo pelas mulheres, repercutiram na consolidação de alguns projetos político-pessoais em detrimento de outros.

É imprescindível o destaque de que os termos ascensão e mobilidade social descrevem, neste trabalho, situações semelhantes. Todavia, tenho percebido que no campo dos movimentos negros em Sergipe o termo *ascensão social* não somente tem sido mais utilizado que o termo *mobilidade social*, como também

designa um contexto de mudanças sociais e econômicas bruscas e contínuas. Nesses termos, considerar que um homem ou uma mulher negra esteja numa situação de ascensão social é identificar mudanças qualitativas em todos os aspectos de sua vida material, pois, para tais segmentos, a noção de poder de consumo deve ocupar o primeiro lugar na hierarquia dos elementos que compõem tal ascensão social. Por conta da distinção entre essas interpretações, prefiro utilizar o termo *mobilidade social*, pois parece menos pomposo e mais prático para as análises que fiz sobre militância negra sergipana. O leitor deve considerar, portanto, o termo ascensão social como equivalente ao efeito de mobilidade social, a qual não implica, em termos convencionais, em mudança de classe social.

Nesta pesquisa, o termo mobilidade social designa mudanças tanto ocupacionais no âmbito do trabalho quanto na possibilidade de consumo diferenciado, assim como também pode evidenciar novas perspectivas em relação à organização de entidades, ou mesmo em direção à construção de estratégias discursivas de poder. Nesses termos, a inserção desses sujeitos em redes privilegiadas de contatos e de parcerias sinaliza a mobilidade social experimentada pelos mesmos, pois os coloca diante de possibilidades de articulação e de redefinição de perspectivas pessoais e coletivas jamais encontradas. Em outras palavras, não devemos pensar em mobilidade social exclusivamente em termos monetários ou de oportunidades privilegiadas de trabalho. Embora seja evidente que as oportunidades de trabalho bem remunerado diferenciem a qualidade de vida dessas pessoas em relação às suas dificuldades materiais anteriores, tal situação não deve impedir a percepção de outros fatores. Nesses meios políticos, que envolvem não somente entidades negras, mas uma série de agentes nos quais estão inclusos partidos políticos e Agências Financiadoras, as mudanças de orientação e de percepção do mundo social deslocam esses ativistas negros para espaços de socialização e de trocas simbólicas que descrevem um movimento ou uma mobilidade sócio-política não experimentada, por exemplo, por seus irmãos e muito menos por seus pais.

As articulações dos grupos internos à SACI, que em alguns momentos eram muito sutis e discretas, se revestiram do objetivo de potencialização e de disputas de capital simbólico. Estas disputas influenciaram sobremaneira a atuação política/individual interna, regulando e re-orientando os mecanismos pessoais de sobrevivência dos/as funcionários/as/militantes da SACI no movimento negro sergipano. Esses mecanismos, cujo capital simbólico e a capacidade para integrar grupos hegemônicos redefiniram as estratégias pessoais e políticas de alguns homens e algumas mulheres militantes negras, têm tido um poder de se reproduzir, inclusive, em meios adversos, como as campanhas partidárias.

A Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra é uma das entidades onde os debates sobre as assim chamadas “relações de gênero” se desdobraram. Esta organização negra não tem o mesmo porte da SACI, nem busca sistematizar as suas ações de forma técnica, a exemplo daquela entidade. Contudo, uma vez que a criação dessa entidade foi também fruto das políticas da SACI em *produção cultural*, ambas entidades foram parceiras em atividades e projetos políticos comuns, desde a fundação da Associação Abaô em 1994. Devido à inserção de Robson Martins e Rejane do Rosário (ambos coordenadores da Abaô) na SACI, parte das políticas e dos projetos em vista da construção de identidade negra promovidos por aquela Ong ganhou novos aspectos nos esforços pessoais desses militantes. Na SACI, Robson Martins era ativista e educador popular. O mesmo é um dos “remanescentes” da UNA, a qual foi fundada em 1986. Como educador popular, Robson Martins coordenou o Projeto Ówè, que na língua Ioruba quer dizer mutirão. O projeto Ówè organizou oficinas lúdicas, como as de dança afro, de capoeira angola e do coral de músicas afro; oficinas profissionalizantes como as de serigrafia e de percussão também foram desenvolvidas.<sup>299</sup> E mesmo que

---

<sup>299</sup> A oficina de percussão, diferente da dança afro e da capoeira angola, tinha uma dimensão profissionalizante na medida em que funcionou como um espaço a mais para os participantes que já eram músicos percursionistas ou já tiveram algum contato com essa prática musical. O profissionalismo na capoeira angola não seria motivado, hajam vistas as características do seu “oficineiro”: Robson Martins. Para ele, e no futuro para o Grupo Abaô, a capoeira angola seria um instrumento de resgate e construção da cultura e da identidade negra. Os capoeiristas que viriam ingressar no referido grupo teriam consciência desse aspecto. A dança afro não teria a pretensão de formar profissionais da dança. O seu objetivo era promover o contato dos seus integrantes com a forma ou o estilo segundo o qual não estavam acostumados. E as dificuldades do/a profissional da dança afro são de tal modo tamanhas, que a oportunidade de desenvolver um trabalho num

não se trate de dividir Robson Martins entre militante e educador, deve-se considerar que a SACI – especialmente a partir de Carlos Trindade, que colaborou com sua formação – buscou potencializar estas duas áreas de sua vida.

Rejane do Rosário se inseriu na SACI como telefonista, mas nunca conseguiu desenvolver atividades de educadora popular como desejava. Não havia trabalho para todas as pessoas que se interessavam. Além disso, as atividades como educadores ou como coordenadores de projetos eram muito disputadas, de modo que a pretensão de ocupar um desses cargos implicava não somente em formação profissional, mas sobretudo prestígio dentro daquela entidade. Articular estas duas características não era a tarefa mais fácil para as pessoas que integravam a SACI, mesmo para aquelas mais experientes.

No que diz respeito às atividades do Grupo Abaô, o grupo de homens e mulheres, jovens e adolescentes que o integravam não tinha, em princípio, experiências em discussões teóricas de “gênero” ou de identidade negra. Aqueles que tiveram algum contato com a capoeira antes de integrarem o Abaô lembravam dos movimentos que aprenderam, embora o corpo nem sempre obedecesse a essa lembrança. Além disso, também recordavam que a questão do negro era tema dos encontros folclóricos da cidade de Laranjeiras, do dia da Abolição do Trabalho Escravo (13 de Maio) e da mobilização do 20 de Novembro – Dia da Consciência Negra brasileira. Isso parecia bastante para os/as novos/as iniciados/as na capoeira angola em Aracaju.

A reprodução de mecanismos retóricos de legitimação de poder vivenciados pelos coordenadores do grupo Abaô na SACI foram, de alguma forma, seguidos e aplicados naquele grupo sem muitas dificuldades. A principal razão é que os integrantes do Abaô, em sua maioria, viam no grupo um espaço lúdico no qual podia encontrar os seus amigos e praticar o que mais gostavam de fazer: jogar capoeira. As discussões sobre divisão de tarefas ligadas à manutenção dos instrumentos de capoeira e do espaço físico do grupo funcionaram tanto como um

---

projeto como este significava tanto a visibilidade pessoal do artista (nesse caso da artista negra), quanto a certeza de trabalho razoavelmente bem remunerado e com qualidade durante seis ou oito meses. No caso da oficina de coral, o profissional que a desenvolveu tinha trabalho fixo e

exercício das práticas políticas que seus coordenadores acumulavam na SACI, quanto como um recurso autônomo e intuitivo de formação de novos militantes. Numa de minhas conversas com Robson Martins, antes da entrevista que realizei em março de 2003, este lembrava o momento da visita de representantes de uma agência financiadora da SACI ao grupo Abaô. Tais representantes queriam conhecer as entidades negras parceiras da referida Ong. Para Martins, a avaliação de um dos integrantes prestigiados do Abaô – o qual era professor da UFSe - marcaria aquela visita. Este integrante diria para os representantes da agência colaboradora que o grupo Abaô era a entidade negra que mais formava ativistas em Sergipe, razão pela qual o referido grupo era importante para a SACI. Na nossa conversa, Martins mostrou-se espantado com tal declaração, pois nunca havia avaliado as potencialidades do Abaô daquela forma. A razão do êxito do Abaô está ligada tanto à forma como Robson Martins e Rejane do Rosário acreditam que o grupo devia construir sua própria identidade, quanto ao modo como estes dois coordenadores reinterpretaram e deram novos significados às “questões de gênero” institucionalizadas na SACI. Os capoeiristas do grupo são fundamentais nesse processo, mais a liderança do mestre foi decisiva.

Entre 1998 e 1999 Rejane do Rosário e Robson Martins decidem casar, tornando os seus projetos “afetivos” coerentes com a sua prática política e com suas perspectivas de mobilidade social. Tais projetos pessoais desses dois ativistas estavam articulados com o objetivo de consolidação das ações da Associação Abaô de Arte-Educação e Cultura Negra, a partir das quais desenvolveriam outras atividades além da capoeira angola. Concretamente, de um lado a Associação Abaô fortalecia-se internamente, animada pelo vigor dos seus integrantes. De outro, a SACI passava por momentos tranquilos de captação de recursos e a possibilidade de remanejamento interno de pessoal era visível naquele período. O casamento de dois militantes negros num período de estabilidade política e financeira surgia como símbolo do período bem sucedido e promissor para a SACI, mas também para os integrantes que sonhavam com a

---

remunerado em outros espaços. As suas atividades no projeto Ówè era mais um “biscate” que o mesmo não queria se dar ao luxo de rejeitar.

sua mobilidade interna, resultado dos seus esforços e de sua determinação. Nesse período, Rejane e Robson tinham em torno de 24 e 29 anos de idade, respectivamente. Entre 1999 e 2000 nasce a filha do casal, a quem dão um nome “africano”<sup>300</sup>, depois de pesquisarem num dicionário.

Na SACI, os esforços pessoais de Rejane do Rosário para desenvolver o melhor trabalho que podia no seu setor e a articular-se com pequenos grupos internos interessados na direção da entidade nunca obtiveram o êxito esperado durante os cinco anos que integrou aquela Ong. Robson Martins teria tido mais oportunidades para desenvolver sua mobilidade internamente, na medida em que integrou a SACI desde a criação da União dos Negros de Aracaju em 86. Conforme depoimentos de outros integrantes da SACI, e mesmo de militantes de outras entidades negras que o conheciam, a postura “tradicional” de resistência às relações e influências do “mundo branco” deram-lhe o prestígio de militante “puro”, mas também limitaram as suas perspectivas de vida ligadas às estratégias de mobilidade social. Essas resistências definiriam os indivíduos que permaneceriam na SACI e aqueles que provavelmente a abandonariam no futuro.

Entre a primeira e a segunda metade do ano de 2000 Adriana e Laudénir, outro casal de namorados integrante do grupo Abaô, cuja faixa etária girava entre 19 e 20 anos e 23 e 24 anos de idade, respectivamente, seguiram a mesma direção de Robson Martins e Rejane do Rosário, com quem tinham uma relação de respeito, admiração e confiança. Adriana e Laudénir seguiriam os passos do seu mestre de capoeira e de sua esposa, também escolhendo um nome *africano* para a sua filha. Por sua vez, o nascimento da filha desse segundo casal apressou a procura de residência própria e trabalho formal por parte cônjuges. A influência positiva do mestre do grupo Abaô sobre os seus alunos e amigos repercutiu nas perspectivas de vida, influenciando-os na constituição de expectativas semelhantes às do seu mestre. Além da capoeira angola, a construção de uma

---

<sup>300</sup> Durante a defesa desta dissertação, a professora Ana Célia Silva, minha parecerista, questionou a utilização das aspas no termo *africano*. Disse-lhe que busquei destacar que tal utilização estava imbuída de ressignificações que deveriam ser observadas no mundo da “negritude” no Brasil. Não é à toa que os ativistas negros são pioneiros na utilização desses termos, com o cunho político-identitário que os mesmos devem observar. É, pois, dentro dessas

identidade negra afirmativa e as discussões acerca das relações afetivas entre homens e mulheres negras são os principais aspectos das influências do grupo Abaô sobre a vida dos seus integrantes.

Embora a “questão de gênero”, tanto no Abaô quanto na SACI, estivesse fundada na desconstrução do poder simbólico dos homens em detrimento da construção do poder simbólico das mulheres, algumas representações tradicionais ainda persistem. A idéia de mulheres ocuparem cargos de maior prestígio na SACI começa a articular outras trocas simbólicas, sendo recorrente, inclusive, a demissão de técnicas importantes dos seus quadros, como é o caso de Regina Norma – ex-coordenadora da biblioteca e do PROPED. Por outro lado, os grupos hegemônicos na SACI, articulados por Carlos Trindade e Joseanes Lima, ainda conseguem direcionar as principais políticas da entidade. A pré-candidatura de Joseanes Lima para Deputada Federal pelo PT junto aos movimentos negros, em 2002, foi articulada por esse grupo interno. Impossibilitada de seguir adiante no seu projeto político-partidário, devido às resistências dos demais grupos de militantes e entidades negras, o nome de Carlos Trindade foi aprovado, depois de diversas reuniões organizadas por aquelas entidades negras.

Do ponto de vista de alguns grupos que disputam hegemonia política com os integrantes da SACI no campo dos movimentos negros, as direções político-estratégicas tomadas por Carlos Trindade e Joseanes Lima estão muito bem organizadas, embora tais grupos se oponham a essas políticas. Neste aspecto, as posturas de Carlos Trindade acerca do “empoderamento” da mulher negra ganharam visibilidade e respaldo no momento em que não disputou o seu nome para Deputado Federal no primeiro instante. Diferente disto, Joseanes Lima, que além de ser uma das dirigentes da SACI é também sua esposa, teve o seu nome contemplado no grupo hegemônico que dirige aquela entidade.

Dentro desses contextos de disputas e status, há diversos grupos de militantes e entidades negras que se opõem aos investimentos de entidades hegemônicas como a SACI. Tais grupos se esforçam para conseguir visibilidade e

---

circunstâncias que a nomeação de uma criança negra brasileira com um termo africano lhe confere o reconhecimento social – e não legal – de sua ancestralidade.



legitimação dentro do seu campo de atuação, pretendo, também, serem hegemônicos. Sobre este aspecto, considere importante a avaliação de Sônia, que era integrante da Soweto. Sobre as pretensões político-partidárias de Joseanes Lima, Sônia destacou:

*“(...) Ele [Carlos Trindade] está trabalhando em prol de fortalecer ela [Joseanes Lima] enquanto militante negra. Porque o caminho dele já está feito. Ele já é o referencial; e o fortalecimento dele... Eu achei aquilo fantástico, só que ela não conseguiu perceber. Ela sabe, né, claro, porque tem as conversas de bastidores. Mas ela não conseguiu pegar aquilo e absorver para ela... pra ela jogar pras pessoas. Ela não conseguiu sensibilizar as pessoas. Porque todo mundo viu que era uma jogada estratégica do marido pra fazer tal coisa. E eu vou dizer uma coisa pra você: claro que eu trabalho dentro das questões da mulher negra e etcetara e tal. Mas dentro de uma questão dessa, eu vou pela competência.”*

Nesses depoimentos podemos perceber a dimensão das disputas dos movimentos negros sergipanos. Muitas dessas disputas têm sido pleiteadas pelas mulheres que se inserem nesses movimentos sociais negros, de forma que novos debates e novos interesses dinamizam os seus investimentos nesses cenários. Por outro lado, as perspectivas políticas de grupos mais bem estruturados parecem estar bastante adiantadas em relação a outras entidades negras, na medida em que a aproximação entre os objetivos políticos e individuais com as perspectivas mais gerais de ocupação de espaços privilegiados de poder por mulheres negras se contradizem em alguns momentos. Em outras palavras, a presença de alguns membros ou mesmo de setores dos movimentos negros nesses espaços do poder (público estatal nos últimos anos) está dividida entre o respaldo e as disputas internas nesses meios políticos. Deve-se levar em conta que em meio a essas disputas, os projetos individuais e coletivos de alguns grupos de mulheres negras sergipanas têm ganhado visibilidade e se legitimado nesse campo.

Acusações e defesas de militantes negros sobre esses processos políticos demonstram os níveis dos seus interesses e dos seus envolvimentos. As

pretensões da SACI e de Joseanes Lima para lançar o seu nome como pré-candidata a Deputada Federal pelo PT viria, obviamente, a articular outros discursos a seu favor. Mais uma vez os depoimentos de Ana Ires, cuja relação política, de parentesco e de trabalho são próximas às pessoas ligadas à SACI, demonstram a lógica dos interesses desses grupos, deslocando, inclusive, o status e a importância de Carlos Trindade para os “bastidores” da pré-candidatura preterida. Eis algumas das indagações dessa última ativista.

*“Se ele [Carlos Trindade] sai candidato, quem vai fechar a campanha? Alguém tinha que pensar a campanha, tinha que saber a estratégia; alguém tinha que negociar a campanha, alguém tinha que planejar a campanha. Trindade faz projeto há mais de dezessete anos dentro do movimento negro. Ele trabalha em cima ou dentro da visão de futuro. Como é que ele pode ser candidato e ao mesmo tempo receber os problemas de campanha? Infelizmente, no momento que eu soube que Joseanes... que o nome dela ia ser lançado, eu também sabia que o pessoal não iria aprovar. Eu também sabia disso. Mas também sabia que Trindade não podia ser, porque, afinal, ele tinha que segurar a campanha.”<sup>301</sup>*

Do ponto de vista da *dominação carismática* de Max Weber<sup>302</sup>, esta categoria é “baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por estas reveladas ou criadas”, a partir das quais a obediência ao líder carismático funciona em virtude da confiança pessoal conferida a ele “em revelação, heroísmo ou exemplaridade dentro do âmbito da crença nesse seu ‘carisma’”<sup>303</sup>.

<sup>301</sup> As proximidades de Ana Ires com a Saci descrevem uma postura adesiva às perspectivas daquela organização, na medida em que esta ativista nunca desenvolveu atividades profissionais ou ocupou cargos naquela ONG. Após a distribuição dos cargos nas secretarias da prefeitura petista, esta militante viria trabalhar com Carlos Trindade na ENSURB – Empresa Municipal de Serviços Urbanos.

<sup>302</sup> Weber, Max (1971). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, Vol. I, organização de Johannes Winckelmann, Ed. UNB.

<sup>303</sup> Conforme comentário do autor, “o conceito de carisma (“graça”) foi tomado da terminologia do cristianismo primitivo. Para a hierocracia cristã, quem primeiro elucidou o conceito, porém sem explicar a terminologia, foi Rudolph Soh em Kir Chenrecht”. Hierocracia é uma forma de governo em que o poder é exercido por sacerdotes. Op. cit., p.142.

Na acepção weberiana, “carisma” é uma qualidade pessoal considerada extracotidiana “em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais”, sobre humanas, a ponto de ser tomada como enviada por “Deus”, o que permite ao indivíduo com tais qualidades o reconhecimento de líder. Weber deixa claro que a avaliação ética, estética ou qualquer outra acerca da qualidade deste “líder” não tem nenhuma importância para o conceito, pois “o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados – os adeptos”. O líder carismático<sup>304</sup> consegue provas do seu carisma “pela graça de Deus”, condição que o mesmo critica, mas que reifica.

*“Se por muito tempo não há provas do carisma, se o agraciado carismático parece abandonado por seu Deus ou sua força mágica ou heróica, se lhe falha o sucesso de modo permanente e, sobretudo, se sua liderança não traz nenhum bem-estar aos dominados, então há a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática”.<sup>305</sup>*

Apesar de Carlos Trindade ter sido o “grande estrategista” do movimento negro sergipano devido ao fato de ter organizado uma das entidades negras mais representativas do Nordeste e de sinalizar uma direção política do movimento negro nesse estado, para alguns grupos aliados, suas potencialidades profissionais deveriam estar a serviço da “causa negra”. Isto é, como articulador e estrategista, a sua atuação teria maior êxito por traz dos “bastidores” da ação política.

No momento da candidatura partidária, a “causa negra” deveria estar à frente do projeto político-pessoal desses ativistas. Desse modo, as potencialidades relacionadas à formação profissional, às habilidades para organizar, gerir e articular entidades negras com outros movimentos sociais, agências financiadoras

---

<sup>304</sup> Nestes termos, Weber considera que a dominação carismática se opõe estritamente tanto à *dominação racional*, quanto à *tradicional*, na medida em que a dominação carismática “é especificamente irracional no sentido de não conhecer regras”. O carisma confronta-se com o passado, o que lhe faz revolucionário neste aspecto. Em si mesma, a dominação só é legítima enquanto ela encontra reconhecimento junto ao carisma pessoal, em virtude de provas. Dentro desse quadro, os homens (ou as mulheres) de confiança só lhe são úteis enquanto tem vigência a sua confirmação carismática. Idem, p. 160.

<sup>305</sup> Idem, p. 159.

e, finalmente, partidos políticos, parecem não convencer alguns membros aliados da emergência de novos sujeitos/protagonistas dentro desse processo político-partidário. Formação profissional e prestígio social, para alguns membros desse segmento político, devem estar a serviço do projeto político “mais amplo”, do qual julgam conhecer a direção e as suas dimensões.

O acúmulo de informações de que disponho da militância negra sergipana não é resultado apenas das minhas pesquisas. Antes mesmo de integrar-me aos projetos de iniciação científica financiados pelo CNPq/UFSe, conheci militantes e entidades negras sergipanas. A primeira delas foi o grupo Abaô de Capoeira Angola, no qual tenho vários amigos. A minha proximidade com Carlos Trindade foi a partir do grupo Abaô, que era coordenado por Robson Martins, de quem me tornei amigo.

Eu conheci Carlos Trindade entre o final de 1996 e o início de 97, quando, integrante do referido grupo Abaô, aproximei-me da SACI. Neste período, Carlos Trindade era coordenador geral da referida entidade. Em 1997 eu estava no segundo ano (quarto período) do bacharelado em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Sergipe. Robson Martins era um dos “remanescentes” da UNA, entidade que antecedeu a organização da SACI. Devido à minha inserção no Abaô e às minhas potencialidades como estudante negro de ciências sociais, associadas às minhas posturas e aos meus discursos “inflamados”, fui convidado, por Carlos Trindade (sob o aval de Robson Martins, Pedro Neto e outros integrantes da SACI) a integrar o corpo de sócios dessa Ong negra naquele período. Meses mais tarde, a SACI me convidaria para estagiar em um dos seus projetos, situação que me possibilitaria conhecer o dia-a-dia da referida entidade, sem o charme e o clima de festa das reuniões com os associados. Não demorei muito tempo, pois a iniciação científica na UFSe me mostraria outras direções. Estimo que tenha desenvolvido atividades na SACI durante um período entre 10 meses e um ano. Esse período foi suficiente para conhecer e fazer parte de todas as relações que julgava ser importantes para a minha formação política: das tenções pessoais às relações amorosas com mulheres negras que circundavam o campo dos movimentos negros, as vivi com intensidade. Todas elas me

influenciaram profundamente, na medida em que me fizeram perceber a lógica da ideologia dominante acerca das relações raciais. Essa ideologia convencionou e cristalizou desigualdades sócio-raciais e “escolhas afetivas”, as quais começam a ser interesse de novas pesquisas. Por outro lado, aquelas relações também resultaram num material precioso, ao qual recorro junto aos meus cadernos de campo e à minha memória. Por sinal, juntos, cadernos de campo e memória, também resultaram na minha monografia de final de bacharelado, nessa dissertação de mestrado e em novas relações amorosas com mulheres negras - estas últimas não mais sergipanas, e sim baianas, devido à minha migração para Salvador em março de 2001, para o mestrado na UFBA.

Durante o período em que fui integrante da SACI, busquei entender, como todas as pessoas que a integraram, de modo que eram desenvolvidos os seus processos de re-estruturação de ações e de objetivos a serem alcançados. Os seminários estratégicos, embora desgastantes para boa parte dos integrantes dessa Ong negra, eram momentos especiais de formação política e humana. Não por acaso, sendo a pessoa mais experiente que havia investido no chamado “pensamento estratégico” da SACI, Carlos Trindade se destacava pela percepção política dos rumos que a entidade deveria tomar no futuro e pelo controle daquilo que caracterizou boa parte dos militantes negros em Sergipe nas duas últimas décadas do século XX: a emoção. Alguns amigos que integravam a SACI diziam que ele era uma espécie de “iceberg” negro ambulante. Certamente ele era.

Contudo, num daqueles seminários estratégicos e em algumas conversas informais, o ex-coordenador geral da SACI fazia uma avaliação que nos ajudou a entender as dificuldades dos movimentos negros levarem adiante seus projetos mais ambiciosos. Numa de suas anedotas sobre dificuldades de estruturar e manter vivas as ações de entidades dos movimentos sociais, como num jogo de futebol no qual um time composto por apenas um jogador disputa uma partida com onze jogadores, aquele solitário atleta terá que fazer a defesa, lançar a bola e correr para o ataque; bater o escanteio e também correr para dar a cabeçada, a fim de manter a sua dignidade e o seu espírito esportivo.

Com as campanhas para Deputado Federal em 2002 ocorreram situações semelhantes, posto que o estrategista era também o político que tinha agenda repleta de compromissos. Organizar a campanha e participar de reuniões desde os bairros populares de Aracaju até os municípios mais distantes da capital sergipana parece não ter sido a tarefa mais tranqüila para o primeiro candidato dos movimentos negros sergipanos à Câmara Federal.

Há várias explicações para as cisões políticas no momento daquelas campanhas. Para alguns grupos, as pessoas mais próximas à SACI tendiam a controlar os rumos daquela campanha, sendo imprevisível a participação desses grupos nos espaços de poder se aqueles investimentos tivessem êxito. Outros consideraram que essas cisões devem-se às inseguranças pessoais e aos ciúmes que aquele processo político gerou.

Considero que estas explicações não são infundadas. Na medida em que, como destaquei anteriormente, há disputas por hegemonia simbólica no campo dos movimentos negros, os grupos que divergiam da SACI e se inseriram naquelas campanhas eleitorais, não se sentiriam seguros se as posturas tradicionais de comando político fossem aplicadas. Por outro lado, embora houvesse essa possibilidade emergente, deve-se notar que boa parte desses segmentos políticos ainda são imaturos no que se refere à construção de metas políticas mais amplas. No momento em que retornei a Aracaju para acompanhar e observar aquele pleito eleitoral em 2002, uma situação me chamou a atenção: embora eu estivesse cursando o mestrado em Salvador há um ano e retornasse à minha cidade natal esporadicamente, numa de suas viagens ao interior do estado para fazer articulações políticas com novos grupos (da qual participei), Carlos Trindade confessou que, individualmente, eu havia contribuído mais para a sua campanha eleitoral do que boa parte dos grupos que o escolheram para disputar aquele pleito. Eu não poderia deixar de me surpreender com tal depoimento, pois, durante aquelas campanhas, visitei Aracaju e o seu comitê eleitoral duas ou três vezes; participei de uma de suas viagens a Laranjeiras e municípios circunvizinhos e elaborei, a seu pedido, três artigos, acerca da formação do Estado, sobre Direitos Humanos e, finalmente, sobre a Área de Livre Comércio

das Américas (ALCA). Essas contribuições não deveriam, se quer, aproximar-se do envolvimento dos grupos que apoiaram aquela articulação política.

Não pensei que essas contribuições superassem o envolvimento dos grupos de entidades negras aliados à sua campanha. Por conta disso, busquei ficar mais atento àquele contexto de campanha partidária, no qual se inseriram grupos de entidades negras divergentes. Por esta razão, orientei minhas entrevistas com vistas a dois objetivos centrais: 1) entender de que forma os meus informantes descreviam a sua percepção sobre os projetos dos movimentos negros locais na construção da identidade negra sergipana; e 2) identificar o significado que dariam às mobilizações político-partidárias dos grupos que integravam, assim como a suas perspectivas pessoais.

E eis as considerações de Joseanes Lima sobre o seu objetivo de ser a candidata do movimento negro sergipano à Câmara Federal.

*"Meu nome não foi um nome aclamado pelas entidades do movimento negro e eu avalio o seguinte: eu avalio que há uma... o movimento negro está num processo de amadurecimento político. E eu acredito que você poderia, a nível de uma curiosidade, saber como é que você avaliou essa rejeição? E eu avalio o seguinte: eu avalio que foi no nível pessoal mesmo, a partir das minhas características pessoais. Porque eu sou uma pessoa de personalidade muito forte, né? Eu sou uma pessoa com alguma capacidade de negociação, mas não muita. E eu acho que isso interferiu nesse momento; e isso também reflete na minha... no meu momento político enquanto maturidade. Talvez eu necessite ser mais madura para que eu possa sair [candidatar-se numa outra oportunidade]."*

É fácil perceber que eu aceitei as recomendações de Joseanes Lima de avaliar as razões em vista das quais as entidades do movimento negro sergipano, inclusive aquelas ligadas ao FENS, não aclamarem a sua pré-candidatura. As tensões entre entidades negras sergipanas são conhecidas, sobretudo pelos membros dessas organizações, os quais são os principais sujeitos da atuação dos movimentos negros na sociedade sergipana. Joseanes Lima é uma dessas

lideranças. Os seus objetivos político-pessoais, especialmente nas ações voltadas para as relações de “gênero” na SACI, deram a visibilidade social que esta ativista almejava, mas também causaram a cristalização de suas posturas, motivando tensões inclusive junto a outras mulheres negras interessadas nessas políticas. Um projeto de candidatura à Câmara ou ao Senado Federal está longe das pretensões da maioria dos ativistas negros que iniciaram sua atuação na década de 1990. Tal projeto político articula uma série de critérios objetivos nos quais se destacam: 1) trânsito, visibilidade e legitimação política nos movimentos negros; 2) status e inserção em rede de relações políticas e pessoais em outros segmentos, especialmente no meio partidário; e 3) um esforço também pessoal (articulado com profissionalismo e disputas políticas) na direção desse objetivo<sup>306</sup>. Deste modo, se nas campanhas eleitorais do ano 2000 as dificuldades pessoais de negociação política dessa ativista negra no campo dos movimentos negros – e sobretudo no meio partidário – corroboraram para as resistências daquelas entidades negras, no início de sua atuação política tais resistências foram o instrumento de sua visibilidade política.

Mesmo que as relações amorosas entre militantes dos movimentos negros na sociedade sergipana não constituam uma prática em vista da qual se perceba um mecanismo de divisão democrática de oportunidades de trabalho e sobretudo de poder entre homens e mulheres, considero que as experiências políticas vividas e influenciadas por aquelas entidades negras descrevam um quadro específico de projetos políticos, cuja orientação é dada pela resignificação da idéia de desigualdades sócio-raciais articulada por agências financiadoras e movimentos sociais internacionais. Tais influências rearticulam contextos e

---

<sup>306</sup> Sobretudo esse último aspecto não deve ser confundido com as leituras de autores da primeira metade do século XX, dos quais se destaca Donald Pierson. Para este brasileiro, as relações raciais no nosso país, comparadas às norte-americanas, eram menos conflituosas do que podiam parecer. As possibilidades de ascensão individual dos “pretos” e a convivência destes entre os brancos lhe fez concluir que o sistema racial no Brasil estava fundado na classe e não na cor, sustentando o argumento que os esforços pessoais bastariam para mobilidade social desses grupos. Em contextos modernos de mobilização, como é o caso das políticas implementadas pelos movimentos negros no estado de Sergipe, pode-se notar que mesmo articulado com prestígio social e inserção em redes privilegiadas de relações, tais esforços pessoais de homens e/ou mulheres negras ainda sofrem resistências em segmentos importantes da sociedade sergipana, dos quais se destacam os meios partidários. Cf. PIERSON, Donald [1971 (1942)]. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional.



perspectivas políticas que ganham formas muito particulares e dinâmicas de atuação. No estado de Sergipe, os investimentos de entidades negras nesse processo de adequação de demandas como as relações de “gênero”, construídas *pari passu* com as políticas a favor da igualdade de oportunidades político-raciais, perpassam os limites geográficos desse estado, na medida em que constroem redes de relações amplas especialmente com entidades negras da região Sudeste. Neste mesmo contexto estão inseridos órgãos públicos municipais, estaduais e federais, assim como agências financiadoras nacionais e internacionais.

A teoria de poder de Pierre Bourdieu<sup>307</sup> incide mais sobre um poder cuja forma “invisível” se mostra em discursos e posturas muito sutis. Esses discursos e essas posturas alcançam, de forma diferenciada, sujeitos que ocupam ou não cargos de poder em entidades negras e/ou espaços do poder público. As campanhas do ano de 2002, na qual acompanhei a candidatura de Carlos Trindade para a Câmara Federal, mostraram a presença não só de tensões políticas no campo dos movimentos negros sergipanos, mas também anunciaram o modo como as posturas de comando internas nesses pleitos eleitorais constroem um quadro de responsabilidades e envolvimento formais e informais. As responsabilidades formais das pessoas envolvidas na campanha de Carlos Trindade integravam, necessariamente, o grupo de coordenação ou aqueles que também estavam vinculados à SACI. As responsabilidades que considero informais alcançaram pessoas que estavam ligadas àquela campanha eleitoral, mas não tinham experiência política e não eram ativistas dos movimentos negros. Estes indivíduos, cujo desempenho inesperado viria contribuir com a organização da referida campanha, desempenhavam funções de motorista do candidato ou a acompanhavam por “simpatia”.

Tive a oportunidade de presenciar motoristas e pessoas “agregadas”, ou seja, indivíduos que não teriam qualquer subsídio no primeiro momento de campanha, assumirem, voluntariamente, o papel de “reanimadores” políticos quando os grupos que apoiavam aquela candidatura ameaçavam retirar-se. O

---

<sup>307</sup> BOURDIEU, Pierre (1998). *O poder simbólico*, 2ª. Edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

dado era para mim interessante, pois essas situações se repetiam no dia-a-dia da campanha e à frente dos coordenadores da campanha. Esses papéis, que são assumidos “por baixo” das formalidades reivindicadas por militantes profissionais, descrevem a sutileza com o que o poder se desenvolve nesses meios políticos, à frente de todos que estão interessados em dominá-lo.

Para Bourdieu, se atualmente o estado do campo em que o poder se encontra pode ser visto em toda parte, em outros tempos, sinaliza o autor, havia maior resistência para reconhecer a sua presença – mesmo em situações em que ele “entrava pelos olhos”. É, pois,

*“necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.*<sup>308</sup>

Como instrumentos de conhecimento e de comunicação, os sistemas simbólicos<sup>309</sup> só podem exercer um poder “estruturante” porque são “estruturados”. O poder simbólico é, pois, um poder de construção da realidade social que tende a estabelecer uma ordem subjetiva do mundo social, a qual buscaria refletir acerca da percepção humana do mundo. Para Bourdieu, o “sentido imediato” do mundo social supõe o que Durkheim<sup>310</sup> chamou de

---

<sup>308</sup> Bourdieu, 1989, pp. 7.

<sup>309</sup> Os *sistemas simbólicos*, como estruturas estruturadas passíveis de uma análise estrutural, constituem, segundo o autor, “o instrumento metodológico que permite apreender a lógica específica de cada uma das formas simbólicas”. Para Bourdieu, a lógica estrutural busca isolar a estrutura intrínseca a cada produção simbólica. Deste modo, a tradição neokantiana, cujo autor mais explícito e coerente para Bourdieu é Durkheim, estaria interessada na forma como se processa a atividade produtiva da consciência, o *modus operandi*, enquanto que a tradição estruturalista privilegiaria as estruturas estruturadas, o *opus operandi*.

<sup>310</sup> Para Bourdieu, Durkheim é o mais explícito e “coerente” autor da tradição kantiana. Durkheim estaria interessado em dar uma resposta “positiva” e “empírica” à temática do conhecimento, o que fez emergir os fundamentos de uma sociologia das formas simbólicas, a qual evitaria a alternativa do apriorismo e do empiricismo. Com Durkheim, as formas de classificação deixam de ser universais ou transcendentais - do ponto de vista kantiano -, para se tornarem formas sociais, arbitrarias, relativas a um grupo particular e socialmente determinado. Op. cit., p. 8.

conformismo lógico, ou seja, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”.<sup>311</sup>

No âmbito pessoal, e especialmente no que se refere às chamadas “questões de gênero” articuladas pela SACI, pode-se perceber que uma mecânica sutil das relações de poder protagonizadas por membros da militância negra sergipana tem sua base nestas discussões. No caso dessa Ong, as temáticas institucionais relativas à “raça” e ao “gênero” justificam tanto a escolha de negros e afro-descendentes em seu quadro de funcionários, quanto a hegemonia das mulheres nos espaços da hierarquia política e financeira. Além disso, a retórica de que as mulheres integrantes da SACI deveriam ocupar os principais espaços da hierarquia do poder se fortaleceu durante toda a década de 1990.<sup>312</sup>

Dentro da SACI, a hegemonia feminina foi consolidada ao longo da década de 1990. O mais ambicioso projeto político dessa entidade sergipana, no que se refere às suas ativistas, estava voltado para a visibilidade dos investimentos individuais de suas integrantes. Assim, a legitimação de um número majoritário de mulheres distribuídas, conforme as suas características individuais e profissionais, em programas e projetos técnicos e políticos nessa Ong, tinha também o objetivo de construir uma imagem positiva da mulher negra no campo dos movimentos negros. Tanto as estratégias quanto os métodos utilizados tiveram êxito no que se refere à sua visibilidade. Este foi o caminho para a SACI lançar uma de suas ativistas para a Câmara Federal: Joseanes Lima.

---

<sup>311</sup> Idem, p. 9.

<sup>312</sup> Em meus registros de campo também mencionei algumas visitas de agências financiadoras a entidades negras sergipanas. Do ponto de vista das avaliações dessas agências financiadoras, enquanto as discussões sobre as *relações de gênero* contemplavam as suas perspectivas, a impossibilidade da aceitação de mulheres socialmente brancas integrarem o quadro de funcionários da Saci deixavam alguns dos seus representantes impressionados. Membros desta Ong negra argumentavam em favor de priorizar a aceitação de funcionários negros, pois esse requisito também visava à legitimação do negro no poder. O exercício de desmistificar a ausência de profissionais negros no poder precisaria ter início nas entidades que tais membros haviam organizado. Neste aspecto, todo o grupo de militantes e funcionários da Saci concordavam num ponto: as pessoas que deveriam inserir-se nesse contexto deveriam ser de ascendência negra. Não foi muito difícil convencer as agências dessa necessidade. Além disso, ao que parece, a objeção à exclusividade da escolha de técnicos/funcionários negros da Saci era uma postura de cunho pessoal dos representantes de agências financiadoras. As visitas desses representantes não tinham o objetivo (explícito pelo menos) de garantir “cotas” para brancos em Ong’s negras sergipanas.

Em “Itinerários transversos: gênero e o campo das Organizações Não-Governamentais no Brasil”, Daniel S. Simião<sup>313</sup> destaca que ao final da década de 1980 havia uma orientação específica acerca das “questões da mulher”. Segundo este autor, em 1988 Leilah Landim<sup>314</sup> definiu “um tipo de ONG voltada às ‘questões da mulher’, por meio do qual se traduziam, na ação política, as preocupações relativas a gênero”.<sup>315</sup> Depois de pouco mais de uma década de atuação política nesta direção, Simião considera que o cenário das Organizações Não-Governamentais no Brasil comporta “um outro sentido para o uso do gênero”, o qual, sobretudo nessas organizações, “vem deixando de ser um marcador da ação política de grupo feministas ou voltados para a atuação com mulheres”.<sup>316</sup> As ONGs do seu objeto estudo são sediadas no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Curitiba.

As discussões sobre a utilização política do chamado “estoque de gênero” desenvolvidas por Daniel Simião são precisas, na medida em que sinalizam o deslocamento

*“de um discurso que evoca a identidade de um sujeito político em nome de quem atua (as mulheres e suas questões) para outro em que o que se valoriza é a intervenção sobre relações entre diferentes sujeitos – a democratização das relações de gênero”.*<sup>317</sup>

Para este autor, esse deslocamento de sentido também implicou num conjunto de diferentes apropriações de um conceito de origem acadêmica por parte de um campo de ação política cuja ressignificação das *questões de gênero* permeou reflexões “altamente questionadoras de práticas políticas fundadas em identidades naturalizadas”.<sup>318</sup>

---

<sup>313</sup> SIMIÃO, Daniel S. (2002) “Itinerários transversos: gênero e o campo das Organizações Não-Governamentais no Brasil”. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque *et alli* (2002) *Gênero em matizes*. Bragança Paulista : Coleção Estudos CDAPH.

<sup>314</sup> LANDIM, Leilah (1988) “A serviço do movimento popular”. In: LANDIM, L. (Org.). *Sem fins lucrativos (as organizações não-governamentais no Brasil)*. Rio de Janeiro: Iser.

<sup>315</sup> SIMIÃO, p. 17.

<sup>316</sup> Idem, p. 17.

<sup>317</sup> Idem, p. 17.

<sup>318</sup> Idem, p. 17.

Embora Simião não tenha colocado na agenda de sua pesquisa nenhuma Ong dirigida por mulheres negras - que integrassem os movimentos negros - do Rio de Janeiro, de São Paulo ou de Curitiba, as suas análises sobre a instrumentalização de identidades essencialistas no campo da ação política são pertinentes. Elas contribuem para as discussões sobre a utilização de discursos e ações em outros contextos, nos quais, como é o caso de ONGs negras sergipanas, a utilização do “enfoque de gênero” – fundado, muitas vezes, no sexismo - pode provocar uma reviravolta nos padrões de escolhas de coordenadoras de projetos e de legitimação de capital social, numa ordem tão desigual quanto aquelas “machistas”, a partir das quais construíram seus argumentos. Se há algum perigo nesses novos processos, o maior deles também pode incidir sobre o grupo não hegemônico de mulheres que integram esses meios. Em outras palavras, a constituição de padrões de escolhas dentro dos movimentos negros deve levar em conta tais diferenças, sob pena de penalizar os grupos de mulheres negras que não tiveram a oportunidade de serem hegemônicas.

Entretanto, se as escolhas de mulheres negras em detrimento de homens negros cujo histórico sócio-familiar é semelhante forem efetuadas dentro de argumentos rígidos e ideologicamente intransponíveis, deve-se atentar para as semelhanças entre as percepções das representações femininas e masculinas negras. Por outro lado, encontrar as contradições entre estes argumentos não é a tarefa mais difícil. Tais incoerências político-ideológicas podem ser verificadas de diversas maneiras, inclusive cruzando os níveis de mobilidade social entre mulheres negras de mesma faixa etária e mesmo grau de escolaridade.

No limite destas discussões emerge a legitimidade das escolhas de um grupo social em detrimento de outro. E apesar do perfil das desigualdades entre brancos e negros no Brasil serem estruturalmente proporcionais à diferença de oportunidades entre mulheres negras e homens negros, talvez o caminho para a construção da igualdade social desses grupos não percorra a mesma trajetória de reparação. As diferenças entre as estruturas históricas de desigualdades estão

postas, restando aos movimentos negros e ao Estado brasileiro a construção de políticas que possibilitem a reparação dessas realidades em médio e longo prazo.

Realizado, por exemplo, a partir das mulheres que integram e integraram a SACI, esse quadro estatístico pode contribuir para as ações afirmativas de “gênero” internas a esta entidade. De qualquer modo, as restrições de Daniel Simião para discutir a utilização dos discursos de “gênero” de mulheres negras dirigentes de ONGs também restringem as discussões entre o seu e o meu interesse de pesquisa, pelo menos neste momento. As suas restrições, para “cruzar” esses debates de “gênero” e de “raça”, junto com as minhas restrições para ir mais além dos debates sobre “raça” e “gênero”, sinalizam os limites e dão novos contornos às análises acerca de discursos essencialistas de membros de ONGs brasileiras.

Em seu artigo *Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher chamada Zeferina*, Ana Cláudia L. Pacheco<sup>319</sup> analisa o percurso político de sua personagem: do trabalho doméstico ao grupo de trabalhadoras domésticas e deste para o movimento de mulheres, às associações de bairro e o movimento negro. Segundo Pacheco, sobretudo “o sistema racial e de gênero se inter cruzam na vida política de Zeferina”, resultando num processo político conflituoso, que é gerado num “campo de forças sociais e antagônicas”. A descrição do “gênero” (ou seja, as relações entre homens e mulheres) realizada por esta autora é, segundo ela própria, “lida pela ótica da ‘raça’”.<sup>320</sup> A autora descreve que as referências de Zeferina à sua dificuldade de encontrar parceiros para se relacionar amorosamente são, por aquela ativista, associadas à sua “pele negra escura”, condição que regularia a sua conduta diante dos homens. Dentro do processo de articulação entre essas forças sociais e relacionais, Pacheco considera que a condição de trabalhadora doméstica e a militância política de Zeferina em “frentes” antagônicas se, por um lado, proporcionaram mudanças na percepção dessa ativista negra acerca da realidade social, a dimensão do “gênero” e da “raça”

---

<sup>319</sup> Pacheco, Ana Cláudia Lemos (2002) “Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher negra chamada Zeferina”. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque *et alli* (2002) *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: Coleção Estudos CDAPH, pp. 263-284.

<sup>320</sup> Op. cit., p. 276.

também operou e interferiu em suas “escolhas” sentimentais e “contribuiu para o seu isolamento afetivo”.<sup>321</sup>

As análises de Ana Cláudia Pacheco dão destaque às dificuldades que a inserção política de alguns grupos de mulheres negras em movimentos sociais antagônicos corroboram para a estigmatização da solidão dessas mulheres. Note-se que a condição social, a geração, a escolaridade e o prestígio social são fatores importantes de serem analisados relacionalmente. De outro lado, pesquisas voltadas para as percepções masculinas de “escolhas afetivas” mostrarão os contornos das subjetividades operadas por estes grupos, os quais, ao mesmo tempo em que são objeto da discussão dessas análises, estão limitados ao “lugar” que tanto a pesquisadora quanto as suas entrevistadas ocupam. Nem de longe essa constatação tem o poder ou a pretensão de deslegitimar esses contextos de análises. Ao contrário, considero que a construção de objetos de estudos tão singulares quanto estes inovam as abordagens em torno de sujeitos políticos contemporâneos, dos quais os movimentos negros e os contextos de solidão afetiva vivenciados por mulheres negras brasileiras são emergentes.

Para Weber<sup>322</sup>, o conceito de “poder” é antes de tudo uma categoria sem forma, na medida em que todas as qualidades imagináveis de uma pessoa, nos mais diversos contextos, podem colocar alguém em condições de impor sua vontade numa situação dada. Por esta razão, considera que “o conceito sociológico de dominação deve ser mais preciso e só pode significar toda a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem”. Em contextos de subordinação, o conceito de disciplina “inclui o ‘treino’ da obediência em massa”, que é, em outras palavras, a possibilidade de encontrar “obediência pronta, automática e esquemática a uma ordem, entre a diversidade de pessoas que estão propensas a serem indicáveis, em virtude de atividades treinadas”.<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> Op. cit. pp. 276-277.

<sup>322</sup> Weber, Max (1971). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, Vol. I, organização de Johannes Winckelmann, Ed. UNB.

<sup>323</sup> Op. cit., p. 33.

Entretanto, a dominação exercida em determinados grupos de pessoas deve ser entendida nos limites da influência do “poder” sobre essas pessoas. “Não significa, portanto, toda espécie de possibilidade de exercer ‘poder’ ou ‘influência’ sobre outras pessoas”. Cada caso individual justifica o fator que possibilitará uma dominação específica, haja vista que a influência ou a “autoridade” da dominação “pode basear-se nos mais diversos motivos de submissão”. Esses motivos vão desde os hábitos inconscientes de submissão até as posturas racionalizadas, todas elas “referentes a fins”. A autoridade da dominação pode resultar num “certo mínimo de *vontade* de obedecer”, ou no interesse individual explícito ou implícito na obediência. Nesse sentido, tais aspectos constituem “toda relação autêntica de dominação”.<sup>324</sup>

Weber destaca que “nenhuma dominação contenta-se voluntariamente com motivos puramente materiais, afetivos, ou racionais referentes a valores como possibilidade de sua persistência”. Para ele, todo tipo de dominação procura despertar e cultivar a crença na sua legitimidade. Deste modo, só existe “dominação” se há uma relação de obediência imediata.<sup>325</sup> Para esse autor, não se pode chamar “dominação” um poder econômico que exerce sua influência ou sua vontade de forma monopólica. Assim, qualquer outra dominação condicionada por superioridade “erótica”, “esportiva” ou “argumentativa” não pode ser chamada “dominação”, enquanto não existir uma relação de obediência imediata, de forma que as instruções dadas por quem domina sejam pura e simplesmente respeitadas. Em outras palavras, é o valor dado ou encontrado em tais ordens que identificam a “dominação” weberiana, uma vez que, nestes termos, a *obediência imediata* teria sido conseguida.

Para Weber, a “legitimidade” de uma dominação deve ser vista apenas como uma probabilidade de ser reconhecida e tratada praticamente como tal. Segundo o autor, não é correto supor que toda obediência a uma dominação esteja orientada sempre e necessariamente pela crença na sua legitimidade. Isto implica em perceber que “a obediência de um indivíduo ou de grupos inteiros pode ser

---

<sup>324</sup> Op. cit., p. 139.

<sup>325</sup> Op. cit., p. 140.



dissimulada por uma questão de oportunidade, exercida na prática por interesse material próprio, ou aceita como inevitável por fraqueza ou desamparo individuais”. Tais fatores não são, contudo, decisivos para identificar uma dominação, pois “o decisivo é que a própria *pretensão* de legitimidade (...) seja válida em grau relevante, consolide sua existência e determine, entre outros fatores, a natureza dos meios de dominação”.<sup>326</sup>

Além disto, a “dominação legal” está também baseada na vigência da idéia de que todo direito é essencialmente “um cosmos de regras abstratas”, as quais ganham, normalmente, forma e conteúdo em estatutos e desenvolvem determinadas intenções. Neste aspecto, a sua função é a aplicação dessas regras ao caso particular da “associação”.<sup>327</sup> Por outro lado, a “dominação legal” está também fundada na noção de que “quem obedece só o faz como membro da associação e só obedece ‘ao direito’” que lhe possibilita ser membro do grupo ou da associação. Assim, a idéia de que os membros da associação ao obedecerem à pessoa que coordena ou preside o grupo não obedece exatamente àquela pessoa, mas às ordens impessoais que se desenvolvem dentro do grupo, implica dizer que tais membros “só estão obrigados à obediência dentro da competência objetiva, racionalmente limitada, ou que lhe foi atribuída por essas ordens”.<sup>328</sup>

No que tange à dinâmica das estratégias individuais das relações amorosas entre militantes negros sergipanos, há um dado que se mostra curiosamente *atravessado* na teoria weberiana de dominação: se, na acepção desse autor, toda dominação procura despertar (e criar) a crença na sua legitimidade, esse objetivo não é perseguido pelos homens negros, grupo hegemônico dessas relações

---

<sup>326</sup> A dominação de *caráter racional* está baseada na crença na legitimidade das ordens previstas em estatuto e do direito de *mando* das pessoas que, em virtude do poder simbólico e prático das ordens estatutárias, foram nomeadas para exercer a dominação. Trata-se de uma “dominação legal”, a qual está baseada na vigência de que “todo direito, mediante pacto ou imposição”, pode conseguir um prestígio “estatutário” de modo racional, pretendendo ser respeitado pelos membros da associação, mas também por pessoas que desenvolvem ações ou entram em determinadas relações sociais “declaradas relevantes pela ordem da associação”. Op. cit., pp. 140-142.

<sup>327</sup> A administração de tais regras significa, pois, “o cuidado racional de interesses previstos pelas ordens da associação, dentro dos limites das normas jurídicas e segundo princípios” deste campo, “os quais encontram aprovação ou pelo menos não são desaprovados nas ordens da associação”. Por fim, a pessoa que está à frente de uma associação e na medida em que ordena, determina caminhos a seguir pela sua associação, mas ao mesmo tempo “obedece por sua parte à ordem impessoal pela qual orienta sua disposição”. Op. cit., p.142.

amorosas. O interesse na legitimação dessas relações é perseguido, isto sim, pelas mulheres negras ativistas, que vêem, sobretudo nos homens negros ativistas em ascensão social e econômica, um poderoso instrumento de mobilidade e prestígio social.

Embora essas relações amorosas na militância negra sergipana não tenham, de forma alguma, um perfil de obediência, os investimentos desses grupos na legitimação desses discursos têm tido êxito em outros grupos de militantes e entidades negras. Por outro lado, os homens negros sergipanos que se envolveram nessas relações amorosas foram competentemente convencidos da importância política e contra-hegemônica dessas “escolhas afetivas”, na medida em que se opuseram aos casamentos inter-raciais que promoviam a ascensão de mulheres brancas e estigmatizavam a solidão de mulheres negras. Essas políticas se opõem às tradicionais convenções “intermatrimoniais” de brancos e negros. Interessada em entender o processo de ascensão social dos negros na sociedade brasileira, em “Novas elites de cor” Angela Figueiredo<sup>329</sup> destaca que

*“(...) embora houvesse mudanças na estrutura social, ocupacional e no nível de escolarização da população, os conceitos utilizados para analisar as experiências contemporâneas de mobilidade dos negros ainda eram os mesmos utilizados na década de 30 e 50, mostrando-se, portanto, um tanto quanto anacrônicos para interpretar a realidade do final do século”<sup>330</sup>*

Por conta disso, Figueiredo considera que a ascensão social dos negros acaba se tornando um paradoxo, tendo em vista a presença de duas perspectivas que se opõem no sistema capitalista: a ascensão social, que corresponderá ao objetivo de “ganhar dinheiro”, “vencer na vida”; e a mudança de posição dos negros na estrutura socioeconômica, que tende a ser vista, na sociedade brasileira, “como uma ‘traição’, um modo de dar as costas à cultura negra e ao passado de pobreza”.<sup>331</sup> Esta autora destaca que se a família ocupa um espaço

---

<sup>328</sup> Idem, p.142.

<sup>329</sup> FIGUEIREDO, Angela (2002) *Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador*. São Paulo: Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

<sup>330</sup> Op. cit., p. 14.

<sup>331</sup> Idem, p. 14.

importante na trajetória dos homens negros que ascenderam socialmente, “já o casamento aparece como o derivado de uma escolha pessoal, um detalhe que, não estando relacionado com o processo de mobilidade, ocupou pouco espaço nas falas” dos seus informantes.<sup>332</sup>

Parece que as formas de ascensão social, assim como as estratégias utilizadas pelos entrevistados de Figueiredo, são difíceis de serem generalizadas para a sociedade brasileira. Em vista de tais dificuldades, a autora concluiu o que segue:

*“Em minha pesquisa, os casamentos inter-raciais só ocorreram após a ascensão econômica dos indivíduos, o que nos leva, ao menos provisoriamente, a título de hipótese, a sugerir que o casamento é a consequência e não uma estratégia de ascensão.”<sup>333</sup>*

Como vimos, Ângela Figueiredo está preocupada em limitar suas conclusões ao contexto de sua pesquisa, mas não se pode negar que, mesmo “a título de hipótese”, suas considerações não tenham uma dimensão universalista e estejam muito próximas<sup>334</sup> das análises que venho desenvolvendo sobre relações (políticas) amorosas entre militantes negros, sendo oportuno o nosso diálogo. As discussões não somente pessoais, mas também políticas e identitárias que estão sobretudo invisibilizadas nos processos de mobilidade social e escolhas afetivas de homens negros no Brasil podem ganhar, pois, maior espaço nas novas pesquisas, sob pena de limitarmos esses debates às escolhas individuais ou ao

---

<sup>332</sup> Op. cit., p. 75.

<sup>333</sup> Idem, p. 114.

<sup>334</sup> Eu não posso desconsiderar, contudo, as suas resistências em “cruzar” os contextos de suas pesquisas com estudos que tocam no seu tema: ascensão social do negro. Isso ficou visível no momento do lançamento do seu livro “As novas elites de cor”, em dezembro de 2002, no CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais), órgão ligado à UFBA. Após uma bela exposição do seu trabalho, dentre outras pessoas, eu também tive a oportunidade de dialogar com esta autora acerca da presença recorrente de discursos voltados para “negritude” dos negros em processo de mobilidade social. A sua resposta, marcadamente taxativa no que diz respeito à impossibilidade das aproximações entre as experiências culturais e políticas individuais no Brasil, me chamou a atenção por essa resistência *a priori*. Após o nosso breve diálogo aberto no dia do seu lançamento, ainda restava-me uma questão: será mesmo “complicada” a discussão sobre a orientação afetiva entre homens negros em processo de ascensão social que estão e que não estão envolvidos com os movimentos negros? Entre a possibilidade e a “complicação” desse tema é visível a presença de uma outra orientação, na qual esta dissertação se concentra: a política.

campo econômico da concorrência com profissionais brancos, “o que os levou ao uso de estratégias de maior integração com a sociedade”<sup>335</sup>.

As “escolhas pessoais” de casamentos fora do grupo por parte de homens negros não se resumem na avaliação de que se trata ou não de “traição” da “negritude”, mas tal vontade individual incide, como muita força e eficácia, em maiores dificuldades para mulheres negras promoverem a sua ascensão social, posto que novas estruturas hierárquicas de valores e legitimação se sobrepõem às expectativas desse grupo. Dessas hierarquias de valores resultam as naturalizações das escolhas “democráticas”/afetivas dos homens negros por mulheres brancas, de modo que essas discussões vêm ganhando contornos políticos mais visíveis nos movimentos negros. E à medida que homens negros ativistas em ascensão social começam a refazer suas “escolhas”, encorajando-se a consolidar suas relações amorosas com mulheres negras, um projeto (“afetivo”) internamente polêmico e que esteve tradicionalmente à margem das políticas implementadas dos movimentos negros começa a ganhar maior impacto em algumas regiões brasileiras. A despeito da invisibilidade social e política do estado de Sergipe em âmbito nacional, tais políticas de relações amorosas entre homens e mulheres militantes negras começam a tensionar o seu campo de atuação, influenciando disputas e reorientando discursos e posturas individuais e coletivas acerca das percepções sobre poder e escolha pessoal.

Nesse contexto, não são raras as relações matrimoniais conflituosas de homens negros militantes com mulheres brancas. Entre alguns dos casamentos já consolidados de homens negros ativistas e mulheres brancas estão presentes não as famílias desses cônjuges, mas mulheres negras ativistas, as quais, dentro do conjunto de significados (de pertencimento e de disputas políticas) produzidos dentro dos movimentos negros, surgem como o elemento protagonista das críticas à naturalização das escolhas afetivas. Sua presença e seu interesse no campo afetivo centrado no homem negro têm “desregulado”, influenciado e até mesmo reorientado novas visões e posturas acerca das perspectivas amorosas. Novas formas de ver a si mesmos e ao mundo social, recriação e manipulação de

---

<sup>335</sup> Figueiredo, op. cit., p. 114.

símbolos da “negritude” e da atitude política, são elementos importantes que descrevem um quadro de significados que devem ser considerados quando o tema em questão é a mobilidade social do negro no Brasil.

A seguir, discuto o contexto das queixas de mulheres ativistas dos movimentos negros baianos em relação às minhas discussões tanto acerca das relações amorosas de militantes negros sergipanos, como também da invisibilidade de relações afetivas homossexuais junto àqueles segmentos políticos. Alguns termos, como *mobilidade* e *ascensão social*, são retomados neste quadro, a fim de situar os limites ou as semelhanças entre eles a partir das leituras de militantes negros sergipanos. Além disso, este tópico também retoma algumas das contribuições dos pareceristas no momento da defesa desta dissertação, de forma que concludo, definitivamente, este trabalho. A presença deste tópico neste espaço do trabalho é fruto da visibilidade e dos desdobramentos das discussões sobre relações amorosas, as quais o antecedem. Ao final deste subcapítulo, apresento algumas discussões de Franz Fanon acerca das auto-representações dos assim chamados homem e mulher de “cor”.

### **Notícias de Salvador: telefonemas e articulações entre mulheres ativistas negras baianas e sergipanas**

*“O Negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se fixou no centro de um universo de onde é preciso tirá-lo.”<sup>336</sup>*

Resgatar algumas das discussões realizadas por Frantz Fanon (1925-1961) é fundamental para entendermos ou mesmo criarmos as proximidades e distinções entre contextos diferenciados de referência identitária. As leituras daquele autor sobre a auto-representação do homem negro e da mulher negra são importantes

---

<sup>336</sup> FANON, Frantz [1925-1961 (1983)]. *Pele negra, máscaras brancas*, Rio de Janeiro: Fator, p. 10.

para auxiliar minhas discussões sobre as relações amorosas no campo dos movimentos negros sergipanos, as quais foram desenvolvidas no tópico anterior. A fim de resolver algumas dúvidas sobre a atuação de mulheres negras ativistas surgidas no momento da defesa da minha dissertação de mestrado, devo assinalar que toda a discussão produzida até aqui é fruto dos desdobramentos das análises que desenvolvi sobre a lógica dos discursos operada dentro de algumas entidades negras sergipanas, mas que se tornaram hegemônicas no campo dos movimentos negros em Sergipe. Esses discursos articularam posturas cuja legitimação interna viria influenciar não somente a participação majoritária daquelas ativistas sergipanas nos espaços de poder das entidades que integravam, mas também a readequação da conduta política dos membros de tais organizações negras no espaço – ora privado e ora público – de suas relações amorosas. Tais contextos não poderiam passar despercebidos por estudiosos atentos a essas mudanças de conduta.

Curiosamente, não foi objeto dessa pesquisa a descrição de biografias de mulheres ou homens negros, mas a construção de estratégias de poder dos movimentos negros a partir de entidades negras. Os desdobramentos dessas discussões me levaram a analisar algumas posturas e alguns discursos voltados para a legitimação da ocupação de espaços de poder por mulheres militantes negras. Dentro desse contexto de reivindicações e de conquistas asseguradas, surgem novos parceiros, novas retóricas e novos questionamentos acerca de uma situação que esteve tradicionalmente na periferia das proposições dos movimentos negros: a consolidação das relações amorosas entre homens e mulheres negras membros desses segmentos.

Foi do meu interesse explicar a forma como esses interesses permearam algumas entidades negras e influenciaram a conduta amorosa de alguns homens militantes negros. Essas influências deram-se a partir de poderosos questionamentos por parte das mulheres que integravam tais entidades. E se é verdade que, em grande medida, o homem negro brasileiro em processos de mobilidade social tende a construir relações amorosas com mulheres socialmente brancas e essas posturas começam a ser influenciados pelas discussões que

emergem dos movimentos negros, devemos considerar que também é verdade que esses indivíduos tornaram-se sujeitos centrais na cena do afeto, onde se localiza um outro sujeito entre ele e a mulher branca: a mulher negra. Trata-se de um triângulo político-amoroso, cujo centro é o homem negro.

A retomada dessa discussão e de outras que desenvolvo a seguir é parte das sugestões de leituras e de questões apresentadas pela banca examinadora no momento da defesa desta dissertação de mestrado, assim como das reticências<sup>337</sup> de algumas ativistas negras baianas em relação a algumas das minhas conclusões. A segunda razão da criação desse tópico diz respeito ao fato de que, dias depois da minha apresentação na UFBA, os canais de comunicação entre tais mulheres militantes negras baianas e sergipanas já haviam se articulado, a fim de construir alguma forma de oposição às minhas análises. E uma vez que as referências dos meus pareceristas caminharam na direção não exatamente das queixas daqueles segmentos políticos, mas da reflexão acerca das proximidades discursivas com outros autores sobre esses mesmos temas, considerei oportuno organizá-las aqui. Além disso, como o próprio tema do tópico sugere, trata-se de um campo de comunicação entre militantes de regiões diferentes, mas que desenvolvem percepções semelhantes acerca do seu processo de organização política. Destacarei, primeiro, as oposições das mulheres militantes baianas, pois suas reticências também o são de alguns setores de mulheres militantes negras sergipanas, embora nenhum dos dois grupos tenha lido esta dissertação até o momento da homologação deste trabalho.

Duas situações incomodaram as militantes e estudiosas baianas das relações raciais presentes naquela defesa: o quadro configurado pela presença tanto da identidade negra baiana quanto do estado de exploração que vitimiza a população negra; depois, o efeito das provocações de mulheres ativistas sergipanas sobre as escolhas amorosas de homens negros ativistas.

---

<sup>337</sup> Eu nunca havia tido a oportunidade de presenciar tal rito ser interrompido com queixas e intervenções entusiasmadas acerca do que era exposto. As colegas dos movimentos negros baianos que assistiram à minha defesa de dissertação numa deslumbrante terça-feira também tiveram uma atuação brilhante durante aquele rito de passagem. Talvez a minha carreira acadêmica ainda seja muito recente, sendo provável que eventos interessantes como aqueles venham a ser mais recorrente durante a minha vida profissional.

A primeira situação, que é fruto tanto dos desdobramentos das minhas discussões sobre as perspectivas simbólicas de militantes sergipanos em relação à cultura afro-baiana quanto das leituras de trabalhos de pesquisadores baianos e das inevitáveis observações que venho realizando desde que cheguei à cidade de Salvador em 2001, diz respeito às minhas (breves) conclusões acerca do descompasso entre a visualização da identidade negra baiana e os contextos de exploração e desigualdades sociais vivenciados pela população negra daquele estado. A segunda situação, que fatalmente ocupará minha atenção nos próximos anos de pesquisa, diz respeito às minhas descrições sobre alguns contextos de relações amorosas entre mulheres e homens ativistas dos movimentos negros em Sergipe. Ligada a esta última questão, eu também deveria explicar, no momento daquela defesa, as razões da ausência ou da invisibilidade de um segmento importante e emergente nos movimentos negros brasileiros: os homens e as mulheres negras homossexuais.

No que tange à incompatibilidade entre a consolidação da identidade negra baiana e as situações de pobreza e exploração social vivenciadas pela população negra da Bahia, reafirmo que essas situações refletem um passado de exploração que apesar de ter ganhado novas formas e novos cenários<sup>338</sup> nos dias atuais, ainda mantém as mesmas estruturas políticas e simbólicas de dominação. Diante disto, deve-se destacar que essas estruturas de dominação passaram por momentos expressivos de revolta negra popular no passado, tendo que conviver, especialmente a partir da década de 1970, com a atuação e as reivindicações dos movimentos negros baianos, inclusive a partir de blocos carnavalescos, organizações ligadas a universidades e outras instituições. Apesar dessas e de outras reações políticas envolvendo demais setores contrários à centralização do poder das elites baianas, as diferenças entre o domínio histórico desses grupos conservadores e os avanços dos movimentos negros em relação à manutenção e à utilização da cultura negra baiana mostram-se inversamente proporcionais.<sup>339</sup>

---

<sup>338</sup> Provavelmente a visibilização da cultura de festa em Salvador seja um dos aspectos que diferenciam os cenários políticos culturais atuais daqueles do passado.

<sup>339</sup> E embora pareçam contraditórios, esses destaques consideram que os movimentos negros modernos consolidaram alguns dos seus projetos, dos quais cito: a permanência das atividades de



Estas conclusões provocaram reações imediatas de alguns dos segmentos dos movimentos negros baianos, posto que a presença expressiva da população negra nesse estado e a visibilidade de sua produção cultural emergem como um símbolo que se constitui como um instrumento político dos discursos, da manutenção da identidade, das interpretações espontâneas e, obviamente, das políticas organizadas por esses segmentos.<sup>340</sup> O problema que essas compreensões geram entre os estudiosos mais céticos das políticas negras no Brasil é a impossibilidade de esconder o dado já enunciado: como consolidar o casamento entre a identidade negra afirmativa com a qualidade de vida e a garantia de direitos sociais plenos de sua população? Em outras palavras, se a medida para compreendermos a repercussão dos investimentos das elites e dos movimentos negros baianos for a conquista do poder público e a sua representatividade na sociedade baiana, quanto mais as elites conservadoras aumentam seu controle sobre o Estado e os espaços sociais, mais dificuldades terão os movimentos negros baianos para construir uma demanda social em direção ao poder estatal.

Estas análises destacam uma organização política que ainda não consolidou um projeto de conquista do poder político do Estado, uma vez que os investimentos na participação no poder ainda são pontuais. Isto é, os movimentos negros reconhecem a importância de sua presença no poder estatal, mas tal percepção parece não ter resultado num projeto amplo e suprapartidário, de modo que as candidaturas de militantes negros emergentes ainda não são colocadas em debate dentro do próprio campo de atuação. Por esta razão, via de regra, os ativistas negros baianos que se aventuram nessa empreitada devem articular os seus grupos ou a sua “base de apoio”, os quais devem referendar os seus objetivos e legitimar suas pretensões.

---

blocos afro-carnavalescos; a organização de entidades administradas por mulheres e homens negros para também desenvolverem políticas universalistas; as demandas por igualdade racial em sindicatos, partidos políticos e movimentos sociais não-negros; e mesmo das chamadas “ações afirmativas”, sobretudo visibilizadas pela reivindicação de percentual de reserva (as cotas) para negros nas universidades.

<sup>340</sup> Acerca das apropriações desses dados populacionais, o trabalho de Francisco da Silva nos ajuda a compreender essa motivação. SILVA, Francisco C. Cardoso da, op.cit. 2001, cap. 3.

Devido às dificuldades estruturais internas encontradas pelos movimentos negros baianos, sobre as quais será preciso apreender a sua lógica, a fim de sabermos que instrumentos utilizar para desmistificar essas resistências simbólicas, considero que as pretensões de candidaturas negras ainda não se constituíram, de forma prática, como uma demanda legítima dentro desses segmentos. Se também levamos em consideração que o percentual majoritário da população de ascendência africana em Salvador e na Bahia como um todo não articula, da mesma forma, os discursos e as reivindicações por direitos sociais e políticos desenvolvidos pelos movimentos negros, a despeito de partilharem discursos de pertencimento identitário muito próximos, temos também que considerar que no momento em que houver a aproximação entre as pretensões de tais movimentos negros e as realidades sociais da população negra baiana, o meio partidário (da “direita” à “esquerda”) buscará barganhar maiores aproximações com esses segmentos. Talvez não seja exagero assinalar que os movimentos negros têm construído demandas sociais importantes que funcionam especialmente dentro de suas realidades políticas ou em direção a segmentos específicos da população. Não tendo tomado uma dimensão diferenciada em conteúdo e sendo impedidas de se desenvolverem em espaços privilegiados da sociedade e do Estado brasileiros, pode-se dizer que as políticas criadas pelos movimentos negros não conseguiram todo o apoio da população negra para a qual se organizaram, na medida em que também não as influenciaram como pretendiam. No que se refere ao caso baiano, os destaques a dados mais precisos devem ser incorporados aos objetivos dos seus estudiosos no futuro, embora esteja evidente que eles poderão contar com a nossa ajuda.

A segunda situação, que justifica a organização desse tópico após a minha defesa, discute a repercussão política e simbólica das relações amorosas entre homens e mulheres ativistas dos movimentos negros sergipanos. Embora as minhas discussões tenham inquietado, sobretudo as mulheres que assistiram à minha defesa, a sua surpresa foi, na verdade, um choque. A primeira razão dessa surpresa é que lhes descrevia o fenômeno das relações amorosas como parte integrante de um mesmo contexto de atuação política, notadamente ainda pouco

visível ou estrategicamente oculto nos movimentos negros baianos. Depois, as análises ali desenvolvidas também lhes pareceram reguladas pelo interesse da mulher negra em promover sua mobilidade social, posto que as relações consolidadas se davam preferencialmente com homens negros em processo de ascensão social. Haja vista que as ativistas sergipanas parecem estar convictas da constituição de relações amorosas com um grupo (masculino negro) que parece flutuar, conforme argumentam, entre o “politicamente correto” e o absolutamente “conveniente”, o ineditismo dos resultados daquelas provocações políticas não podia ter outra aparência senão a de surpresa. Dentro desse quadro, restava responder, também, se era possível não encontrar relações amorosas homossexuais de homens e de mulheres negras sergipanas, pois as minhas análises lhes parecerem muito “heterossexuais”. Responderei imediatamente a esta última questão.

Ainda não foi objeto do meu interesse realizar uma “caça” às relações amorosas dentro dos movimentos negros em Sergipe. Isto é, não é do meu interesse apontar, sumariamente, quem está casado com quem nos movimentos negros. As descrições de algumas destas relações se mostraram plausíveis e conectadas a contextos específicos de discussões. Como tenho destacado, as discussões aqui apresentadas foram resultado das análises sobre as construções discursivas e as estratégias de poder em tais segmentos políticos. E assim como não há uma publicização das relações homossexuais amorosas entre os homens ativistas negros baianos - e muito menos das mulheres ativistas baianas, nas quais se inserem algumas de minhas colegas presentes no momento da minha defesa -, um fenômeno similar é recorrente entre ativistas sergipanos, sejam eles homens ou mulheres. Por esta razão, esse interesse ou essa curiosidade das minhas colegas baianas não serão satisfeitos nesta pesquisa.

Após ter apresentado e “defendido” este trabalho, retornei a Aracaju, no final de dezembro de 2003. Ali reencontrei uma amiga militante, que se revelou ansiosa para conhecer a minha dissertação. Aquela amiga queria tirar, a qualquer custo, suas conclusões acerca do que as ativistas baianas disseram sobre o meu

trabalho.<sup>341</sup> Solidária, não desejava que o seu amigo fosse injustiçado após tantos esforços desde a sua graduação. Todavia, ela também não podia concordar que maiores injustiças fossem feitas às mulheres militantes negras sergipanas. Disposta a tirar as suas dúvidas, revelou o seu desconforto em relações às conversas que envolviam o trabalho do “mais novo teórico dos movimentos negros”, de modo que não podia deixar de questionar a visibilidade da sua ascensão social a partir do seu casamento. Confusa, a colega destacou que não havia observado nenhuma ascensão social desde que casara há 5 anos. Por esta razão é preciso considerar o que segue.

A distinção entre os termos ascensão e mobilidade social deve ser considerada. Como destaquei no tópico anterior, o processo de ascensão social, para a maior parte da militância negra, remete, necessariamente, a mudanças econômicas e de prestígio social, de modo que o indivíduo que experimenta tal situação também vivencia uma mudança de classe social. A mobilidade social que tenho descrito se distingue desta versão dos movimentos negros, pois não implica numa mudança de classe social, mas, basicamente, de um padrão de vida, de circulação por rede de relações privilegiadas e de uma postura diferenciada sobre a idéia de poder. Nesta pesquisa, a categoria “poder” redefine não apenas padrões de conduta política, mas a própria identidade desses sujeitos, sobretudo no que tange à sua percepção sobre o campo político em que atuam e as influências que o mesmo exerce sobre as suas vidas.

Além disso, deve-se também considerar que as relações amorosas reguladas pela visibilidade das tensões implementadas por mulheres negras colocam em xeque tanto o padrão de vida social do qual elas foram preteridas, quanto a possibilidade de se integrarem a redes privilegiadas de relações pessoais e institucionais. Nesses termos, a oportunidade de dividir a coordenação de entidades negras, mesmo que ainda desempenhem uma atuação invisibilizada, é prova de um recurso poderoso de mobilidade social no que diz respeito às redes futuras de relações e à reconstrução de suas potencialidades práticas e

---

<sup>341</sup> Note-se que a pessoa que manteve contato com as ativistas negras sergipanas deve ter pedido para que seu nome fosse ocultado, de forma que esta deve ter os seus motivos para não desejar dialogar comigo. Dá pra perceber como esta situação é, além de curiosa, muito divertida.

subjetivas. Em outras palavras, a aliança amorosa entre militantes negros sergipanos dinamiza uma noção de poder que tende a operar nos diversos aspectos da vida desses sujeitos, seduzindo, inclusive, aqueles que circulam sem as mesmas pretensões por esse campo.

No que diz respeito às considerações da banca examinadora, eis uma das questões colocadas: moralmente, não seria uma obrigação ética dos homens negros a consolidação de suas relações com as mulheres negras? Ou seja, os contextos históricos de exploração e desigualdades, inclusive a partir das relações amorosas, entre mulheres e homens negros, não deveriam ser um imperativo dentro da militância negra? Eis a questão mais difícil de responder. Tendo em vista que os discursos *politicamente corretos* são, comumente, mal interpretados, o caminho para desmerecer ou mesmo desqualificar esta questão não parece ser a direção mais inteligente. Por conta disso, considero que esta discussão merece uma devida atenção.

Assim, devemos considerar que escolhas amorosas integram um quadro de valor social a partir do qual legitimamos alguns padrões de conduta. É o que estou preocupado em explicar brevemente, para em seguida discutir as idéias de Frantz Fanon.

A interpretação de que as relações entre homens negros e mulheres brancas devem ser desencorajadas são, pois, recorrentes em setores dos movimentos negros cada vez mais expressivos no estado de Sergipe. Nesses termos, parece razoável considerar o direito de os grupos sociais (étnicos) construir relações amorosas tanto endogâmicas quanto exogâmicas. Isto não implica, todavia, em naturalizar estas “escolhas amorosas”, sob pena de continuarmos não entendendo as razões da felicidade de algumas mulheres em detrimento da solidão de outras. É nessa direção que os movimentos negros ainda buscam desconstruir padrões discursivos de relações amorosas, a fim de legitimar e consolidar as suas escolhas internas e se preparar para construir novas referências para a diversificada sociedade brasileira.

Na medida em que a contestação político-afetiva por parte de ativistas negras sergipanas se tornou um recurso discursivo, as relações amorosas entre

tais mulheres e homens negros ativistas foram mal interpretadas ou até questionadas por alguns segmentos não-negros. Dentro desse quadro de resistências simbólicas por parte do imaginário hegemônico da sociedade brasileira, algumas questões são suscitadas: como convencer mulheres e homens ativistas negros contemporâneos de que as suas relações amorosas não descrevem uma situação de auto-exploração ou mesmo de vitimização? Para os segmentos que articulam essas posturas, são os homens negros e as mulheres brancas (representantes legítimos da reprodução do imaginário social afetivo) os grupos que precisam se convencer da importância dessas discussões. Isso implica em dizer que a questão enunciada não faz qualquer sentido para as mulheres e mesmo os (raros) homens negros que a defendem. Todavia, em outras palavras a questão emergente pode ser assim construída: o que se deve dizer sobre a coerência entre os processos de resistência da mulher negra no passado e as suas reivindicações contemporâneas por respeito, qualidade de trabalho, poder e afeto na nossa sociedade? Ao que parece, será a própria organização política e as tensões provocadas pelos movimentos negros que criará os instrumentos discursivos e as demandas sociais para influenciar o imaginário social influente em seu meio. Ao meu ver, o caminho parece estar sendo construído política e paulatinamente, dentro de um contexto de proliferação de questões sócio-raciais emergentes que avançam sobre o século XXI, não podendo mais silenciar.<sup>342</sup>

Em “Pele negra, máscaras brancas” Frantz Fanon (1925-1961) discute desde a relação do negro com a linguagem do colonizador<sup>343</sup>, até os sintomas de psicopatologia deste e as representações sobre as relações inter-raciais que envolvem o homem branco e a mulher branca. Aqui, porém, o homem branco não será parte do objeto dessas discussões, pois estou interessado em analisar

---

<sup>342</sup> Se ainda há infanticídio nos nossos dias, provavelmente as razões não são as mesmas que no passado. Ao mesmo tempo, a visibilização das questões sobre a mulher negra ganhou proporções consideráveis no mundo contemporâneo, de modo que a legitimação desse grupo nos espaços hierárquicos de poder em entidades representativas, assim como a eficácia da consolidação de algumas relações amorosas endogâmicas, anunciam os contextos dentro dos quais sobrevivem as lutas contra as desigualdades e a exploração dos descendentes de africanos no Brasil.

somente algumas razões em vista das quais o homem negro (ativista) se situa entre a mulher negra e a mulher branca.

Fanon destaca que a psicanálise se propõe a compreender comportamentos determinados dentro de um grupo específico, o qual é representado pela família. Segundo ele, em linhas gerais as escolas de psicanálise preocuparam-se em estudar as reações neuróticas que emergem em certos meios, de alguns setores da civilização.<sup>344</sup> Quando se trata de uma neurose vivida por um adulto, o método utilizado para explicar tal fenômeno consiste no trabalho que o analista tem de reencontrar, “na nova estrutura psíquica, uma analogia com certos elementos infantis, uma repetição, uma cópia de conflitos produzidos no âmago da constelação familiar. Em geral, procura-se considerar a família ‘como objeto e circunstâncias psíquicas’”.<sup>345</sup> Por conta disto, Fanon considera que “devido a uma exigência dialética deveríamos nos questionar até que ponto as conclusões de Freud ou de Adler podem ser utilizadas na tentativa de explicação da visão do mundo do homem de cor”.<sup>346</sup>

As preocupações de Frantz Fanon aumentam em ordem de importância à medida que descreve os contextos comportamentais no continente europeu de sua época – sobretudo as décadas de 1940 e 50. Segundo este psiquiatra negro, a família européia é de tal forma espelho do comportamento do mundo para a criança (européia), que a estrutura da família e a estrutura da nação mantêm-se unidas. Nas suas palavras: “A criança que deixa o meio parental encontra, fora dele, as mesmas leis, os mesmos princípios, os mesmos valores. Uma criança normal, tendo crescido em uma família normal, será um homem normal”.<sup>347</sup> Note-se que Fanon sinaliza o perigo da generalização dessa premissa quando observa que não é parte do seu objetivo responder à questão: “o que você chama de normal?”. Ele está interessado, isto sim, em demonstrar que entre a vida familiar e a vida da nação na Europa não há desproporção.

---

<sup>343</sup> Para o autor, a posse da linguagem “representa um poder extraordinário”. Trata-se de um diálogo com Paul Valéry, para quem a poesia é “pura linguagem” e o poema um “ato de linguagem”. Op. cit., p. 18.

<sup>344</sup> Idem, p. 119.

<sup>345</sup> Idem, p. 119.

<sup>346</sup> Idem, p. 119.

Eis um dos seus argumentos. Numa sociedade protegida contra as influências do “fluxo civilizador” encontram-se as mesmas estruturas que descrevem as estruturas das sociedades européias. Assim, tanto na família quanto na vida em sociedade de uma forma geral, os caracteres do meio familiar são projetados no meio social. Observemos algumas de suas influências e da forma com estas são articuladas na sua teoria:

*“A autoridade do Estado é, para o indivíduo, a reprodução da autoridade familiar através da qual ele foi modelado desde a sua infância. O indivíduo assimila as autoridades ulteriores à autoridade parental: ele percebe o presente em termos do passado. Como todos os outros comportamentos humanos, o comportamento diante da autoridade é aprendido. E é aprendido no âmago da família que se distingue do ponto de vista psicológico pela sua organização peculiar, isto é, pela maneira na qual a autoridade é distribuída e exercida.”<sup>348</sup>*

O que Frantz Fanon propõe é uma constatação análoga ao que ocorre com o homem negro. Para isso, os caminhos utilizados pela psicanálise são fundamentais para explicar as origens das neuroses. Segue, pois, a proposição em vista da qual explicará o que ocorre com o inconsciente do homem de cor: “uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, tornar-se-á anormal ao menor contacto com o mundo branco”.<sup>349</sup> Sendo tal proposição considerada por Fanon como de difícil compreensão imediata, o mesmo retoma as explicações de Breuer a partir de Freud. Devido à precisão com que dialoga com outros autores, a sua teoria não seria inteiramente entendida se abstraíssemos tais diálogos controversos.

Segundo Fanon, nos casos estudados por Freud constatava-se que os sintomas (das neuroses) se apresentavam como “resíduos de experiências emotivas”, os quais seriam entendidos no futuro como traumas psíquicos.

---

<sup>347</sup> Idem, pp. 119-120.

<sup>348</sup> MARCUS, Joachim. (Abril-junho 1949). “Structure Familiale e comportements politiques”, L'autorité dans l'État (Revue Française de Psychanalyse). Apud FANON, Frantz [1925-1961 (1983)]. Apud *Pele negra, máscaras brancas*, Rio de Janeiro: Fator, p. 120.

<sup>349</sup> FANON, Frantz, op. cit., p. 121.



Algumas das hipóteses construídas durante aqueles tratamentos não se confirmaram, contudo. Segundo Freud, “ao contrário do que se esperava, o sintoma nem sempre resultava de um único acontecimento, mas na maior parte dos casos de múltiplos traumas, em geral, análogos e repetidos”.<sup>350</sup> A direção tomada a seguir era reproduzir, na ordem inversa (a última em primeiro lugar e a primeira no fim), toda a cadeia de lembranças patogênicas, sendo, pois, impossível conhecer o primeiro trauma se fossem omitidos os intermediários. Para Freud o primeiro trauma era, em geral, o mais eficaz.<sup>351</sup> Vejamos uma argumentação de Freud.

*“É verdade que os doentes afastaram este trauma de sua consciência e de sua memória e evitaram, aparentemente, muitos sofrimentos, mas o desejo recalado continua a subsistir no inconsciente; ele espera uma ocasião para se manifestar e, logo mais, reaparece, mas sob um disfarce que o torna irreconhecível; em outras palavras, o pensamento recalado é substituído na consciência por um outro que lhe serve de substituto, de ‘ersatz’, e seguido de todas as impressões de mal estar, que se acreditava afastadas pelo recalque.”<sup>352</sup>*

Para explicar o que ocorre com o negro, que se diferencia substancialmente do que ocorre com o branco, Fanon desenvolve a sua teoria a partir da noção de catarse coletiva. Segundo sua definição, em toda sociedade ou em todo grupo social, existe, ou deve existir, algum canal ou uma “porta de saída” através da qual as energias acumuladas sob a forma de agressividade podem ser liberadas. Para este psiquiatra, as histórias de Tarzan, de Mickey Mouse e de todas as revistas de ilustrações tendem a ser uma verdadeira liberação da agressividade, posto que são materiais didáticos escritos pelos brancos e destinados às crianças brancas. Para Fanon, é aí que reside o problema, pois os mesmos materiais destinados às

---

<sup>350</sup> Apud, Fanon, p. 121.

<sup>351</sup> Idem p. 121.

<sup>352</sup> Diagnóstico de Freud. In: FANON, Frantz, op. cit., p. 121.

crianças brancas são também consumidos pelas crianças de grupos não-brancos.<sup>353</sup>

*“E o Lobo, o Diabo, o Gênio Mau, o Mal, o Selvagem são sempre representados por um negro, por um índio. E como há sempre identificação com o vencedor, o jovem negro torna-se explorador, aventureiro, missionário ‘que se arrisca a ser comido pelos negros malvados’, tão facilmente quanto o jovem Branco.”<sup>354</sup>*

Para Fanon, as discordâncias imediatas de suas considerações são motivadas pela falta de interesse em refletir sobre a função dessas revistas ilustradas. Por conta disto, uma vez que os brancos integram o conjunto de suas análises, é imprescindível atentarmos para a descrição que segue.

*“A família branca é depositária de uma determinada estrutura. A sociedade é, verdadeiramente, o conjunto de famílias. A família é uma instituição que anuncia uma instituição mais abrangente: o grupo social ou nacional. Os pontos de referência permanecem os mesmos. A família branca é local de preparação e de formação para a vida social. A estrutura familiar é interiorizada no superego e projetada no comportamento político social. O Negro, na medida em que fica no seu próprio país, tem quase o mesmo destino que o jovem Branco. Mas indo à Europa terá de reconsiderar o seu destino.”<sup>355</sup>*

Nesta dissertação, a primeira questão que essas análises de Frantz Fanon suscitam é: terão os homens negros brasileiros, sobretudo os ativistas dos movimentos negros, reproduzido semelhantes representações acerca do herói, do Diabo (e de Deus), do homem e da mulher branca? É possível que as provocações dos meus pareceristas no momento da defesa desta pesquisa incidam sobre esses contextos.

Buscando, finalmente, encerrar este tópico e convidar o leitor a conhecer as discussões posteriores, de que estado de espírito ou de libido estamos falando

---

<sup>353</sup> Op.cit. p. 122.

<sup>354</sup> Op.cit., 122-123.

<sup>355</sup> Op.cit., 124-125.

quando o assunto é apartar o homem negro da mulher branca? A autodescrição ou a anedota de Fanon sobre o “recanto mais negro” de sua alma, onde reside uma “zona sombria”, através da qual lhe vem o “desejo repentino de ser branco”, é a chave de explicação mais utilizada pelos movimentos negros para destacar a predileção de homens negros por mulheres brancas.<sup>356</sup> Em outras palavras, a construção da identidade e da masculinidade negra é operada dentro desses contextos de influências e produções práticas e simbólicas da noção de direito e sentimento afetivo.<sup>357</sup> Para Fanon, no entanto, deve-se também considerar que “um homem negro é igual aos outros, um homem como os outros e que sua alma é tão complexa quanto a mais complexa dos europeus, só parece simples aos ignorantes”.<sup>358</sup>

Como podemos ver, as provocações que justificaram a inclusão deste tópico tendem a se ampliar. Todavia, não tenho o interesse de ir muito mais longe, restando destacar que a reprodução do imaginário social brasileiro acerca das relações amorosas centradas na mulher branca é inevitavelmente parte integrante das percepções das populações masculinas e mesmo femininas negras. Daí a importância de estudos sobre o contexto das contestações políticas, sobretudo organizadas por mulheres negras ativistas.

As descrições sobre as situações envolvendo dissolução de casamentos de homens negros militantes com mulheres brancas ainda não foram objeto das minhas discussões. Mas essas situações existem no campo dos movimentos negros em Sergipe, de modo que as tenho acompanhado através do meu caderno de campo. O que precisa ser aqui colocado é que setores de mulheres negras sergipanas foram bem sucedidos no seu investimento para desconstruir não apenas o imaginário social que as fizeram preteridas nas relações amorosas com o homem negro, mas também em relação à legitimação de sua presença no poder - público, de entidades sociais e no âmbito familiar. A eficácia dessa realidade

---

<sup>356</sup> “O homem de cor e a mulher branca”, In: *Pele negra, máscaras brancas*, p. 55.

<sup>357</sup> Como o leitor poder observar, à medida que tenho avançado nas discussões sobre poder ou identidade, novas questões aparecem, com a mesma sedução daquelas que nos trouxeram até aqui. Entretanto, o destaque à presença de questões como a masculinidade, por exemplo, é o seu limite neste trabalho.

<sup>358</sup> Op. cit. p.58.

política e simbólica alcança e (des)regula, obviamente, os contextos sociais de exploração e desigualdades, de modo que é preciso destacar que, em termos quantitativos, as mulheres negras brasileiras continuam situadas na base da “pirâmide” patriarcal brasileira.

No próximo tópico estão organizadas discussões que considero emergentes sobre a produção acadêmica desenvolvida por pesquisadores negros brasileiros. Essas discussões relacionam os debates sobre envolvimento político e neutralidade científica, as quais se movem dentro de um quadro de tensões no campo acadêmico. As posições implicitamente divergentes entre pesquisadores negros e negras nesse contexto e a idealização da prática científica no campo das Ciências Sociais são o centro do debate.

## **A pesquisa social e a emergência de estudiosos negros brasileiros**

Na introdução à sua dissertação de mestrado intitulada “Construção e (Des) Construção de Identidade Racial em Salvador”, Francisco C. C. da Silva<sup>359</sup> destaca a importância “de uma maior seriedade quanto ao rigor analítico que um trabalho de pesquisa deve cumprir”, pois, para esse autor, a maior contribuição que o seu trabalho pode dar para o movimento de combate ao racismo é a sua crítica. Por esta razão, considera estar de acordo com o argumento de Renato Ortiz<sup>360</sup>, para quem o pesquisador, que também é ativista político, precisa “desterritorializar-se enquanto agente dessa luta”, para “territorializar-se enquanto

---

<sup>359</sup> SILVA, Francisco C. Cardoso da. (2001) “Construção e (Des)Construção de Identidade Racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo”, Campina Grande/Paraíba – Dissertação de Mestrado.

<sup>360</sup> ORTIZ, Renato (1994) *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo, Brasiliense. In: Silva, p. 10.

pesquisador. (...) Até porque não se trata de dar voz aos oprimidos nessa empreitada; por vezes até a violentamos”.<sup>361</sup>

Os destaques de Silva parecem querer colocar o seu comprometimento político com o movimento de combate ao racismo na Bahia no seu devido “lugar”. Este objetivo é mencionado nas suas justificativas sobre o papel que irá desempenhar em sua pesquisa. Ao mesmo tempo, Francisco da Silva idealiza também fazê-lo com os seus próprios desejos, paixões e, provavelmente, com suas inquietações interiores, provocadas pelo mundo do movimento negro no qual se inseriu. Essa empreitada tem o papel de fazer emergir de “dentro” (ou quem sabe de “fora”) do estudioso militante o pesquisador em relação ao qual se deve creditar a sua produção científica.

Silenciar e até violentar as vozes dos informantes, articuladas com as justificativas acerca do papel político que o pesquisador não poderá dispor ao campo da ação prática - que eventualmente o influencia a fazer as suas escolhas de pesquisa – é a principal direção tomada por pesquisadores negros que passaram por centros de pesquisa cuja percepção de atuação política e produção científica são duas atividades que podem estar próximas, mas que são distintas. Neste sentido, os intelectuais negros que tiveram ou têm envolvimento político e/ou afetivo com o seu objeto de estudos são orientados para “iluminar” o *lugar* da produção do conhecimento acadêmico de onde eles falam, e baixar a intensidade dos refletores que emergem do *lugar* de sua atuação política. Todo/a pesquisador/a social negro/a que quebrou as bem estruturadas e históricas barreiras da pós-graduação e caminha para a sua mobilidade social, teve ou tem, junto a ele, um experiente orientador ou uma experiente orientadora. Tais orientadores, de cuja responsabilidade intelectual não se admite romantizações acerca dos grupos “nativos” que investigam, são, a despeito dos bastidores que ocupam durante e após a produção dos seus iniciados, o elemento-chave da mobilidade desses novos pesquisadores.

Por outro lado, os pesquisadores negros que estão envolvidos nos movimentos e estudam as questões raciais na sociedade brasileira, analisam e

---

<sup>361</sup> Silva, op. cit. p. 09-10.

são eles próprios sujeitos de políticas de promoção de igualdades sócio-raciais. O estudo de Delcele M. Queiroz<sup>362</sup> acerca dos grupos raciais que compõem as universidades brasileiras demonstra, a partir da autoclassificação e da classificação induzida de alunos que ingressaram em universidades públicas federais, as “significativas desigualdades entre os segmentos raciais no ensino superior”.<sup>363</sup> Conforme esta autora,

*“As profundas distâncias que separam os segmentos raciais com relação ao acesso à educação são um dos aspectos do racismo brasileiro que tem mobilizado fortemente a preocupação de ativistas negros. O fosso educacional que separa negros e brancos começa a se construir desde muito cedo”.*<sup>364</sup>

E na medida que as suas análises indicaram que “a universidade brasileira é um espaço de predomínio de brancos”, demonstrando que a representatividade de grupos raciais nesses espaços comparada à sua expressão na população revela distâncias expressivas entre brancos e negros, tais grupos sub-representados formam “um segmento da população negra já bastante selecionado”, tendo em vista que foram bem sucedidos na disputa por uma oportunidade.<sup>365</sup>

Deve-se deduzir que a representatividade de pesquisadores negros nas pós-graduações de universidades públicas brasileiras segue parâmetros de desigualdades semelhantes. Outras formas bem mais sofisticadas de desigualdades e/ou barreiras estruturais nesses espaços merecem ser estudadas com atenção. É nesse contexto de seleção desigual que os pesquisadores negros interessados em temas ligados às relações raciais se inserem nas pós-graduações. Superadas as primeiras barreiras de inserção nesses meios, tais pesquisadores, sobretudo os cientistas sociais envolvidos com a “causa negra”, devem se preparar para apreender as formas de desenvolver dois projetos

---

<sup>362</sup> QUEIROZ, Delcele Mascarenhas (coord.) (2002) *O negro na universidade*. Salvador: Novos Toques/Programa A Cor da Bahia.

<sup>363</sup> Op. cit. 31.

<sup>364</sup> Idem, p. 16

<sup>365</sup> Idem, pp. 53-54.

peçoais em constante contradição político-ideológica: a pesquisa científica e a sua atuação nos movimentos negros.

Neste sentido, as justificativas de Francisco da Silva também mostram a sua habilidade de promover a sua própria mobilidade no meio acadêmico e de contribuir com os movimentos negros. Problematizar esses contextos e identificar a presença de posturas contra-hegemônicas é também um meio de dar visibilidade aos investimentos desse pequeno grupo de pesquisadores/as negros/as emergentes nas pós-graduações de universidades brasileiras.

Especialmente no que diz respeito às pesquisas sobre as políticas negras e as relações raciais desenvolvidas por pesquisadores/as membros dos movimentos negros no Brasil, a *desterritorialização* do pesquisador enquanto agente da ação política é a primeira exigência do campo científico ao seu trabalho. Por conta disso, se tal pesquisador/a negro/a pretende conquistar mobilidade e prestígio social no meio acadêmico, ele/ela deve conhecer bem a lógica de legitimidade desse campo, sob pena de encontrar barreiras à sua legitimação nele. Do contrário, a produção científica poderá ser acusada de desenvolver uma forma “panfletária”, militante. E, na medida em que a sua produção ganhar o rótulo panfletário no campo acadêmico, seu reconhecimento nesse campo estará comprometido. A sinalização de Francisco da Silva sobre a sua visão como pesquisador do mundo das políticas negras e a “violência” com que tratará parte das vozes das suas/seus informantes reflete a sua consciência das arestas entre envolvimento político e produção científica.

Refletindo acerca da lógica da formação de centros de pesquisa nos meios acadêmicos, Luiza Bairros<sup>366</sup> considera que

*“(...) a constituição de espaços que reúnem os mesmos interesses de pesquisa é prática usual quando se quer afirmar a importância de determinadas temáticas e concentrar recursos que garantam seu desenvolvimento”.<sup>367</sup>*

---

<sup>366</sup> BAIRROS, Luiza (2002) “Raça e Democracia nas Américas”. Caderno CRH/UFBa, Salvador, n° 36, pp. 13-18.

<sup>367</sup> Op.cit., p. 15.

Esta autora desenvolve uma breve comparação entre a reflexão acadêmica nos Estados Unidos sobre a experiência afro-norte-americana e o argumento acadêmico hegemônico brasileiro conforme o qual “os negros que se dedicam a entender o racismo no Brasil estariam reforçando outros níveis de sua própria segregação”.<sup>368</sup>

Bairros avalia que as conquistas do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 70 deram impulso e visibilidade à experiência acadêmica daquele grupo, dado que resultou na entrada expressiva de estudantes e professores negros em universidades predominantemente brancas. Dialogando com Luis Cláudio Barcelos<sup>369</sup>, esta autora considerou que um processo semelhante parece estar acontecendo no Brasil, na medida em que as demandas colocadas pelo movimento negro influenciaram tanto os rumos da pesquisa científica sobre as relações raciais quanto instigaram a presença gradual da população afro-brasileira nos cursos de formação superior – em um contexto de expansão dos cursos de pós-graduação.<sup>370</sup>

Apesar dessas conquistas, para Bairros, a existência de grupos de pesquisa sobre a questão racial é uma das únicas temáticas que parece merecer uma classificação de “gueto”, pois, se de um lado os estudiosos negros que se dedicam ao estudo do racismo reforçariam a sua própria segregação, por outro “esta perspectiva nega a possibilidade de construção de conhecimento pelos negros, presumindo que estes representariam um ponto de vista distorcido pela posição que o racismo lhes confere”. Na outra interface dessa mesma discussão, conclui Bairros, atribui-se “aos brancos a condição de sujeito universal, capaz de responder a todas as questões colocadas pela vida em sociedade”.<sup>371</sup>

Como podemos notar a partir dos argumentos de Francisco da Silva e Luiza Bairros, a percepção da produção acadêmica, assim como do interesse de pesquisadores/as negros/as em temas relacionados à questão racial brasileira, é

---

<sup>368</sup> Idem, pp. 14-15.

<sup>369</sup> BARCELOS, Luis Cláudio *et alli* (1991) “Escravidão e relações raciais no Brasil: Cadastro da Produção intelectual (1970-1990)”. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos. In: BAIRROS, Luíza (2002) “Raça e Democracia nas Américas”. Caderno CRH/UFBA, Salvador, nº 36, pp. 14-15. Bairros é também pesquisadora associada do CRH/UFBA.

<sup>370</sup> BAIRROS, op. cit. pp. 14-15.



bastante divergente entre tais intelectuais negros no Brasil.<sup>372</sup> Nesta direção, é importante indagar acerca do contexto da produção e das influências experimentadas por estes e por muitos outros intelectuais negros brasileiros, inclusive pelo autor dessa dissertação.

Assim, o fato de Luiza Bairros ter construído seu capital simbólico no meio acadêmico e no movimento negro brasileiro pode nos dar indícios da lógica dos seus argumentos. O seu interesse acerca da produção de intelectuais negros sobre o estudo do racismo – e da organização dos movimentos negros (temas interligados, mas que não podem ser reduzidos um ao outro) – toca na questão ainda emergente: o valor da “neutralidade” científica.

Os esforços de grupos ao que parece ainda pequeno de estudiosos negros brasileiros, sobretudo aqueles prestigiados – e de algum modo influenciados pelas conquistas da produção acadêmica afro-norte-americana -, propõem não apenas o questionamento acerca do imaginário hegemônico das ciências sociais brasileiras, mas também sinalizam a “etnização” desse imaginário. Pois, como argumenta Luiza Bairros, se de um lado os negros que se dedicam a entender o racismo brasileiro estariam reforçando sua própria segregação no meio acadêmico, de outro o imaginário e a hegemonia dos brancos presumiriam que tais estudiosos negros representariam um ponto de vista distorcido, haja vista a posição que o racismo lhes confere.

Talvez não seja absurdo perceber a “etnicidade” dos grupos e mesmo dos centros de pesquisa brasileiros, os quais regulam a inserção e ao mesmo tempo a direção da produção científica. Por esta razão, as justificativas de pesquisadores negros sinalizando a autonomia e a independência de sua produção em relação às perspectivas ou mesmo suas convicções políticas podem não ser tão tranquilas quanto nos esforçamos para acreditar. Ou seja, se a tarefa de violentar as vozes dos nossos informantes de pesquisa não for a tarefa mais difícil, talvez a violência

---

<sup>371</sup> Idem, pp. 14-15.

<sup>372</sup> Conforme informações de militantes do MNU em Salvador, Francisco C. da Silva foi integrante da Frente Negra Feirense, a qual era filiada ao MNU. Segundo tais informações, ao MNU se integraram outras entidades negras, as quais também se autodenominaram MNU. Os membros dessas entidades assim também se reconheceram. Luiza Bairros foi coordenadora nacional do MNU.

maior seja contra a voz e o espírito perceptivo de inúmero e brilhantes estudiosos negros de cujos interesses sobre o seu objeto estamos aqui discutindo. Ao mesmo tempo em que esses interesses podem provocar deduções assim chamadas “tendenciosas”, “panfletárias”, tais situações também produzem percepções e significados que podem ser emaranhados de forma muito lúcida e criativa. Esses emaranhados de percepções e interesses parecem resultar em novas estruturas simbólicas de compreensão da vida social, as quais poderão ser mais bem compreendidas e utilizadas quando se apropriarem definitivamente das potencialidades do método científico. O interesse na aproximação parece mútuo.

Não é por acaso que alguns pesquisadores brancos das relações raciais brasileiras revelam as suas dificuldades em obter informações “íntimas”, ou mais subjetivas acerca da orientação, por exemplo, afetiva de seus informantes. Esta situação ficou mais nítida para mim, no momento do meu Exame de Qualificação em 29 de agosto de 2002. Na ocasião, o professor Lívio Sansone, um dos meus pareceristas, comentou que por mais que se esforçasse para se aproximar dos sujeitos de suas pesquisas, nunca conseguiria obter informações com a mesma precisão e profundidade com as quais obtive junto aos militantes negros sergipanos.

Para alguns autores, o valor da neutralidade científica vem ganhando novos contornos, repercutindo, inclusive, sobre a construção e a retomada de “antigos” objetos de estudos. A releitura da relação do pesquisador ou da pesquisadora com os sujeitos de suas pesquisas, por exemplo, tem causado efeitos de tal modo significativos, que é possível perceber transformações profundas nas ciências sociais. Para outros tantos, o “entusiasmo” positivista ainda sobrevive e continua formando novas gerações. Neste sentido, estudiosos negros da questão do racismo no Brasil se vêem encorajados (e muitas vezes pressionados pelos grupos de pesquisa nos quais se inserem) a declarar a sua “morte” como ativistas políticos para que “sobreviva” o pesquisador “crítico” do seu objeto de estudo e do seu próprio interesse, porém iludidos por seus novos valores e pelo alcance do seu método.

Sobre este aspecto da atividade acadêmica, Pierre Bourdieu<sup>373</sup> traz boas discussões. Para este autor,

*“A ilusão de que as operações ‘axiologicamente neutras’ são também ‘epistemologicamente neutras’ limita a crítica de um trabalho sociológico (...) ao exame sempre fácil, e muitas vezes estéril, de seus pressupostos ideológicos e de seus valores últimos”.*

Segundo Bourdieu, o debate sem fim sobre o valor da “neutralidade” científica tem ocupado o espaço sério da discussão propriamente epistemológica sobre a neutralidade (e eu diria sobre o alcance) das técnicas metodológicas, situação que fornece uma nova preocupação à ilusão positivista.<sup>374</sup>

Devido às mudanças que vêm acontecendo nas ciências sociais desde o início da última década do século XX, para Geertz<sup>375</sup>, no que diz respeito à penetração de conceitos filosóficos<sup>376</sup> nesse campo, tais mudanças parecem ser as mais importantes. Elas, contudo, estão dentro de um contexto de produção nos quais

*“a sugestão de que fenômenos culturais pudessem ser tratados como sistemas significativos, capazes de propor questões expositivas, era muito mais alarmante para os cientistas sociais do que agora, visto sua tendência a serem alérgicos a qualquer coisa literária ou inexata”.*<sup>377</sup>

<sup>373</sup> Bourdieu, Pierre (1999) “A falsa neutralidade das técnicas: objeto construído ou artefato” In: *A profissão do sociólogo: preliminares epistemológicas*. Petrópolis, RJ: Vozes.

<sup>374</sup> Op. cit., pp. 54-55.

<sup>375</sup> GEERTZ, Clifford (2001) *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 4ª edição, Petrópolis, RJ: Vozes.

<sup>376</sup> Para Clifford Geertz, os filósofos Heidegger, Wittgenstein, Gadamer e Ricoeur são os principais responsáveis pelos conceitos que penetraram com maior força nas ciências sociais. Por outro lado, críticos como Burke, Frey, Jameson e Fish, os “subversivos para qualquer fim” como Foucault, Habermas, Barthes e Kuhn, tornam “altamente improvável qualquer tipo de retorno a uma concepção tecnológica destas ciências sociais”. Além disso, Geertz destaca que a contribuição de Weber terá sempre que ser lembrada, assim como as de Freud e de Collingwood – cujos estudos não ganharam as mesmas dimensões, pelo menos no que diz respeito às ciências sociais no Brasil como um todo. A referência de Collingwood parece não significar absolutamente nada para uma nova geração de pesquisadores brasileiros emergentes na década de 1990, nos quais me incluo. Também não sei até que ponto o desconhecimento de autores estrangeiros que não ganharam a mesma visibilidade de grandes autores (como o próprio Geertz e Bourdieu) influenciou na formação das gerações anteriores à década de 90. Cf. GEERTZ, op. cit., p. 10.

<sup>377</sup> Op. cit., p. 9.

Essas transformações no campo das ciências sociais são, segundo esse autor, resultado de dois processos: 1) o reconhecimento crescente de que a física social de leis e causas não alcançava os resultados positivos que prometia; e 2) em parte pela desprovincialização intelectual.<sup>378</sup>

Pelo menos a partir das discussões propostas por Geertz, as diferenças entre o que “fazem” os sociólogos e o que “percebe” o antropólogo parecem ainda presentes em meio a tantas mudanças nas ciências sociais. Na medida em que a penetração de autores de outros campos de produção começou a fazer parte do acúmulo teórico (e mesmo metodológico) de cientistas sociais ainda no século passado, o retorno a uma “concepção tecnológica” de ciências sociais tornou-se cada vez mais improvável. Este dado parece apontar, segundo Geertz, para uma ciência social profundamente irregular, visto que ela está se tornando pluralista e dispersando-se em estruturas. Para este autor,

*“Mesmo nos seus ímpetos mais universalistas - e, mais recentemente, estruturalista ou sociológica - a antropologia sempre teve um sentido muito aguçado de que aquilo que se vê depende do lugar em que foi visto, e das outras coisas que foram vistas ao mesmo tempo”.*<sup>379</sup>

A crítica de Geertz e a sua defesa do papel que a antropologia tem desempenhado seduzem o pesquisador à procura de métodos “irregulares” de pesquisa, pois, segundo ele, é nesta direção que a ciência da sociedade parece estar caminhando. É também nesta direção que a dissertação ora desenvolvida e o seu autor pretendem se colocar. Neste aspecto, este momento é oportuno para situar a minha crítica a alguns padrões de conduta da pesquisa em ciências sociais, precisamente no que tange aos estudos sobre o racismo e a organização política dos movimentos negros.

A persistência de trabalhos de pesquisas que pretendem “ouvir” dele próprio o dado enunciado e analisado, como se o pesquisador fosse um instrumento

---

<sup>378</sup> Idem, pp. 9-10.

sofisticado no grau superlativo e estivesse num plano superior ao dos sujeitos de suas pesquisas, reflete a ilusão da neutralidade científica ainda presente nas ciências sociais. A consciência de sua interferência interessada na opção de estudar este e não outro sujeito de pesquisa parece ainda comprometer, na visão de autores mais conservadores, a produção científica. Esta perspectiva lhes impede de deslocar o “lugar” de onde é visto e é produzido o conhecimento, na medida em que, supõem, apenas os “seus” sujeitos/informantes podem ocupar um “lugar” e desenvolver interesses específicos. Nesses termos, tais contextos devem ser desvendados pela ciência social. Uma vez ocupando dois espaços de saber (o científico e o político), o cientista social será convidado a assumir o seu posto, a fim de não reproduzir e legitimar percepções, verdades ou mentiras sobre o campo político do qual é oriundo. A sociologia do *modus operandi* das ciências sociais parece impossível, se levarmos às últimas conseqüências o que pretendem nossos orientadores mais preocupados com as regularidades da Ciência Social no Brasil.

A presença de estruturas de dominação teóricas ainda muito conservadoras nas universidades brasileiras, as quais escondem mecanismos históricos de nossa tradição como produtores de conhecimento, permitem concluir que maiores transformações nas ciências sociais brasileiras ainda estão por vir. Por esta razão, considero que as posturas de autoras como Luiza Bairos e de outros intelectuais negros façam parte de um contexto de transformações e influências acadêmicas internacionais, os quais pretendem se consolidar no Brasil. Se estas conclusões são plausíveis, talvez também o sejam os esforços para desdobramentos das “irregularidades” estruturais do “fazer” ciências sociais no Brasil.

De qualquer modo, provavelmente investimentos direcionados para pesquisas em ciências sociais desenvolvidas por uma nova geração de pesquisadores negros possam ser, no futuro próximo, um caminho para quebrar barreiras discriminatórias, promover a mobilidade social e a legitimação de maior número de estudiosos negros brasileiros no meio acadêmico. Tal situação atípica poderá nos dar a conhecer mais dos contextos por eles estudados e do

---

<sup>379</sup> Idem, pp. 10-11.

movimento científico por eles agenciados. A descrição do contexto de mobilidade social que estou vivenciando desde que ingressei no mestrado em Ciências Sociais na UFBA pode ser aqui utilizada para exemplificar o que venho argumentando. Nessa descrição também estão presentes discussões relacionadas às relações amorosas e a algumas situações de produção de conhecimento vivenciadas por pesquisadores negros no Brasil.

Em março de 2002, após o primeiro ano de mestrado na UFBA, fui contemplado com a bolsa de estudos da CAPES. Esta bolsa de estudos mudaria significativamente a qualidade de vida que mantinha até aquela data. Com recursos financeiros modestos reservados a partir da venda de uma máquina de copiar e de uma parceria nos lucros de um pequeno negócio ligado a este ramo, me mantive em Salvador durante todo o ano de 2001. As primeiras dificuldades materiais foram supridas por minha família, a qual se reconstituía depois de um processo de separação dos meus pais. Nesse mesmo momento, Dalvo, o terceiro irmão dos cinco entre os quais eu sou mais velho, também me reservou grande ajuda, sendo amigo e reforçando as minhas crenças de que tudo seria melhor dali por diante. Nos dois primeiros meses de mestrado residi em sua casa, a qual estava situada no Alto do Coqueirinho, um bairro popular que é parte da orla de Itapoã, em Salvador:.

Após aqueles dois meses, mudei para uma pensão mista de estudantes próxima à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, situada no bairro da Federação. Ali residi também por dois meses, até que consegui alugar um dos três pequenos quartos da laje da casa de Miralva, mulher negra de filiação religiosa protestante, de quem me tornei amigo. Residi neste pequeno grande quarto de aproximadamente 20 m<sup>2</sup> até os lucros do pequeno negócio de tiragem de cópia chegarem à minha conta bancária entre os meses de novembro e dezembro de 2001. Neste espaço li e resenhei textos de filosofia e de antropologia, alguns dos quais estão nesta dissertação. A minha tranqüilidade frente à falta de conforto impressionou uma namorada preta sergipana, quando esta se aventurou a viver mais intensamente a sua paixão numa curta temporada de uma semana em Salvador. “Como é que pode um cara viver nessa tranqüilidade sendo um futuro

sociólogo?”, pedia explicações à sua razão a desencontrada namorada, que é jornalista.

Numa manhã do mês de abril de 2002, o professor Jocélio Teles, meu orientador, me dava os parabéns por ter sido o mais novo contemplado com bolsa da CAPES da turma de mestrado em Ciências Sociais de 2001. Dadas as disputas por investimentos em pesquisas vividas pelo Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais naquele período, ele dizia que o meu “santo” devia ser forte. Eu nem pensei em contestá-lo. Seria muito mais conseqüente sorrir e aceitar aquela observação. Em 2002 toda a minha vida iria tomar uma nova direção, posto que seria contemplado com outras oportunidades tão importantes quanto a daquela bolsa de estudos. Entre junho e julho daquele ano, quando já havia mudado para Aracaju para desenvolver a pesquisa de campo e ficar mais próximo de minha família e das ações dos movimentos negros, recebi comunicado do professor Jocélio Teles informando que o Programa A Cor da Bahia, que coordenava, teria sido contemplado com cinco bolsas de inglês da ACBEU – Associação Cultural Brasil-Estados Unidos. Uma destas bolsas seria a mim destinada, se eu tivesse interesse. Dias depois eu estava retornando a Salvador para iniciar meu primeiro curso regular de língua estrangeira, aos 32 anos de idade.

Quase que perdido na minha memória estava o concurso de bolsas para a pós-graduação promovido pela Fundação Ford e organizado pela Fundação Carlos Chagas. Depois do processo de seleção de projetos que envolveu 1513 candidatos/as e duas entrevistas, a primeira com 75, e a segunda com 45 candidatos/as finalistas, fui uma das 42 pessoas contempladas com a bolsa da Fundação Ford, vindo a abdicar da bolsa da CAPES. Com a estrutura material e o prestígio de mestrando selecionado em tal concurso os desdobramentos que a minha vida ganhou a partir da segunda metade de 2002 influenciaram desde a minha família, pois esta reconstruiu os seus valores acerca do investimento em educação, até as minhas relações amorosas. Ao que parece fui mais assediado tanto por mulheres negras quanto por não-negras nesse processo de formação profissional.

Em agosto de 2003 não pude resistir aos poderosos argumentos de minha namorada negra baiana para dividirmos as nossas experiências profissionais e amorosas num mesmo espaço físico, onde também dividiríamos despesas, angústias e trabalho doméstico. Ativista dos movimentos negros, de mulheres negras de Salvador e doutoranda em Ciências Sociais pela UNICAMP, seria improvável que Ana Cláudia e eu tivéssemos uma relação amorosa tradicional, tendo em vista que tínhamos a consciência das imagens naturalizadas de poder e afetividade que envolviam homens e mulheres negras brasileiras. Cada um no seu computador e, óbvio, ciente de sua responsabilidade e autonomia intelectual - ela desenvolvendo suas pesquisas no doutorado e eu no mestrado -, contribuímos, um com o outro com as discussões que cada um de nós se propôs a desenvolver, na medida em que o parceiro solicitava.

De forma madura, mas também dosada com romantismos e políticas pessoais afirmativas, nos esforçamos para consolidar a nossa relação amorosa, situação que se apresenta ainda atípica entre brasileiros negros pós-graduados estudiosos das relações raciais no nosso país. Embora o futuro ainda nos reserve maior prestígio, poder e legitimação no centro das disputas do campo científico, a nossa disposição “politicamente correta” foi, obviamente, bem recebida por grupos de ativistas negros sergipanos e baianos. Outros grupos, inclusive de amigos e “pares” do meio acadêmico, parecem interessados em conhecer os contornos do cotidiano e das perspectivas profissionais e políticas desse jovem casal. Posso adiantar que ainda estamos nos divertindo com a situação.

O tema desenvolvido a seguir retoma algumas observações de pesquisadores sergipanos negros e não-sergipanos sobre as produções desenvolvidas pelos departamentos de Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe (UFSe). Nessas discussões estão especialmente envolvidos os departamentos de História e o de Ciências Sociais daquela universidade.



## A questão do negro e o limite das contribuições do meio acadêmico sergipano

O interesse do meio acadêmico sobre a questão do negro em Sergipe ainda é exíguo. No que tange às relações amorosas entre homens e mulheres negras sergipanas, não há trabalhos científicos nessa direção. Esta dissertação alcança algumas dessas discussões, na perspectiva das estratégias de poder de mulheres integrantes de entidades negras sergipanas. No que se refere à cultura popular negra sergipana, a maioria dos poucos trabalhos tratam do folclore sergipano, nos quais os folguedos se mostram mais visíveis.<sup>380</sup>

Do ponto de vista dos interesses de historiadores sergipanos (e de alguns “forasteiros” muito bem vindos)<sup>381</sup>, em *A Sociedade Libertadora: Cabana de Pai Thomaz*, a professora Nely Santos se ressentiu do número limitado da produção historiográfica comparado aos documentos relativos à escravidão e à abolição do trabalho escravo em Sergipe.<sup>382</sup> Os ressentimentos acerca dos historiadores sergipanos não terem também enveredado nos descobrimentos dos “resíduos” de

---

<sup>380</sup> Sobre folguedos e cultura popular sergipana destacam-se: BEZERRA, Feltre. (1954). “Notas de um Folguedo em Aracaju”. *Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*, Santa Catarina, nºs 17-19, 1954. DANTAS, Beatriz Góis. *A Taieira de Sergipe*. Petrópolis, Vozes, 1972, dentre outros; Do ponto de vista da produção sobre os cultos afro em Sergipe, o interesse tem sido mais recorrente, se comparado aos estudos sobre a cultura popular sergipana; e mais ainda em relação à organização política da população negra desde as duas últimas décadas do século passado até os dias atuais. Sobre os cultos afro em Sergipe, destacam-se os seguintes trabalhos: OLIVEIRA, Agamenon. (1978). “Candomblé Sergipano – Subsídio para sua história”. *Cadernos de Folclore Sergipano*, Aracaju, n.º 4; LESSA, Cícera Jussara Silva. “Ação Social e fé no Abaçá São Jorge”. Aracaju, Unit. Trabalho de Conclusão de curso de graduação em Serviço Social, 1997; MAIA, Janaína C. Teixeira. (1998). *Umbanda em Aracaju*. Monografia do curso de graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. Por fim, a produção de Beatriz Dantas sobre os xangôs em Sergipe é mesmo muito importante, embora não se tenha domínio sobre a dimensão de sua influência em outros autores sergipanos interessados no tema. Além de *Vovó Nagô e Papai Branco*, livro que foi publicado em 1988, e do seu mais novo artigo *Naná de Aracaju: trajetória de uma mãe plural*, destacam-se trabalhos como *Estudo de um Grupo de Culto Afro-Brasileiro de Laranjeiras*, de 76, *A Organização Econômica de um Terreiro Xangô*, de 79, *Repensando a Pureza Nagô*, de 82, e *De Feiticeiros a Comunistas*, de 1984.

<sup>381</sup> A exemplo dos antropólogos Luis Mott e José Maurício A. Arruti. Mott, Luis R. B. (1986). *Sergipe del Rey: população, economia e sociedade*. Aracaju: FUNDESC, 204p.; Arruti, José Maurício A. (1997). “Três ensaios sobre o Mocambo de Porto da Folha e uma interpretação sobre as ‘comunidades remanescentes de quilombos’”, PPGAS - Museu Nacional - UFRJ.

<sup>382</sup> SANTOS, 1997, p. 11.

resistência política negra nas décadas de 1940, 50 e 60, por exemplo, ficam por minha conta.

A professora Nely orientou seu interesse político-racial à sua maneira, isto é, controlando a intensidade e os seus laços com militantes e entidades negras, algumas das quais a convidaram para integrar o seu quadro de associados. Por conta da sugestão de alguns militantes, no início de 2003 também entrevistei a referida professora, em sua residência.

Na entrevista, esta professora descreveu tanto o grau de sua inserção nos movimentos negros em Sergipe, quanto a sua direção político-partidária. As suas relações com os movimentos negros são também marcadas por cisões políticas e pessoais, as quais não escondem, contudo, o seu carinho com a determinação de alguns daqueles agentes. No entanto, vaidosa e ciente do prestígio que dispunha como professora da UFSe frente ao campo da militância negra, Nely revelou o seu interesse de dirigir e orientar a política do movimento negro local, pretensão que, segundo ela, sempre sofreu resistências de militantes negros importantes nesse contexto.<sup>383</sup>

Integrado na equipe do projeto “Quilombos – Terras de Preto”<sup>384</sup>, constituída em dezembro de 1996, José Maurício A. Arruti foi o responsável pela elaboração de parecer antropológico com vistas ao reconhecimento da comunidade Mocambo como “remanescente de quilombos”. Trata-se de uma comunidade rural negra, formada, naquele período, por cerca de cem famílias e em pleno conflito com fazendeiros vizinhos pela posse de suas terras. Esta comunidade está localizada à beira do Rio São Francisco, no município de Porto da Folha, extremo norte do

---

<sup>383</sup> A entrevista foi realizada um mês depois da publicação do meu artigo no jornal Gazeta de Sergipe, o qual tratou do envolvimento da militância negra sergipana em campanhas eleitorais. Quando, por telefone, me apresentei a esta professora e falei dos meus objetivos de pesquisa, ela disse que já havia lido o meu artigo e que estava ansiosa para me conhecer. Até o final da entrevista não pude constatar se a decepcionei, pois comportou-se de modo cauteloso e reservado.

<sup>384</sup> Conforme Arruti, esse projeto foi desenvolvido pelo Centro de Estudos sobre Territórios e Populações Tradicionais para o Ministério da Cultura em 1996. A esse projeto caberia a realização de pareceres antropológicos em quatro comunidades negras rurais, a saber: Frexal, no Maranhão, Castainho, em Pernambuco, Sacotiaba, na Bahia e Mocambo em Sergipe. Cf. Arruti, José Maurício A. (1997). “Por uma história a contra luz: as sobras historiográficas, as paisagens e o Mocambo”. In: “Três ensaios sobre o Mocambo de Porto da Folha e uma interpretação sobre as ‘comunidades remanescentes de quilombos’”, PPGAS/Museu Nacional - UFRJ.

estado de Sergipe, “a cerca de 120 quilômetros do litoral, numa região tipicamente pastoreira e de baixa tradição escravista”.<sup>385</sup>

Preocupado inicialmente em recolher a bibliografia histórica disponível em busca de subsídios para compor o parecer de que era responsável, Maurício Arruti deparou-se com a impossibilidade de localizar trabalhos especificamente dedicados ao tema dos quilombos para o estado de Sergipe, haja vista que mesmo a historiografia sobre o estado não é muito extensa. Por conta desse contexto, considera que não é de surpreender que um tema até há poucos anos marginal, como as terras quilombolas, não tivesse provocado maiores investigações. Além disso, segundo Arruti, as poucas coisas que foram ditas sobre essa questão, especificamente, parecem ter resultado numa imagem desfavorável no que toca à sua rentabilidade. Segundo ele, essa impressão foi reforçada pelas queixas feitas pela comunidade Mocambo e pelas agências que lhe têm dado apoio “contra o aparente desinteresse do departamento de história da UFSe pela *causa do Mocambo*”. Tal desinteresse foi confirmado nas conversas que o antropólogo manteve com alguns professores do departamento de história daquela universidade.<sup>386</sup>

Desde 1996, quando ingressei no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, tenho conhecimento do envolvimento, sobretudo dos departamentos de “humanas” daquela universidade, com o município de Porto da Folha, mais especificamente com a comunidade indígena Xocó. Esta comunidade obteve o seu reconhecimento pela FUNAI (Fundação Nacional de Amparo ao Índio) na década de 1970, período em que os Xocó deram início ao processo de regularização de suas terras. No que tange às comunidades Xocó e ao Mocambo, Arruti considera que

*“Estas, aparentadas entre si e ocupando uma área bem delimitada, apresentam uma série de características físicas e culturais em comum e se encontram sob uma organização social e política discreta que, mesmo sem recorrer a uma linguagem distinta, a códigos de direito, hierarquias ou*

---

<sup>385</sup> Op. cit. p. 5.

<sup>386</sup> Idem, pp. 5-6.

*segmentações social estritas, tem sua unidade reconhecida com clareza por aqueles que dela partilham, assim como pela população do seu entorno imediato, pelos políticos locais e pelos agentes dos serviços públicos e religiosos oferecidos na região*<sup>387</sup>

Sabe-se que o envolvimento dos Departamentos de Ciências Humanas, especialmente de Ciências Sociais da UFSe com as terras dos Xocó, foi intenso. Alguns trabalhos acadêmicos foram o resultado desse envolvimento.<sup>388</sup> Entretanto, a despeito do desinteresse (não só) do Departamento de História da UFSe, como destacou Arruti, mas também dos Departamentos de Ciências Sociais e de Psicologia, cabe uma anedota, cujo sentido é recorrente no meio popular em Sergipe. Trata-se do significado que as trilhas em mata ou trecho desconhecido ganham para aqueles que as utilizam.

Na verdade os professores e alunos dos cursos de história, ciências sociais e, por último, de psicologia, não podiam se interessar pela comunidade Mocambo, uma vez que esta não guardava nenhum aspecto “exótico” - vestuários e rituais religiosos “estranhos”, língua “esquisita”, ou qualquer artefato que aguçasse o imaginário científico desses estudiosos. Aquela comunidade guardava apenas as trilhas - os caminhos estreitos fisicamente marcados pelas pessoas que por ali circulam. Essas trilhas em chão batido servirão tão somente para levar os pesquisadores da Universidade Federal de Sergipe ao seu destino: a comunidade Xocó. Talvez no futuro tais estudiosos sergipanos retribuam as gentilezas e o senso amistoso dos “remanescentes de quilombos” que vivem do Mocambo.

Em Sergipe, e talvez em muitos outros espaços da região Nordeste, a relação direta e subjetiva das pessoas com as trilhas desenhadas em suas comunidades demarca o interesse entre aquele (ou aquela) que a utiliza e o seu destino. Em muitos eventos recorrentes no nosso imaginário, “tudo” à margem da

---

<sup>387</sup> Arruti, José Maurício A. (1997). “Subversões classificatórias no Sertão de Porto da Folha: crônica da produção de um sujeito político”. In: “Três ensaios sobre o Mocambo de Porto da Folha e uma interpretação sobre as ‘comunidades remanescentes de quilombos’”, PPGAS/Museu Nacional – UFRJ, p. 5.

<sup>388</sup> A esse respeito ver, DANTAS *et alli*. (1992). “Os povos indígenas do Nordeste brasileiro – um esboço histórico”. In: *Os Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; e DANTAS, Beatriz Góis e DALLARI, Dalmo Abreu (1980) *Terra dos Índios Xocó: estudos e documentos*. São Paulo: Comissão Pró-Índio.

trilha não passa de lindas e, por vezes, meras paisagens. A emergência política e simbólica das comunidades “remanescentes de quilombos” revelou trilhas de comunicação que nos levaram a sujeitos importantes da história de Sergipe. Essas trilhas e esses sujeitos não estavam necessariamente escondidos, mas ao que parece precisavam anunciar a sua presença e, precisamente, a sua importância social.

No meio acadêmico sergipano o número de pesquisas acerca da questão do negro da década de 1980 até os nossos dias ainda é pequeno. Uma das razões plausíveis para isso é o número também pequeno de pesquisadores interessados nessa questão e a ausência de grupos de pesquisas articulados e motivados para realizarem essa empreitada. Por conta disso, o estudo sobre a presença e a importância da população afro-sergipana contemporaneamente ainda é, sobretudo, objeto dos movimentos negros e de folcloristas. Outros estudos estiveram, contudo, interessados nos cultos afro-sergipanos. De qualquer modo, os maiores interessados sobre a temática racial ainda são os historiadores sergipanos, apesar de relutarem em estudar rebeliões de negros em Sergipe, tal como destacou a professora Nely Santos. Se um estudo de tal importância já foi desenvolvido, faltou ao seu autor ou autora a competência para publicizá-lo na sociedade sergipana. Talvez esse dado possa revelar, no futuro, a importância da população negra sergipana na formação daquele estado e a força das elites dominantes locais na consolidação do imaginário social.

Por conta destes fatores, esta dissertação anuncia a construção de uma identidade positiva pretendida pelos movimentos negros em Sergipe, mas também a necessidade de pesquisas interessadas em analisar o imaginário de outros setores da sociedade sergipana, dentre os quais as elites sergipanas são fundamentais. Considero que o meu interesse nesta dissertação se apresenta dentro de um quadro diferenciado da pesquisa social sergipana, na medida em que procuro realizar uma sócio-antropologia da organização dos movimentos negros. Além disso, a minha circulação por entidades negras sergipanas, assim como a construção de relações de amizade e afetivas, não foi por mim entendida como uma influência que pudesse comprometer esta pesquisa. Ao contrário,

reconheci as potencialidades desses envolvimento na intenção de abstrair representações acerca de uma espécie de estrutura de significados e perspectivas que tem a sua forma, mas que ainda não foi completamente apreendida e explicada. Os meus investimentos futuros em pesquisa também caminharão na direção de costurar estas teias de significados.

Por fim, a breve discussão acerca da produção do meio acadêmico sergipano - do qual eu sou oriundo - sugere reticências, negligências e, quem sabe, interesse de que heróis e anti-heróis da nossa história e do nosso cotidiano continuem desconhecidos, travestidos nos estereótipos de um presente que busca sufocar o passado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse de militantes negros sergipanos por terreiros de candomblés e grupos de capoeira angola baianos, ainda que em pequeno número, sinalizou a presença de um ideário de significados e manipulações de identidades construídas dentro e fora dos limites geopolíticos do estado de Sergipe. Embora militantes que vieram integrar os cultos afro-baianos tivessem perspectivas políticas mais voltadas para a potencialização do seu capital social no campo dos movimentos negros em Sergipe e nesses novos espaços religiosos, tais “investimentos” (também pessoais) não tiveram o objetivo de recriar a noção de identidade negra sergipana junto à população afro-descendente. Antes, essas influências incidiram principalmente sobre a percepção de status (e nesse sentido da identidade negra) desses militantes. A sua relação com terreiros de candomblé baianos não resultou ainda na perspectiva da criação de um elo entre a população afro-sergipana e os artefatos da cultura africana recriados e manipulados na Bahia. Diferente disto, essas filiações religiosas respondiam aos conflitos políticos e pessoais gerados nos meandros das relações interpessoais desses ativistas no seu campo de atuação.

Por outro lado, os militantes negros “angoleiros” que viajaram para a cidade de Salvador à procura da África no Brasil, por certo a encontraram. E na medida em que os sentimentos e as manifestações sobre a África parecem perdidos e ressignificados nas suas lembranças, os desejos e as esperanças de a recriarem nos espaços do seu domínio político e simbólico - os usos e os abusos dos “africanismos” - não se limitaram ao fato de que esses militantes negros desconhecem a realidade cultural e política do continente africano. Isto é, se as viagens (aéreas) para a África do imaginário dos capoeiristas angoleiros sergipanos parecem difíceis de serem concretizadas hajam vistas as suas dificuldades materiais, viagens rodoviárias de quatro ou cinco horas de duração para a cidade de Salvador foram extremamente eficazes para esses grupos, posto que os “resíduos” da cultura africana parecem não ter sido arrastados, levados

com o tempo. É óbvio que outros espaços também são objeto do desejo desses militantes negros, vindo a disputar com a cidade de Salvador nas suas aspirações. Fora do Brasil e da África, a Jamaica aparece como um dos espaços privilegiados da produção de algo “africano” que permanece suspenso nas imagens desses militantes sergipanos. Deve-se considerar que a procura por símbolos africanos dispersos nas Américas criou imaginários que não podem mais ser entendidos deslocados da manutenção e manipulação de significados por parte de grupos étnicos interessados em religar os laços separados pelo “Atlântico Negro”. Esses imaginários são eles próprios instrumentos da preservação de uma esperança contínua de reencontrar a “Mãe” que, separada dos seus filhos e netos durante o tráfico criminoso para as Américas, também deseja reencontrá-los.

Apesar dos movimentos negros brasileiros terem construído a noção de política em grande medida em oposição à idéia de cultura negra como forma de atuação, a capoeira angola tem sido um instrumento eficaz de resgate e construção de identidades negras em muitas regiões do país. As cidades de Salvador, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Recife e Aracaju são apenas algumas das capitais brasileiras onde esta prática se desenvolve, com um número cada vez maior de interessados. Por esta razão, a procura de sentidos e significados que orientaram a vida desses ativistas negros brasileiros foi, ao mesmo tempo, o meio e a influência pelos quais a recriação positiva de sua noção de identidade negra possibilitou novas políticas nos movimentos negros. Neste aspecto, a instrumentalização da capoeira angola como resgate e reconstrução da auto-estima de seus praticantes, assim como as relações cerimoniais destes capoeiristas com esta arte negra, demonstram como esta prática pode ser desenvolvida como um campo de trabalho para mestres e contra-mestres ou como uma referência étnica, para capoeiristas ativistas dos movimentos negros. A reconstrução de padrões de escolhas afetivas por parte de militantes negros sergipanos é dada a partir de padrões de influências políticas e simbólicas semelhantes às políticas de construção de identidades negras, ligadas a contextos nacionais e internacionais mais amplos.



Essas relações e influências externas apontam para uma característica que se opõe às imagens autoclassificatórias marcadas pelos provincianismos, na medida em que reordena valores, estética e percepções sobre o mundo social. Esse “cosmopolitanismo” descreve, contudo, um quadro de contradições. No contexto de sua atuação, a auto-imagem desses ativistas negros sergipanos regula as políticas internas ao seu domínio simbólico com o seu status e legitimação. Do ponto de vista de suas relações e apropriações com a manutenção das culturas negras externas, pode-se perceber as influências dessas manipulações na ressignificação de orientações políticas e identitárias.

No capítulo que trata do *Atlântico Negro como contra cultura da modernidade*, o antropólogo inglês Paul Gilroy<sup>389</sup> aborda as relações entre “raça”, cultura, nacionalidade e etnia, destacando que essas categorias são relevantes nas histórias e culturas políticas dos cidadãos negros do Reino Unido. Gilroy argumenta que as culturas desse grupo foram produzidas

*“Em um padrão sincrético no qual os estilos e as formas do Caribe, dos Estados Unidos e da África foram reelaborados e reinscritos no contexto moderno do próprio conjunto desordenado de conflitos regionais e classistas do Reino Unido moderno”.*<sup>390</sup>

Segundo esse autor, as idéias de nacionalidade, de filiação nacional e de nacionalismo são supremas, de modo que se apresentam extensamente apoiadas por um conjunto de estratégias retóricas que podem ser denominadas “inclusivismo cultural”.<sup>391</sup> A preocupação central deste autor está depositada na sua esperança de arregimentar estudiosos e grupos sociais diversos para repudiarem, juntos, “as perigosas obsessões com a pureza ‘racial’ que se encontram em circulação dentro e fora da política negra”. Confrontando o ideal de pureza racial, o *Atlântico Negro* é, segundo o seu ator, um ensaio sobre a inevitável hibridez e misturas de idéias.<sup>392</sup>

---

<sup>389</sup> GILROY, Paul (2001) *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, pp. 33-100.

<sup>390</sup> Op. cit., p. 36.

<sup>391</sup> Idem, p. 36.

<sup>392</sup> Idem, p. 30.

É óbvio que as obsessões sobre a pureza racial são perigosas, sobretudo fora da política negra. Tais “obsessões”, configuradas em práticas eficazes de legitimação de desigualdades sócio-raciais e políticas, ganharam novos contornos, os quais, muito sutis e amorfos – “o nada que é tudo (...) e sem existir nos bastou” dito por Fernando Pessoa<sup>393</sup> -, reconstruíram estruturas que limitam os progressos das políticas organizadas pelos movimentos negros no Brasil. Ao que parece, os impedimentos “modernos” mais bem estruturados estão situados no poder político, cujo objetivo central é a conquista de um espaço que, em tese, é “para todos”: o Estado. E é preciso destacar que mesmo no campo dos partidos de esquerda os impedimentos à legitimação de sujeitos negros no poder ganham, não raro, novas e novos discursos.

Entretanto, no que tange à política negra, os perigos das obsessões acerca da pureza racial parecem circular dentro do próprio campo onde se localizam, tendo em vista que a sua propaganda não tem o poder de limitar a inserção de brancos no mercado de trabalho ou nas estruturas do poder estatal. Do ponto de vista dos movimentos negros, os grupos de mulheres negras também ativistas das chamadas “questões de gênero” têm organizado parte de sua agenda política para confrontarem a ideologia do branqueamento reproduzida nas relações afetivas, especialmente orientadas a partir de homens negros. As críticas, e por assim dizer, as disputas dos grupos de mulheres negras militantes do “gênero” em relação às mulheres brancas interessadas nas relações exogâmicas, caminham na direção de construir e cristalizarem uma postura política segundo a qual as relações amorosas devem ser também entendidas como parte integrante das políticas contra as desigualdades sociais. E uma vez que os homens negros ativistas em processo de ascensão social parecem dividir um “mercado afetivo” dominado pelo homem branco, dentro de um quadro de “escolhas afetivas”, para aqueles, as mulheres brancas figuram como um símbolo, um “recurso” do sucesso alcançado, ou é delas o poder de articular as suas preferências sociais/amorosas

---

<sup>393</sup> PESSOA, Fernando, 1888-1935. *Poesias*. Porto Alegre: I & M, 1996, p. 6. Em sua tese de doutoramento, Jocélio Teles dos Santos retoma a célebre frase de Fernando Pessoa e as análises de outros autores sobre o mito da democracia racial, situando a lógica da estrutura desse imaginário da sociedade brasileira. SANTOS, op. cit., pp. 7-24.

aos seus “afetos”. Contra esse poder “branco” e a favor da desconstrução do imaginário de beleza e mobilidade social assim reproduzidos, emergem as mulheres negras ativistas, cujos esforços perpassam a dimensão do campo político convencional, na medida em que repercutem em sua organização política, em sua educação formal, em sua formação profissional e, em muitos casos, na sua reorientação sexual/afetiva. Por sua vez, essas reorientações sexuais/afetivas resultam, também, na reconstrução de valores e perspectivas pessoais que modificaram as suas vidas.

Os impedimentos do desfile de homens e mulheres brancas no bloco afro Ilê Aiyê, na Bahia, ou a legitimação da escolha de técnicos e funcionários negros/as nos quadros da SACI, em Sergipe, são apenas duas políticas de visibilização, reconhecimento e poder dos movimentos negros no Brasil. Elas não apenas são alvo de críticas e boicotes sistemáticos por parte de segmentos que lhes são próximos e importantes, como também não conseguem se reproduzir em outros espaços. Enquanto conquista social e política, os discursos a favor da “negritude” a “todo o custo” ou as políticas em prol da inserção de militantes negros em espaços do poder político têm, cada um deles, a sua medida ideológica contra-compensatória.

Deste modo, as “obsessões” desenvolvidas nas políticas brancas e negras no Brasil se mostram diferenciadas no que diz respeito à sua estrutura de poder e reprodução. E embora haja resistências, por parte do Estado brasileiro e dos demais segmentos da sociedade para realizar a reparação social e histórica em favor da população afro-brasileira – vitimizada desde os seus ascendentes -, é oportuno destacar que alguns autores reagem às construções diferenciadas de identidade e poder com a mesma intensidade e forma. Tais posturas retóricas são, também, a base contra-argumentativa de uma sociedade que aprendeu a deslocar e legitimar os seus problemas, de forma que a responsabilidade social do Poder Público em relação às chamadas “políticas compensatórias” (ainda) não ganhou a importância de outras demandas nas suas propagandas.

Dentro do quadro multifacetado onde se desenvolvem as políticas em favor da construção e ressignificação das identidades negras implementadas pelos

movimentos negros sergipanos figuram as visões da população negra. De forma sistematicamente diferenciada, porém também desenvolvendo discursos e posturas simbólicas não menos precisos que os movimentos negros em seu estado, a população negra sergipana tem mostrado algumas de suas faces retóricas, associando e manipulando suas auto-representações (o “nós”) e suas visões do “outro”. A mudança de Aracaju para Salvador para fazer o mestrado me ajudou a perceber esses aspectos.

Depois de sete anos residindo e trabalhando na capital baiana e após entrar no quadro de demissão da empresa de segurança em que trabalhava, no início de 2003 um dos meus dois irmãos organizava os seus bens de consumo para retornar à nossa terra natal - Aracaju. Sua motivação: reutilizar e dar novos sentidos ao “tempo perdido” e ingressar na universidade pública, a fim de dar uma nova direção à sua vida como um todo e, claro, promover a sua mobilidade social. O interesse e a responsabilidade de retornar para Aracaju e reorganizar a sua vida profissional e/ou afetiva é toda dele. E sobre este aspecto não há ingenuidades entre mim e este parceiro: “Ajudo você como puder, mas a responsabilidade pela sua vida precisa ser sua”. Esse é o nosso *slogan*.

Em 2001, quando desembarquei em Salvador para fazer o Mestrado em Ciências Sociais na UFBA, fizemos o primeiro exercício do que aprendemos sobre solidariedade dentro de nossa casa, em Aracaju. Com um senso quase religioso de companheirismo e responsabilidade, esse terceiro irmão assumiu o papel de protetor e co-administrador de minha vida financeira, a qual era modesta. De qualquer forma o seu irmão estava no Mestrado e sua mudança quase que repentina de Aracaju para Salvador devia ter um motivo convincente, pois havíamos aprendido a não dar “ponto” sem “nó”. Os “pensamentos estratégicos” de algumas entidades negras sergipanas não são outra coisa, senão a articulação entre objetivos previamente definidos e resultados esperados.

Note-se que a partir da primeira metade de 2002 fui contemplado com a bolsa da CAPES, que durou cinco meses, e depois com a da Fundação Ford, que durou um ano. Dois anos se passaram após a minha inserção no mestrado da UFBA, e em uma de minhas viagens a Aracaju no início de 2003, quando esse

irmão já havia retornado para o nosso “porto seguro”, saímos para passear no centro comercial de nossa cidade. Próximo que estávamos ao CESEP, resolvemos visitar a minha amiga Jeane, coordenadora daquela entidade. Sempre muito amável, sem que eu agendasse previamente, realizei entrevista com esta dirigente, da qual meu irmão participaria, como um ouvinte atento e quieto. Não fossem as suas expressões denunciadoras do desconhecimento das informações e do campo dos movimentos sociais em Sergipe que viria a seduzi-lo profundamente, as influências externas, sobre as quais o pesquisador deve estar atento numa entrevista, seriam aceitáveis. Falar de tensões e disputas no campo dos movimentos sociais sergipanos em frente de desconhecidos não é a tarefa mais tranqüila. De qualquer forma, sendo muito experiente, Jeane não relutou, sequer, às minhas provocações de entrevistador. Entretanto, o ponto alto dessa visita ao CESEP neste momento não é a bela entrevista que realizei com aquela coordenadora, mas a nossa despedida.

Com votos de que sempre que quiséssemos poderíamos visitá-la, nos despedíamos com beijos e abraços aceitáveis para a ocasião, quando o meu irmão lançou a frase que, ao meu ver, marcaria o seu retorno para Aracaju após sete anos: “Vou lhe beijar como um bom baiano”. Assim ele o fez. Sem conseguir segurar um sorriso sem graça, deixei que o momento passasse e desejei que Jeane não o identificasse. E sem dar tempo para que a mesma organizasse as suas idéias relacionando a minha “sergipanidade”, que ela conhecia, com a “baianidade” do meu irmão, que ela não conhecia, com o sorriso no rosto, a ginga no corpo e a simpatia que o momento exigia, nos despedimos de minha amiga e nos dirigimos para casa. Impossibilitado de conter as risadas após constatar a nova identidade do meu irmão, perguntei-lhe como é que eu também faria para mudar, na hora que eu quisesse, a minha identidade negra sergipana para a identidade negra baiana. Sagaz e imediatamente punindo-se a si próprio, meu sedutor irmão percebera a minha ironia, vindo a exagerar com desculpas e promessas de que tal situação não aconteceria de novo.

Para mim estava tudo bem. Eu não esperava que o mundo se acabasse por conta dessa “troca” de identidade, afinal, os negros sergipanos parecem se afinar

com o perfil cosmopolita. Também não queria que nos constrangêssemos no momento em que eu lhe apresentasse a alguns amigos e amigas do movimento negro sergipano. Apesar disso, eu também não poderia deixar de registrar a “gentileza” do meu irmão “cosmopolita” ao nosso pai, um jovem senhor negro de 60 anos de idade, nascido e criado na cidade de Laranjeiras. Devido ao meu talento dramático, assim que descrevi a despedida daquele irmão ao meu pai e para toda a família, parecia que aquele merecia uma surra após os seus 30 anos de idade.

Expressivo, o senhor Francisco Dantas queria saber da versão do referido jovem sobre aquela história de “bom baiano”. Sem conseguir fazer uma autodefesa convincente, constrangido e se preparando para as brincadeiras que surgiriam depois dali, esse parceiro confirmava a minha descrição, considerando que havia me pedido desculpas e que tal performance era do seu costume. Isto é, argumentava que havia aprendido a “melhorar” a sua imagem, especialmente frente às mulheres, deve-se sublinhar. Tudo aquilo foi muito engraçado e toda nossa família se divertiu “às suas custas”.

No primeiro momento, o nosso pai o repreendeu dizendo para que “desacostumasse” de dizer tal coisa na nossa terra. Perguntou-lhe, no seu monólogo, o que era que os baianos tinham que os sergipanos não tinham. É claro que eu me contive para não dizer que os baianos têm Antônio Carlos Magalhães – o Tonho Malvadeza, como é conhecido sobretudo por estudantes secundaristas e universitários sergipanos. E por falar nesse fenômeno baiano, por mais que as elites sergipanas se esforcem, não há, para o bem das classes populares sergipanas, nenhum herdeiro (vivo ou morto) dos Engenhos de Açúcar de Sergipe comparável ao “coronel” baiano. O senhor Francisco Dantas prosseguia com as suas orientações finais junto a um dos seus cinco filhos queridos. Recorrendo à sua memória, nosso pai nos dizia que no momento em que nos visitara no final de 2002, em Salvador, “fez chover na Bahia”, pois, com o seu próprio dinheiro e sem ter que dar satisfações a quem quer que seja, hospedou-se em hotel com sua esposa e nossa mãe, Maria Augusta, conheceu lugares, almoçou e jantou onde e como quis. Do Pelourinho à Federação, deste

bairro à praia de Itapoã e desta última à ao bairro da Ribeira, os homens negros baianos na faixa etária dos 50 aos 60 anos de idade que o nosso pai encontrou não lhe impressionaram. As razões são conhecidas: homens negros nordestinos são vítimas de um processo histórico de exclusão e exploração social expressado no desemprego e nos subempregos. A visibilidade quantitativa da “cor” da pobreza em bairros populares de Salvador chama a atenção de visitantes, mesmo que sejam de origens semelhantes.<sup>394</sup>

Horas depois daqueles conselhos, os quais tiveram o objetivo de mostrar que tipo de homens e mulheres o senhor Francisco Dantas quer ver crescer e conquistar a vida e o mundo, o mesmo assumia o seu tom irônico, com o qual temos aprendido muito. Ele se remetia àquele filho, meu grande parceiro, chamando-o de “meu bom baiano”, cognome que nenhum dos seus outros dois filhos e duas filhas queriam para si, sob qualquer pretexto.

Em vista destas visões sobre o “nós” e o “outro”, cabe uma moral acerca do sentido da ironização do senhor Francisco Dantas. Para este, os seus filhos e filhas não precisam resistir às influências culturais de outras regiões, posto que, para ele, os caminhos para “vencer na vida” estão distantes (geograficamente) do seu grupo familiar. Ou seja, dificilmente jovens negros oriundos das classes populares poderão propiciar uma mudança significativa na sua mobilidade social próximo aos arredores. Assim, as viagens de trabalho ou estudo, que podem resultar em constituição familiar em Salvador, em São Paulo ou nos Estados Unidos, são, para esses grupos, fruto de um desprendimento parental, territorial e provinciano. Essas viagens anunciavam a abertura para mudanças na conduta social desses indivíduos, as quais são entendidas como positivas. Tal desprendimento, sobretudo territorial, ganha novas formas a partir do vínculo parental que sobrevive entre a distância e o sentimento familiar de que o sucesso foi ou será conquistado.

---

<sup>394</sup> É importante destacar que a exclusão social da população negra de Salvador não se compara a outras violências que vêm sendo identificados na Roma Negra brasileira. Em 25 de outubro de 2003, o jornal baiano *A Tarde* abriu a sua primeira página com o título: “Bahia lidera trabalho escravo”. Conforme este jornal, “a Delegacia Regional do Trabalho computou 1.243 casos entre janeiro e outubro, sendo que a situação mais grave é no município de Luís Eduardo Magalhães”, com 726 casos. *A Tarde*, “Bahia lidera trabalho escravo”, 25/10/2003.

O regresso do filho, não necessariamente pródigo e irresponsavelmente aventureiro, mas que nunca perdera a proximidade afetiva, está dentro do projeto pessoal, e por assim dizer familiar, de superação de dificuldades estruturais que aumentam na ordem inversamente proporcional que se visualiza as gerações anteriores. Isto é, no que tange à família negra brasileira, as dificuldades materiais se agravam quanto mais recuam as análises sobre a vida social e econômica de suas gerações. O sentido da ironia de senhor Francisco Dantas em relação ao seu filho sergipano autodenominado “bom baiano” é construído dentro desse contexto sócio-econômico e simbólico, no qual a articulação da identidade é um recurso que busca garantir a sobrevivência de um sentimento regional importante para a manutenção e a sobrevivência da memória de toda uma geração ancestral.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRÃO, Bernadette Siqueira (1999). "Platão e o mundo do outro". *História da Filosofia*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, pp. 46-47.

AGIER, Michel. (1992). "Etnopolítica – a dinâmica do espaço afro-baiano", in: *Afro-Asiáticos*, nº 22, pp. 99-116.

ALMADA, Sandra (1995). *Damas Negras: sucesso, lutas, discriminação – Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza, Zezé Mota*. Rio de Janeiro: Mauad.

ANREWS, George R. (1991). "O Protesto negro em São Paulo – 1888-1988". *Revista Afro-Asiáticos*, nº 21, pp. 27-48.

ARRUTI, José Maurício A. (1997). "Por uma história a contra luz: as sobras historiográficas, as paisagens e o Mocambo". In: "Três ensaios sobre o Mocambo de Porto da Folha e uma interpretação sobre as 'comunidades remanescentes de quilombos'", PPGAS-Museu Nacional - UFRJ.

AZEVEDO, Thales de (1955). *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador: EDUFBA.

BACELAR, Jeferson. (1989). *Etnicidade: Ser negro na Bahia*, Salvador, PENBA/Ianamá.

\_\_\_\_\_. (1996). "A Frente Negra Brasileira na Bahia". In: *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 73-86.

BAIROS, Luiza (2002) "Raça e Democracia nas Américas". Caderno CRH/UFBA, Salvador, nº 36, pp. 13-18.

\_\_\_\_\_. (1996). "Orfeu e Poder: uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil", In: *Afro-Ásia*, nº 17, pp. 187-210.

BARCELOS, Luis Cláudio *et alli* (1991) "Escravidão e relações raciais no Brasil: Cadastro da Produção intelectual (1970-1990)". Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos. In: BAIROS, Luíza (2002) "Raça e Democracia nas Américas". Caderno CRH/UFBA, Salvador, nº 36, pp. 14-15. Bairos é também pesquisadora associada do CRH/UFBA.

\_\_\_\_\_. (1996). "Mobilização racial no Brasil", In: *Afro-Asiáticos*, nº a 17, pp. 187-210.

BARTH, F. (1969). *Ethnic and boundaries*. Boston, Little Brown.

BOBBIO, Norberto. (1997). *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*, Tradução de Marco A. Nogueira, São Paulo: Unesp, pp. 109-110.

BOURDIEU, Pierre. (1992). “O campo das instâncias de reprodução e consagração”, in: *A Economia das trocas simbólicas*.

\_\_\_\_\_. (1998). *O poder simbólico*, 2ª. Edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

\_\_\_\_\_. (1999). *A profissão do sociólogo: preliminares epistemológicas*, Petrópolis, RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. (1999). “Prefácio: sobre as artimanhas da razão imperialista”, in: *Escritos de Educação*, (org.) Maria Alice Nogueira e Afrânio Captaí, Vozes, Petrópolis, 2ª edição, pp. 109-118.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc (2002). “Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, número especial, pp.15-34.

BRAGA, Júlio. (1995). *Na gamela do feiticeiro: repressão e resistência nos candomblés*. Salvador, Edufba, 1995.

BRITO, Deogenes Duarte de (2000). *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.

BROOKSHAW, David (1983). *Raça & Cor na Literatura Brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

CAMACHO, Daniel (s.d.). *Movimentos Sociais – Algumas discussões conceituais*. In: SOUZA, Maria Luiza de (org.). “Movimentos Sociais em Sergipe nas décadas de 60, 70 e 80”, *Movimentos*, n. 1, julho de 1995”.

CASCUDO, Luis da Câmara. (1967). *Folclore do Brasil*, cap. 7. Editora Fundo Cultural Brasil – Portugal. Rio de Janeiro.

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

CERQUEIRA, Luis Cláudio Lima. (1980). *O sistema de petróleo em Sergipe*. Monografia apresentada ao Colegiado do curso de Economia – CCSA/ UFSe, p. 12. In: SOUZA, Maria Luiza de (org.). *Movimentos Sociais em Sergipe nas décadas de 60, 70 e 80*, *Movimentos*, n. 1, julho de 1995.

CUNHA, O. M. Da (1991). *Corações rastafari: lazer, política e religião em Salvador*, Dissertação de Mestrado: Rio de Janeiro, MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CUNHA, Sílvio Humberto dos Passos (2002). "As Relações Econômicas Brasil-Angola (1975-1988)", In: *Raça e Democracia nas Américas*, Caderno CRH, nº 36.

DA MATTA, Roberto. (2001). *O que faz o Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro, Rocco, 12ª ed.

DANTAS, Beatriz Góis (2002). "Naná de Aracaju: trajetória de uma mãe plural". In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *CAMINHOS DA ALMA: MEMÓRIA AFRO-BRASILEIRA*. São Paulo: Summus.

\_\_\_\_\_. (1988). *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_\_\_. (1984). "De feiticeiros a comunistas, acusações sobre o candomblé". *Dédalo*, São Paulo, USP, nº 23.

\_\_\_\_\_. (1982). *Repensando a Pureza Nagô*.

\_\_\_\_\_. (1979). *A Organização Econômica de um Terreiro Xangô*

\_\_\_\_\_. (1976). *Estudo de um Grupo de Culto Afro-Brasileiro de Laranjeiras*

\_\_\_\_\_. (1972). *A Taieira de Sergipe*. Petrópolis, Vozes.

DANTAS, Paulo Santos. (2000). *O movimento negro sergipano nas décadas de 1980 e 90: a construção de uma identidade negra como elemento consensual*, Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Ciências Sociais – CECH/UFSe.

\_\_\_\_\_. (2003). "O movimento negro sergipano nas campanhas eleitorais". *Gazeta de Sergipe*, 27.04.2003.

DUTRA, L. H. de A. (1998). *Introdução à teoria da ciência*, Florianópolis: Ed. da UFSC.

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

FANON, Franz [1925-1961 (1983)]. *Pele negra, máscaras brancas*, Rio de Janeiro: Fator.

FERNANDES, Florestan (1978) *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, Vol. I, 3ª edição.

FERRETI, S. F. (1992). "O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira". In: *Afro-Ásia*. Salvador, nº 15:5-12

FIGUEIREDO, Ângela (2002). *Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador*. São Paulo: Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

FREITA, Décio (1980). *Escravidão de índios e de negros no Brasil*. Porto Alegre: Est/ICP.

GBÁLÀ: uma revista a serviço da população afro-brasileira, Sergipe: nº 1, 1996.

GEERTZ, Clifford (2001). *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 4ª edição, Petrópolis, RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. (1989). *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC.

GILROY, Paul (2001). *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

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

GOMES, O. M. dos S. (1989). "Impressões da festa: blocos afros sob o olhar da imprensa baiana", in: *Afro-Asiáticos*, no 16, pp. 171-187.

GONZALES, Lélia e HASENBALG, Carlos (1982). *Lugar de Negro*, Rio de Janeiro: Marco Zero.

GONZALEZ, Maria Vitória Espiñeira (1997). *O Partido, a Igreja e o Estado nas associações de bairros*, Salvador, EDUFBA.

GUIMARÃES, Bernardo Joaquim da Silva. *A Escrava Isaura*. Rio de Janeiro: Ed. Ouro [s.d].

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. (1994). "Brasil-Estados Unidos: um diálogo que forja uma identidade racial", in: *Afro-Asiáticos*, no 26, pp. 141-149.

\_\_\_\_\_. (1995). "'Raça', racismo e grupos de cor no Brasil", in: *Afro-Asiáticos*, nº 27, pp. 45-63.

\_\_\_\_\_. (1999). *Baianos e paulistas: duas escolas de relações raciais?* Tempo Social; Revista de Sociologia da USP, Vol. 9, nº 2, São Paulo, maio de 1999, pp. 75-95.

HANCHARD, Michael G. (2001). *Orfeu e poder: o Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ.

\_\_\_\_\_. (1996). "Resposta a Luiza Bairros". *Afro-Ásia*, no 18, pp. 227-233.

\_\_\_\_\_. (1991). "Raça, Hegemonia e Subordinação na Cultura Popular". *Afro-Asiáticos*, nº 21, pp. 05-26

HEINICH, Nathalie. (2001). *A sociologia de Norbert Elias*. Bauru, SP: Edusp.

"JORNAL IDENTIDADES – INFORMATIVO DA CASA DE CULTURA AFRO-SERGIPANA", Ago/Set de 2001, Aracaju-Sergipe-Brasil.

"JORNAL DO QUILOMBO", Ano 0, nº 1, maio e junho de 2002, Aracaju-Sergipe-Brasil.

JÚNIOR, Álvaro Machado de Andrade. (2001). *O Jogo de Capoeira em Aracaju: uma reconstituição histórica*, Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Ciências Sociais – CECH/UFSe.

LANDIM, Leilah (1988). "A serviço do movimento popular". In: LANDIM, L. (Org.). *Sem fins lucrativos (as organizações não-governamentais no Brasil)*. Rio de Janeiro: Iser.

MACHADO, Maria Helena P. T. (1987). *Crime e Escravidão – trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas*. São Paulo: Brasiliense.

MAIA, Janaína C. Teixeira. (1998). *Umbanda em Aracaju*. Monografia do curso de graduação em História da Universidade Federal de Sergipe.

MATOSO, Kátia M. de Queirós (1983). *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

MITCHELL, Michael (2002) "Atitudes raciais: explorando possibilidades de comparação entre Brasil e Estados Unidos" In: *Raça e Democracia nas Américas*, Caderno CRH, nº 36

MOTT, Luis R. B. (1986). *Sergipe del Rey: população, economia e sociedade*. Aracaju: FUNDESC.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (1978-1988): *10 anos de luta contra o racismo* (1988). São Paulo: Confraria do livro.

MUSSA, B. (1989). "Estereótipos de negro na literatura brasileira: sistema e motivação histórica", in: *Afro-Asiáticos*, no 16, pp. 70-90.

NASCIMENTO, Elisa L. (1981) *Pan-Africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes – em co-edição com o IPEAFRO da PUC/São Paulo.

NUNES, Maria Thetis (1989) *Sergipe Colonial I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

NASCIMENTO, Abdias do (1978) *O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

NEVES, Paulo Sérgio da C. (2000). *A organização negra em Sergipe: visões de militantes e de não militantes*, texto apresentado no XXIV Encontro da ANPOCS, GT: Relações raciais e etnicidade.

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, pp. 13-14.

OLIVEIRA, Cloves Luis Pereira (2002) “O Negro e o Poder no Brasil: uma proposta de agenda de pesquisa”, pp. 49-67. In: BAIRROS, Luiza (org.). RAÇA E DEMOCRACIA NAS AMÉRICAS. Cadernos CRH (Dossiê), nº 36.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos (2002) “Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher negra chamada Zeferina”. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque *et alli* (2002) *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: Coleção Estudos CDAPH.

PER LA PACE PERPETUA, EM SCRITTI POLITICI, Torino, 1956, p. 316. [Ed. brasileira: A paz perpétua. Trad. Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989].

PESSOA, Fernando, 1888-1935. *Poesias*. Porto Alegre: I & M, 1996.

PIERSON, Donald [1971 (1942)]. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo: Nacional.

PLATÃO (c. 428-347 a. C.). *A República*, 473 c-d. Ed. brasileira: Hemus, 1970, p. 150.

POUTIGNAT, Philippe. (1998). *Teoria da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

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

REIS, Izabel Cristina Ferreira dos (2001) *História de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos.

REIS, João José (1986) *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês, 1835*. São Paulo: Brasiliense.

RIBEIRO, F. R. (1995). "O que é ser negro ou africano, afinal de contas", in: *Afro-Asiáticos*, nº 27, pp. 203-211.

SADER, E. (1988). *Quando novos Personagens Entram em Cena*. São Paulo: Paz e Terra.

SANSONE, Lívio (1996). "Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda", *Afro-Ásia*, 18, pp. 165-187.

SANTOS, Jocélio Teles dos. (2000). "A cultura no poder e o poder da cultura: a construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil", FFLCH, USP – Tese de Doutorado.

\_\_\_\_\_. (1995). *O dono da terra*. Salvador, Sarah Letras

SANTOS, Juana Elbein dos. (1977). "A percepção ideológica dos fenômenos religiosos". In: *Revista Vozes*, nº 7 (número especial sobre sincretismo religioso).

SANTOS, Maria Nely. (1997). *A Sociedade Libertadora. Cabana do Pai Thomaz: Francisco José Alves, uma história de Vida e outras histórias*. Aracaju: Gráfica J. Andrade.

SANTOS, M. S. (1999). "O Batuque negro das Escolas de Samba", in: *Afro-Asiáticos*, no 35, pp. 43-66.

SERRA, Ordep (2002). *Veredas: antropologia*. Salvador: EDUFBA.

\_\_\_\_\_. (1995). *Águas do Rei*, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia.

SILVA, Francisco C. Cardoso da. (2001) "Construção e (Des)Construção de Identidade Racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo", Campina Grande/Paraíba – Dissertação de Mestrado.

SILVA, Ana Célia da (1995) *A discriminação do negro no livro didático*. Salvador: CEAO, CED.

SIMIÃO, Daniel S. (2002) "Itinerários transversos: gênero e o campo das Organizações Não-Governamentais no Brasil". In: ALMEIDA, Heloisa Buarque *et alli* (2002) *Gênero em matizes*. Bragança Paulista : Coleção Estudos CDAPH.

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

SOCIEDADE AFRO-SERGIPANA DE ESTUDOS E CIDADANIA. (1993). *Cadernos da SACI*, ano I, nº 1.

SOUZA, Maria Luiza de. "Movimentos Sociais em Sergipe nas décadas de 60, 70 e 80", *Movimentos*, n. 1, julho de 1995, pp. 5-24".

TRAVASSOS, S. (1999). "Mandinga: notas etnográficas sobre a utilização de símbolos étnicos na capoeiragem", in: *Afro-Asiáticos*, nº 35, pp.67-80.

TELLES, Edward. E. (1994). "Industrialização e desigualdade racial no emprego: o exemplo brasileiro", in: *Afro-Asiáticos*, no 26, pp. 21-52.

\_\_\_\_\_. (1996). "Identidade racial, contexto urbano e mobilização política", in: *Afro-Ásia*, no. 17, pp. 121-138.

WARNER, W. L. e SROLE, L. (1945). *The Social Systems of American Ethnic Groups*. New Haven: Yale University Press.

WEBER, Max (1971). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, Vol. I, organização de Johannes Winckelmann, Ed. UNB.